

VOX PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Sekcja Historii Kościoła i Patrologii

Rada Naukowa

ks. dr hab. Stanisław Longosz, emerytowany prof. KUL – redaktor założyciel (KUL, Lublin)

prof. dr hab. Agnes Bastit-Kalinowska (Université de Lorraine, Metz)

o. prof. dr hab. Theofried Baumeister OFM (Johannes Gutenberg Universität, Moguncja)

o. prof. dr hab. Pierre-Maurice Bogaert OSB (Université Catholique de Louvain-la-Neuve)

bp prof. dr Enrico Dal Covolo SDB (Pontificia Università Lateranense, Rzym)

ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (KUL, Lublin)

prof. dr Ana Maria Castelo Martins Jorge (Universidade Católica Portuguesa, Lizbona)

ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk (KUL, Lublin)

prof. dr Isidro Lamelas OFM (Universidade Católica Portuguesa, Lizbona)

ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa)

ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL, Lublin)

bp prof. dr hab. Jan Śrutwa (KUL, Lublin)

Komitety Redakcyjne

ks. dr hab. Marcin Wysocki, prof. KUL (redaktor naczelny)

prof. Geoffrey D. Dunn (zastępca redaktora naczelnego)

dr Dawid Mielnik (sekretarz)

Redaktorzy tematyczni:

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

dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (bizantynistyka i historia Kościoła)

dr hab. Ewa Osek, prof. KUL (przekłady)

mgr inż. Wojciech Stawiszyński (bibliografie)

ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (teologia patrystyczna)

Redakcja „Vox Patrum”

ul. Chopina 29/5A, 20-023 Lublin, tel. 81 445 30 80

e-mail: voxpatrium@kul.lublin.pl; www.voxpatrium.pl

Wszelkie materiały do publikacji w „Vox Patrum” prosimy zgłaszać za pośrednictwem strony internetowej.

VOX PATRUM

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Wydawnictwo KUL

74
2020

Wykaz recenzentów zamieszczany jest raz w roku na stronie internetowej czasopisma

Wersja drukowana czasopisma jest wersją podstawową

Część zadań związanych z procesem edytorskim czasopisma „Vox Patrum”
finansowana jest w ramach programu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego
„Wsparcie dla czasopism naukowych”
na podstawie umowy nr 125/WCN/2019/1

Projekt okładki i stron tytułowych
DOROTA WOŹNIAK

Opracowanie techniczne i skład komputerowy
KS. MARCIN WYSOCKI – DAWID MIELNIK

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

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2020

ISSN 0860-9411

Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1 H, 20-708 Lublin
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl

Druk i oprawa: volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin, tel. 91 812-09-08, e-mail: druk@volumina.pl

Artykuły

Dariusz Kasprzak OFMCap¹

Praktyki postne w wybranych relacjach pisarzy kościelnych greckich i łacińskich I-III wieku

Niniejszy artykuł stanowi studium tekstów pisarzy kościelnych I-III wieku dokonane w celu opisu omawianych w nich praktyk postnych przy zastosowaniu metod właściwych naukom patrystycznym. Przedstawię krytycznie treść kolejnych dzieł wybranych autorów greckich i łacińskich w ujęciu chronologicznym. Określenie „wybranych” oznacza tu pisarzy uznanych za najbardziej reprezentatywnych dla podejmowanej tematyki w swoim czasie. W I-II wieku zagadnienie postu religijnego podjęli szerzej trzej następujący autorzy spośród pisarzy apostołskich: anonimowy autor *Didache*, anonimowy autor *Listu Pseudo-Barnaby* oraz Hermas. Natomiast dla II-III wieku reprezentatywnymi dla tematyki postu byli wśród pisarzy greckich Klemens Aleksandryjski i Orygenes, a dla pisarzy łacińskich – kompilator tekstu tzw. *Tradycji apostołskiej* (Josipos bądź Hipolit) i Tertulian (wtedy już montanista).

1. Pisarze apostołscy o praktyce postu

Pierwszymi pozabiblijnymi tekstami chrześcijańskimi, w których odnajdujemy tematykę postu podejmowanego z powodów religijnych, są trzy utwory z okresu ojców apostołskich, tj. *Didache*, *List Pseudo-Barnaby* oraz *Pasterz Hermasa*. Problematyka ta jest w owych utworach przedstawiana najczęściej w formie duszpasterskiej ekshortacji, rady czy dydaktycznej zachęty. Wezwania tego typu były uwarunkowane doraźną potrzebą mo-

¹ Prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, profesor uczelni, pracownik Katedry Patrologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: dariusz.kasprzak@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-0137-3514.

ralną bądź ascetyczną wspólnoty chrześcijańskiej. Nie były to teoretyczne rozważania filozoficzne, ale duszpasterskie zachęty o motywacji ewangelicznej. W rozważanych tekstach autorów poapostolskich znajdujemy wyraźne odniesienia do postów żydowskich.

Zalecenie „pościć za waszych prześladowców”² stanowi zdaniem autora *Didache* (zredagowane ok. drugiej połowy I wieku) część „drogi życia”, wynika z Chrystusowego prawa miłości (por. *Didache* I 2, por. Mt 22,37-40)³. Bezpośrednią przesłanką biblijną wspomnianego zalecenia postu podejmowanego w intencji prześladowców jest tekst Mt 5,44⁴. Post za prześladowców/nieprzyjaciół jest postem typowo chrześcijańskim, bo poganie tego nie czynią. Wynika on z chrześcijańskiej postawy miłości i zmierza w swym skutku do tego, aby nie mieć nieprzyjaciół⁵. Chrześcijański post łączy się też ściśle z postawą jałmużny wobec potrzebujących (por. *Didache* I 4-6). Wspomniane trzy postawy (modlitwa, post, jałmużna), wypływając z błogosławieństw ewangelicznych, stanowią istotę chrześcijańskiego praktykowania wiary⁶.

W kontekście chrześcijańskiej liturgii chrzcielnej pojawia się w dalszej części *Didache* kolejne wskazanie dotyczące praktykowania postu. Był nim obowiązek poszczenia przed chrztem zarówno przez przyjmującego chrzest, jak i tego, który go udzielał, innym członkom Kościoła natomiast post był zalecany, ale nie stanowił dla nich obowiązku. Dodatkowo anonimowy autor tekstu precyzuje, by kandydat do chrztu pościł dzień lub dwa przed jego przyjęciem⁷. Poszczenie połączone z modlitwą i jałmużną wtajemniczanego pośrednio wynikało z tradycji żydowskiej (por. Jon 3,7; 2Sam 12,16; Iz 58,6-7). Dla chrze-

² *Didache* I 3: „νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς”, ed. G. Schöllgen, FCh 1, Freiburg im Breisgau 1991, s. 100, tł. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, s. 33.

³ Mt 22,37-40: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy” (Biblia Tysiąclecia).

⁴ Mt 5,44: „A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladowają” (Biblia Tysiąclecia).

⁵ Por. *Didache* I 3b, FCh 1, s. 100, tł. A. Świderkówna, BOK 10, s. 33: „Jakaż to zasługa, jeśli miłujecie tych, którzy was miłują? Czyż i poganie tego nie czynią? Wy natomiast miłujcie tych, którzy was nienawidzą, a nie będziecie mieć nieprzyjaciół”. Zob. Mt 5,46; Łk 6,32.

⁶ Por. J.-P. Audet, *La Didaché: instructions des Apôtres*, Paris 1958, s. 265.

⁷ Por. *Didache* VII 4, FCh 1, s. 118, tł. A. Świderkówna, BOK 10, s. 36: „Przed chrztem powinni pościć i chrzczony, i udzielający chrztu, a także inni, jeśli mogą. Temu zaś, kto ma być chrzczony, przykaż, by pościł przez dzień lub dwa dni przedtem”.

ścijan praktyka postu ma swe bezpośrednie źródło w przykładzie życia Jezusa (por. Mt 4,1-11)⁸.

Ostatnią wskazówką autora *Didache* dotyczącą praktykowania postu, wypowiedzianą w kontekście chrześcijańskiej modlitwy Pańskiej, było zachowywanie przez chrześcijan postu w dni odmienne od postu żydowskiej sekty faryzeuszy nazwanych w tym tekście obłudnikami. Taki chrześcijański post miał się odbywać w środę i w piątek, a nie w poniedziałek i czwartek⁹. Nazwanie faryzeuszy „obłudnikami”, w nawiązaniu do ich praktyk postnych, niewątpliwie pochodzi z Mt 6,16¹⁰. Tora zobowiązywała Żydów tylko do jednego dnia postu w roku, w Dniu Prześlania (por. Kpł 16,29-31). Z czasem jako drugi zasadniczy post dodano w tradycji żydowskiej Tisza be-Aw (por. *Talmud babiloński Taanit* 26,2)¹¹. Tylko te dwa posty rozumiano jako ścisłe (bez jedzenia, picia, wykonywania jakiegokolwiek pracy, trwające od zachodu jednego dnia do zachodu dnia następnego). Pozostałe pięć postów żydowskich (Sziwa Asar be-Tam(m)uz, Asara be-Tewet, Post Gedaliasza, Post Estery, Post Pierworodnych) zostały wprowadzone później przez rabinów¹² jako upamiętnienie żydowskich

⁸ Por. E. Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids 2009, s. 201-206.

⁹ Por. *Didache* VIII 1: „Αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσιν γὰρ δευτέρᾳ σαββάτῳ καὶ πέμπτῃ· ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν”, FCh 1, s. 118, tł. A. Świderkówna, BOK 10, s. 36: „Nie zachowujcie postu w tym samym czasie, co obłudnicy. Oni bowiem poszczą w poniedziałek i czwartek, wy natomiast poście w środę i piątek”.

¹⁰ Mt 6,16: „Kiedy pościecie, nie bądźcie posępni jak obłudnicy. Przybierają oni wygląd ponury, aby pokazać ludziom, że poszczą. Zaprawdę, powiadam wam: już odebrali swoją nagrodę” (Biblia Tysiąclecia). Kiedy ewangelista wskazuje na odmienny sposób poszczenia (Mt 6,17-18: „Ty zaś, gdy pościsz, namaść sobie głowę i umyj twarz, aby nie ludziom pokazać, że pościsz, ale Ojcu twemu, który jest w ukryciu. A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie), autor *Didache* zwraca uwagę na odmienność dni postnych pomiędzy chrześcijanami a Żydami.

¹¹ Talmud jako katechetyczny komentarz do Pięcioksięgu zawiera w sobie żydowską tradycję ukształtowaną między III wiekiem przed Chrystusem a VI wiekiem po Chrystusie, dlatego zarówno w starożytności, jak i współcześnie stanowi główne odniesienie, do którego odwołują się rabini przy rozstrzyganiu sporów. Z metodologicznego punktu widzenia wydaje się zatem jak najbardziej uzasadnione odniesienie do zawartych w nim tradycji żydowskich dotyczących formowania się praktyk postnych. Zob. N. Kameron-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 2002, s. 18; K. Pilarczyk, *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków 2006, s. 219.

¹² Por. *Classification of Fasts*, w: *Encyclopaedia Judaica*, t. 6, red. C. Roth, Jerusalem 1973, s. 1195-1196.

klęsk narodowych i nadano im znaczenie powszechnych. Nie miały one znaczenia postu ścisłego, jak dwa pierwsze posty, dlatego w te dni postne należało się powstrzymać od jedzenia i picia tylko od wschodu do zachodu słońca. W tradycji żydowskiej bywały też posty prywatne, które rozpowszechniły się dopiero po zburzeniu przez Rzymian drugiej świątyni w Jerozolimie w 70 roku. W czasach Jezusa prywatne posty żydowskie nie były więc powszechne, miały charakter czasowy, do wyjątków należało stałe poszczenie¹³. Krytyka ewangelii synoptycznych (Mk 2,18; Mt 6,2-18; Łk 5,33) wobec prywatnych postów faryzeuszy dotyczy tego, że faryzeusze nie dostrzegają obecności Mesjasza i zamiast się nią radować, poszczą. Wynika z tego, że Prawo Mojżeszowe i tradycja rabinacka zobowiązywały Żydów przed 70 rokiem jedynie do kilku postów w ciągu roku, faryzeusze natomiast dodatkowo mogli pościć także dwa dni w tygodniu – w poniedziałki i we czwartki (por. *Didache* 8,1; *Talmud jerozolimski Pesachim* 4,1; *Talmud babiloński Taanit* 12 a). Także po 70 roku poszczenie dwa razy w tygodniu nie było faryzejską praktyką stałą, lecz okresową. *Didache* nawiązuje zatem do postów w judaizmie faryzejskim, które były prywatne i miały charakter okresowy. Faryzejskie poszczenie dwa razy w tygodniu (por. Łk 18,12) było raczej pojedynczym przypadkiem niezwyklej gorliwości, a nie faryzejską czy tym bardziej ogólną żydowską normą poszczenia w I wieku¹⁴.

Annie Jaubert, próbując ustalić zasadę ustanowienia środy i piątku dniami postnymi w *Didache*, zauważyła, że właśnie te dwa dni miały szczególne znaczenie w kalendarzu kapłańskim stosowanym w Qumran. Był on odmienny od kalendarza faryzeuszy. Kalendarz eseneńczyków był przestrzegany przez pierwotną wspólnotę chrześcijańską w Jerozolimie. Dlatego wybór środy i piątku jako dni postnych w chrześcijaństwie był prawdopodobnie pochodzenia eseneńskiego. Pierwsi chrześcijanie jerozolimscy wywodzący się częściowo z ruchu eseneńczyków byli podatni na przyjęcie dni postnych już celebrowanych przez eseneńczyków, przenieśli natomiast na nie nowe znaczenie. W te dni chrześcijanie spotykali się na modlitwie, a samym dniom zaczęto nadawać znaczenie nowotestamentalne: środa stała się dniem postnym jako dzień, w którym Judasz zdradził Jezusa, a piątek – dniem postnym jako dzień ukrzyżowania Jezusa¹⁵. Tezę A. Jaubert podzielał też

¹³ Por. M.D. Herr, *Fasting and Fast Days*, w: *Encyclopaedia Judaica*, t. 6, red. C. Roth, Jerusalem 1973, s. 1189-1195.

¹⁴ Por. W. Rakocy, *Faryzeusze. Historia – Ewangelie*, Lublin 2002, s. 140-143.

¹⁵ Por. A. Jaubert, *La date de la dernière Cène*, „Revue de l’histoire des religions” 146/2 (1954) s. 168-169; A. Jaubert, *Le mercredi où Jésus fut livré*, „New Testament Studies” 14 (1967) s. 145-164.

Jean Daniélou¹⁶. Wydaje się ona najlepiej tłumaczyć odmiennność dni postnych w judaizmie typu faryzejskiego i w chrześcijaństwie I wieku. Z czasem w chrześcijaństwie ową odrębność chrześcijańskich i żydowskich dni postnych zaczęto wyjaśniać przy pomocy kolejnych alegorii biblijnych¹⁷. Autor *Didache* zalecał praktykować post chrześcijański w dni odmienne od postów faryzeuszy, co może świadczyć zarówno o kształtowaniu się własnej świadomości religijnej Kościoła, jak i o oddzielaniu się chrześcijan od praktyk synagogałnych. Niewątpliwie jednak zalecał on post już jako praktykę chrześcijańską¹⁸.

Brakuje w tekście *Didache* opisu praktyki postnej oraz określenia, kiedy w danym dniu post się zaczynał, a kiedy kończył. Można postawić następującą hipotezę: uznając judeochrześcijańskie pochodzenie *Didache*, należy domniemywać, że jego anonimowy autor miał właśnie żydowskie, a konkretnie esseńskie, wyobrażenie praktyki postnej. Czyli postem religijnym byłoby według *Didache* powstrzymanie się od jedzenia i picia¹⁹ przez

¹⁶ Por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, tł. S. Basista, Kraków 2002, s. 395. O esseńskim kolorystyce ewangelicznego tekstu J 13 i o prawdopodobnym używaniu przez chrześcijan w I wieku dwóch kalendarzy żydowskich (faryzeuszy i esseńczyków), zob. E. Puech, *Manuskrypty znad Morza Martwego a Nowy Testament. Nowy Mojżesz, czyli o kilku praktykach Prawa*, w: *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel – A. Piwowar, *Analecta Biblica Lublinensia* 2, Lublin 2009, s. 214-218.

¹⁷ A. Jaubert (*La date de la dernière Cène*, s. 169, przyp. 4) przytacza późniejszą alegoryzację „chrystianizującą” środę i piątek, odwołując się do tekstu *Le synaxaire arménien de Ter Israel* [data: 29 Kalotz / 6 Janvier], PO 18, s. 195, gdzie zapisano, że Judasz Iskariota zdradził Jezusa w środę (por. Mt 26,14-25), Adam i Ewa zgrzeszyli w piątek o „dziewiątej godzinie dnia”, a Jezus umarł zbawczo za ludzi w piątek o „dziewiątej godzinie dnia”, więc dni naznaczone zdradą i męką są niejako „bardziej” chrześcijańskie. Zdaniem A. Scarnera (*Il digiugno cristiano dalle origini al IV secolo. Contributo per una rivalutazione teologica*, Roma 1990, s. 81-82) powyższe rozumowanie może wynikać z następujących zestawień: kiedy Rdz 3,8 opisuje moment następujący bezpośrednio po grzechu pierwszych ludzi, podaje, że „Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie, w porze kiedy był powiew wiatru, skryli się przed Panem Bogiem wśród drzew ogrodu”. Ta pora dnia, kiedy odczuwa się powiew wiatru, odpowiadałaby „dziewiątej godzinie dnia” (czyli 15:00), kiedy umierał Jezus („Od godziny szóstej mrok ogarnął całą ziemię, aż do godziny dziewiątej” – Mt 27,45).

¹⁸ Por. Audet, *La Didaché*, s. 170-171. Jak zauważa Stanisław Jankowski (*Praktyka pokutna w Starym Testamencie*, „Seminare” 24 (2007) s. 30) post stał się praktyką pokutną popularną w judaizmie poświęconym, poświęcono mu traktat *Miszny*, unikano natomiast postu w piątek, aby nie zbiegał się z postem chrześcijańskim.

¹⁹ Sama praktyka poszczenia w LXX jest opisana terminami νηστεία, νηστεύω, νηστis, które oznaczają kolejno ‘poszczenie-post’, ‘czynność poszczenia’ oraz ‘człowieka

całą dobę (tj. od zachodu słońca jednego dnia do zachodu słońca dnia następnego)²⁰. Pojawia się natomiast pytanie, czy rzeczywiście poszczono w każdą środę i piątek tygodnia. Przyjmując ogólną żydowską wykładnię tekstu, można zaryzykować odpowiedź, że raczej nie. Taki post był zalecany dla gorliwych, ale nie był obowiązkowy, jak np. ten przed przyjęciem i udzieleniem chrztu. Przyjmując natomiast esseńską, a więc bardziej rygorystyczną i nastwioną eschatologicznie wykładnię tekstu *Didache* VIII 1, można uznać, że rzeczywiście poszczono dwa razy w tygodniu.

W *Liście Pseudo-Barnaby* (napisanym ok. 130 roku) znajdujemy jeden rozdział poświęcony postom chrześcijańskim. Tekst ten jest inspirowany Iz 58,4-10, który pseudoepigraf obszernie cytuje celem odrzucenia formalizmu w praktyce postnej. Post miły Bogu jako umartwienie ciała powinien łączyć się z postawami sprawiedliwości i miłości wobec bliźnich²¹. Brak tutaj szczegółowych zaleceń co do samych praktyk postnych, istotne natomiast wydaje się ideowe związanie zachowywania postu z jednoczesną praktyką sprawiedliwości i miłości przy jednoczesnym odrzuceniu rytualizmu i moralnego legalizmu.

W *Pasterzu Hermasa*, chrześcijańskiej apokalipsie powstałej ok. 140-150 roku w rzymskich kręgach charyzmatycznych, spotykamy fragmentaryczny opis kolejnych praktyk postnych. Autor zalecał poszczenie w ramach modlitwy błagalnej²² oraz post przed otrzymaniem objawienia²³.

głodnego' praktykującego głodowanie jako wyraz oddania się Bogu bądź przebłagania Boga za zło czy prośby o pomyślność. Terminologia ta dzięki stosowaniu Septuaginty przez Kościół pierwszych trzech wieków stała się z czasem terminologią kościelną opisującą post. Więcej na ten temat w opracowaniu: B. Zbroja, *Post w Biblii*, „Polonia Sacra” 8/52 (2001) s. 441-448.

²⁰ Por. Herr, *Fasting and Fast Days*, s. 1193: „Ordinary fast days lasted for the duration of the daylight hours; the important fasts were a full 24 hours”; M. Bendowska – Z. Borzmińska, *Posty*, w: *Słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*, t. 2, red. Z. Borzmińska – R. Żebrowski, Warszawa 2003, s. 344-345.

²¹ Por. *Epistula Barnabae* III 1-6, ed. K. Wengst, SU 2, Darmstadt 1998, s. 142.144, tł. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, s. 180-181.

²² Por. Hermas, *Pastor* 18, 6: „[...] I nocą ujrzałem w widzeniu ową sędziwą niewiastę, która mi powiedziała: «Każda prośba wymaga pokory. Zaczynaj więc pościć, a otrzymasz to, o co prosisz Pana (νήστευσον οὖν καὶ λήμψη ὁ αἰτεῖς παρὰ τοῦ κυρίου)»” (ed. U.H. Körtner – M. Leutzsch, SU 3, Darmstadt 1998, s. 178, 180, tł. A. Świderkówna, BOK 10, s. 224).

²³ Por. Hermas, *Pastor* VI 2: „Po piętnastu dniach postu (Μετὰ δὲ δέκα καὶ πέντε ἡμέρας νηστεύσαντός μου) i wielu modlitw do Pana został mi objawiony sens tego tekstu”. SU 3, s. 154; BOK 10, s. 214; Hermas, *Pastor* IX 1-2: „Oto jakie miałem widzenie, bracia. Pościłem wiele razy (νηστεύσας πολλάκις) i prosiłem Pana, aby udzielił mi tego objawienia, które mi obiecał ukazać za pośrednictwem owej sędziwej niewiasty. A tejsze

Warunkiem postu pięknego i doskonałego jest zachowywanie Bożych przykazań, wystrzeganie się złych słów i pragnień oraz oczyszczenie serca ze światowych próżności²⁴. Źródłem biblijnym dla takiej postawy postnej i wskazaniem na powiązanie skuteczności postu przed Bogiem ze sprawiedliwością i miłosierdziem poszczącego jest oczywiście tekst Iz 58,4-12. Nowością w praktyce chrześcijańskiego poszczenia natomiast był post o chlebie i wodzie (dotychczas poszczono w chrześcijaństwie tak jak w religii żydowskiej – bez jedzenia i picia). Post taki miał łączyć się z udzielaniem jałmużny, której wielkość obliczano na podstawie ilości pieniędzy, jakie należało by wydać na jedzenie w danym dniu, a jakie zaoszczędza się dzięki praktyce postu. Post winien też łączyć się z postawą pokory, przez co jest on miły Bogu. Hermas ponadto warunkował skuteczność modlitwy prośby zachowywaniem postu. Zachęcał też do poszczenia nie tylko indywidualnego, ale wraz z dziećmi i z całym domem²⁵.

Przygotowanie do objawienia przez modlitwę, błaganie poprzez poszczenie, pokutę i uniżenie ma swe źródło biblijne w Dn 9,3. W żydowskiej apokalipcie apokryficznej natomiast znajdujemy analogiczne powiązanie objawień z czasem po zakończeniu postu. W *Czwartej Księdze Ezdrasza* (ok. 100 rok) Ezdrasz posłuszny aniołowi Urielowi pościł i otrzymał pięć wstępnych wizji po poście siedmiodniowym i ostateczną szóstą wizję po poście trzydniowym²⁶; w *Apokalipsie Barucha syryjskiej* (pierwsze dekady

samej nocy ujrzałem tę niewiastę i rzekła mi ona [...]” (SU 3, s. 160, tł. A. Świderkówna, BOK 10, s. 216; por. Dn 9,3).

²⁴ Por. Hermas, *Pastor* 56, 5-6: „Twój post (ἡ νηστεία), mówi, jeśli tylko zachowasz przykazania Pana, będzie bardzo piękny. Oto jak ma wyglądać ten post (τὴν νηστείαν), którego powinienes przestrzegać. Przede wszystkim unikaj każdego złego słowa, każdego złego pożądanego i oczyść serce swoje z wszystkich marności tego świata. Jeśli tego chcesz przestrzegać, post twój będzie doskonały (ἔσται αὐτὴ ἡ νηστεία τελεία)” (SU 3, s. 258, tł. A. Świderkówna, BOK 10, s. 254).

²⁵ Por. Hermas, *Pastor* 56, 7-9: „A oto jak masz postępować: kiedy spełnisz to, co właśnie zapisałeś, w ów dzień, w którym pościsz (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἣ νηστεύεις μηδὲν), nie weźmiesz do ust niczego prócz chleba i wody (γεύσῃ εἰ μὴ ἄρτον καὶ ὕδωρ), obliczysz natomiast, ile byś wydał dnia tego na swoje jedzenie. I sumę tę dasz jakiejś wdowie albo sierocie albo ubogiemu. W taki właśnie sposób uniżysz się, a ten, kto dzięki temu uniżeniu się nasyci, będzie modlił się za ciebie do Pana. Jeśli więc post taki zachowasz, post zostanie ci zapisany, a służba w ten sposób pełniona będzie piękna, radosna i miła w oczach Pana (por. Koh 35,9; Iz 56,7; Mt 5,24; Flp 4,18; 1P 2,5). Tych oto zaleceń przestrzegaj wraz z twymi dziećmi i całym twoim domem, a przestrzegając będziesz szczęśliwy. I wszyscy, którzy je usłyszą i zachowają będą szczęśliwi, a o cokolwiek Pana poproszą, na pewno otrzymają” (tł. A. Świderkówna, BOK 10, s. 254).

²⁶ Por. *Liber Quartus Esdrae* 5, 19-21: „Powiedziałem mu [tj. aniołowi Urielowi]: «Idź ode mnie i nie przystępuj do mnie przez siedem dni, a wtedy przyjdiesz do mnie».

I wieku) post przez 28 dni (siedem dni postu cztery razy) skutkowało otrzymaniem końcowego objawienia²⁷. W praktyce postów prywatnych po 100 roku zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie zwiększa się liczba dni postnych. Wydaje się, że posty wielodniowe praktykowali wizjonerzy i były one wskazane przez aniołów dialogujących z wizjonerami obu religii. Hermas wszystkim chrześcijanom zalecał natomiast posty jednodniowe (por. *Pasterz* 56, 7: „w ów dzień, w którym pościsz”). Co ciekawe, apokaliptyczna tradycja żydowska wydaje się zachowywać post bez jedzenia i picia (Ezdrasz je kwiaty polne i zioła, a Baruch nie je i nie pożąda żadnego jedzenia). Hermas natomiast w swej chrześcijańskiej apokalipsie ewidentnie wprowadził post o chlebie i wodzie, zalecając go nie tylko pojedynczym wizjonerom, ale także całym rodzinom.

Usłyszawszy moje słowa, odstępiał ode mnie. A ja przez siedem dni pościłem jęcząc i płacząc, jak mi polecił anioł Uriel. Po siedmiu dniach myśli mojego serca znowu stały mi się bardzo uprzykrzone” (ed. B. Violet, GCS 18, Leipzig 1910, s. 58-60, tł. S. Mędała, *Apokryfy Starego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblijna 13, Warszawa 2000, s. 379); *Liber Quartus Esdrae* 6, 35: „Potem znowu płakałem i jeszcze pościłem przez siedem dni, aby dopełnić trzech tygodni, które zostały mi naznaczone” (GCS 18, s. 112, tł. S. Mędała, *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 382); *Liber Quartus Esdrae* 9, 26-27: „Wyruszyłem więc, jak anioł mi polecił, na pole, które się zwie Ardat, usiadłem tam wśród kwiatów i jadłem z trwa pola, a to pożywienie było dla mnie wystarczające. Po siedmiu dniach, gdy położyłem się na sianie, moje serce znowu trwożyło się jak poprzednio” (GCS 18, s. 272, tł. S. Mędała, *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 393); *IV Księga Ezdrasza* 10, 60-61, 1: „I spałem owej nocy, jak również następnej, jak mi polecił. Podczas drugiej nocy miałem sen” (GCS 18, s. 316, tł. S. Mędała, *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 396); *Liber Quartus Esdrae* 12, 51-53, 1: „Ja zaś siedziałem na polu przez siedem dni, jak anioł mi polecił, i jadłem tylko z kwiatów pola; w owych dniach moim pokarmem były zioła. A po siedmiu dniach miałem w nocy sen” (GCS 18, s. 366, tł. S. Mędała, *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 399-400); *Liber Quartus Esdrae* 13, 58-60, 1: „[...] I przebywałem tam przez trzy dni. A trzeciego dnia, gdy siedziałem pod dębem, oto z krzaka przemówił do mnie głos [...]” (GCS 18, s. 402, tł. S. Mędała, *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 402).

²⁷ Por. *Apocalipsis siriaco de Baruch* 9, 2: „Rozdzieraliśmy nasze szaty, płakaliśmy, smuciliśmy się i pościliśmy siedem dni” (ed. B. Violet, GCS 32, Leipzig 1924, s. 212, tł. J. Woźniak, *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 409); *Apocalipsis siriaco de Baruch* 12, 5: „Gdy to powiedziałem, pościłem siedem dni” (GCS 32, s. 220, tł. J. Woźniak, *Apokryfy Starego Testamentu*, s. 411); *Apocalipsis siriaco de Baruch* 21, 1: „Odszedłem stamtąd i usiadłem na brzegu Cedronu w ziemskiej jaskini i tam uświęciłem swoją duszę. Chleba nie jadłem ani nie pragnąłem, wody nie piłem ani nie pożądałem i byłem tam aż do siódmego dnia, jak mi rozkazał”. *Apokryfy Starego Testamentu*, tł. J. Woźniak, s. 414; *Apocalipsis siriaco de Baruch* 47, 2: „I przyszedłem na to miejsce, gdzie rozmawiano ze mną, usiadłem tam i pościłem przez siedem dni”. *Apokryfy Starego Testamentu*, tł. J. Woźniak, s. 422.

2. Pisarze greccy i łacińscy II i III wieku o praktyce postu

W tekstach pisarzy kościelnych okresu przełomu II i III wieku odnajdujemy również kilka istotnych wskazań dotyczących ówczesnych praktyk postnych. Pisma, które zawierają owe zalecenia, różnią się jednak od tekstów chrześcijańskich okresu poapostolskiego swą formą. Autorzy kościelni II i III wieku byli wykształceni w greckiej tradycji literackiej, a częściowo na ich ukształtowanie miała także wpływ filozofia helleńska. Obie te tendencje są widoczne w analizowanych tekstach, co nie pozostaje bez wpływu na sam przekaz treści. Klemens Aleksandryjski, mówiąc o poście, wykorzystywał formę protreptyku i odwoływał się nie tylko do wcielonego Słowa Bożego, ale i do znanych sobie filozofów greckich. Orygenes swe przemyślenia o poście zawarł w alegorycznych komentarzach do Pisma. W tekstach łacińskich II i III wieku, jakie zawierają wzmianki o poście, dodatkowo można zaobserwować odwołanie się do roli autorytetu apostołów i normy prawa (*Tradycja apostołska*) oraz do prywatnych objawień (tu: montanistycznych) i do polemiki jako formy (Tertulian, *O poście przeciw psychikom*).

Klemens Aleksandryjski (150-ok. 212) w swoich tekstach nie podał opisu postu, ale znajdujemy tam pierwsze, jak się wydaje, opisy ascetycznej diety chrześcijańskiej. Diety te stanowią istotną część szerszego dążenia do doskonałości moralnej, które nie koncentruje się na rygoryzmie ascetycznym, ale sens nadaje mu pozostawanie w harmonii z Bogiem i ze światem²⁸. Osiągnięcie takiego celu wymaga „wstrzemięźliwości (ἐγκράτεια)”²⁹ i życia według powściągliwości uzyskanej z łaski Bożej (τὴν ἐγκράτειαν ταύτην ἢ χάριτι τοῦ Θεοῦ)³⁰, w którym człowiek kieruje się miłością Boga (δι' ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν Κύριον)³¹. Pragmatyczną

²⁸ Por. H.-I. Marrou, *Introduction Générale*, w: Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue. Livre I*, SCh 70, Paris 1983, s. 57-61.

²⁹ Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 1, 4, 1: „wstrzemięźliwość jest lekceważeniem ciała w imię zgody z Bogiem” (PG 8, 1103, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych*, PAX 33/1, Warszawa 1994, s. 231).

³⁰ Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 7, 57, 1: „Ludzka powściągliwość, której, moim zdaniem nauczają filozofowie helleńscy, głosi zasadę walki z namiętnościami i nieulegania im w postępowaniu, natomiast przez nas głoszona powściągliwość wymaga w ogóle wyrzeczenia się pożądań, to znaczy nie tego, aby panować nad namiętnościami, lecz aby nie dopuścić do ich powstania. Takiej zaś powściągliwości nie można uzyskać inaczej, jak z łaski Boga” (PG 8, 1161, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, PAX 33/1, s. 261). Por. T. Klibengajtis, *Powściągliwość (enkráteia) w Stromatach Klemensa z Aleksandrii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 37/1 (1999) s. 53-86.

³¹ Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 7, 59, 4: „A jeśli chodzi o nas samych, to wysoko cenimy powściągliwość, a to ze względu na naszą miłość do Pana i ze względu na samo piękno moralne, w ten sposób oddając cześć przybytkowi Ducha” (PG 8,

w duchu chrześcijańskim była zatem wskazówka Klemensa: „Nam zaś Wychowawca przykazał jeść, by żyć. Pożywienie nie jest dla nas zajęciem, a jego przyjemność celem. Przyjmuje się je dla przetrwania zalecanego przez Wychowawcę w celu podtrzymania gatunku”. Jak zauważają badacze, myśl tę Klemens zaczerpnął od rzymskiego stoika Gajusza Musoniusza Rufusa³². Klemens za Musoniuszem bardziej niż post czy specjalne diety ówczesnych atletów zalecał również proste, niewybredne posiłki służące życiu i należytej kondycji ciała³³. Prostota w wyborze pokarmów i ich przyjmowaniu zwalcza obżarstwo i łakomstwo, czyli sprowadzanie życia jedynie do funkcji cielesnych, co wiedzie do zguby³⁴. Dlatego powinno się unikać pokarmów wzbudzających żądze oraz nadmiaru pokarmów³⁵. Bardziej niż staranie się o wystawność uczty chrześcijanin winien dbać na znak łączności i wspałałomyślniej życzliwości wierzących o przygotowanie posiłku z miłością, lekkich i strawnych³⁶, małych i koniecznych³⁷. Sięgając po posiłki, należy unikać wszelkiego prostactwa i nieopanowania, jeść, zachowując czystość rąk czy brody, zachowywać miłą twarz, nie przełykać głośno, nie mówić z pełnymi ustami, nie jeść i pić jednocześnie³⁸.

1164, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, PAX 33/1, s. 262-263; por. 1Kor 3,16). Więcej na ten temat, zob. P. Szczur, *Aretologia agapetyczna Klemensa Aleksandryjskiego w zarysie*, „Roczniki Teologiczne” 48/4 (2001) s. 5-35; B. Zgraja, *Klemensa Aleksandryjskiego koncepcja ἀρετή (cnoty)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 29 (2009) s. 211-227.

³² Zob. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 1, 1, ed. C. Mondésert, SCh 108, Paris 1991, s. 12, tł. M. Szarmach, Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012, s. 83. Por. C. Musonii Rufi Reliquiae, red. O. Hense, Leipzig 1990, s. 102. Klemens najprawdopodobniej zapożyczył ów cytat z diatryby Musoniusza, który z kolei przypisywał ją Sokratesowi. Inni autorzy natomiast przypisywali tę formułę Diogenesowi Leartesowi.

³³ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 1, 2, SCh 108, 12, tł. M. Szarmach, s. 83-84; por. C. Musonii Rufi Reliquiae, ed. O. Hense, s. 105.

³⁴ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 1, 3-4, SCh 108, s. 14-18, tł. M. Szarmach, s. 84-85.

³⁵ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 1, 14, SCh 108, s. 34-38, tł. M. Szarmach, s. 91-92.

³⁶ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 1, 6-7, SCh 108, s. 20-22, tł. M. Szarmach, s. 86-87. Zob. M. Szarmach, *Stosunek pierwszych chrześcijan do uczy (Klemens Aleksandryjski, Paidagos II)*, „Meander” 3/4 (1994) s. 111-120.

³⁷ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 1, 10, SCh 108, s. 28-30, tł. M. Szarmach, s. 88.

³⁸ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 1, 12, SCh 108, s. 32, tł. M. Szarmach, s. 90-91.

Klemens zalecał nie jeść dziczyzny, gdyż według niego zaciemniała duszę, lecz kto ją spożywa, nie grzeszy, byle czynił to z umiarkowaniem³⁹. Wskazane w diecie (za Platonem albo za Musoniuszem Rufusem) są natomiast „cebula, oliwki, niektóre warzywa, mleko, ser, dojrzałe owoce i gotowane potrawy, jednak bez sosów”, należy jednak zrezygnować „z pieczonego i gotowanego mięsa”⁴⁰. Klemens powtarzał za tradycją platońską iż można jeść suszone owoce i miodowe wypieki⁴¹, a za przykładem Jezusa można też spożywać pieczone ryby (por. Łk 24,41-44). Klemens podawał jako własną stoicką zasadę spożywania posiłków prostych: „najbardziej odpowiednie są te pokarmy, które można spożywać zaraz, bez używania ognia, a dalej, jak powiedziałem, te proste”⁴². Jeśli Żydom prawo religijne zalecało prostotę w przyjmowaniu posiłków oraz zakazywało spożywania zwierząt, które nie są parzystokopytne i nie przeżuwają, oraz tych zwierząt morskich, które nie mają łusek (por. Kpł 11), to chrześcijanom Logos zaleca przyjmowanie pożywienia, ale w sposób ograniczony przez samokontrolę (*Pedagog* II 1, 16: „Naturalne apetyty należy ograniczać samokontrolą”)⁴³. Zalecanym napojem, jako „zdrowy i naturalny”, jest woda⁴⁴. Wino, jeśli pite, powinno być zmieszane z wodą (ta w większej ilości niż wino). Normą spożywania wina jest dla Klemensa sentencja z Prz 23,33: „Nie pijcie wina aż do upicia się”⁴⁵. Wino w nadmiarze prowadzi bowiem do upicia się⁴⁶ czy do rozwiązłości

³⁹ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 1, 11, Sch 108, s. 30, tł. M. Szarmach, s. 89. Klemens przypisywał w tym paragrafie Pitagorasowi i jego uczniom twierdzenie o niejedzeniu mięsa i niepicciu wina, ale w ich tekstach nie znajdujemy tak kategorycznych stwierdzeń. Sam Pitagoras zabraniał jedynie spożywania niektórych mięs. Więcej na ten temat, zob. J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la porte majeure*, Paris 1927, s. 234-236.

⁴⁰ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 1, 15, Sch 108, s. 38, tł. M. Szarmach, s. 92. Por. Platon, *Państwo* II 372C; *C. Musonii Rufi Reliquiae* XVIII A, ed. O. Hense, s. 95. Zobacz także: K. Łapiński, *Askesis w rozważaniach Musoniusza Rufusa*, „Przegląd filozoficzno-literacki” 37 (2013) s. 495-505.

⁴¹ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 1, 15, Sch 108, s. 38, tł. M. Szarmach, s. 92. Zob. Platon, *Państwo* II 372C; Plutarch, *Quaestiones Convivales* IV 664A.

⁴² Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 1, 15, Sch 108, s. 38, tł. M. Szarmach, s. 92. Zob. *C. Musonii Rufi Reliquiae* XVIII A, ed. O. Hense, s. 95.

⁴³ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 1, 16-17, Sch 108, s. 40-44, tł. M. Szarmach, s. 92-93.

⁴⁴ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 2, 19, Sch 108, s. 46, tł. M. Szarmach, s. 95.

⁴⁵ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 2, 28, Sch 108, s. 62, tł. M. Szarmach, s. 99.

⁴⁶ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 2, 24, Sch 108, s. 54, tł. M. Szarmach, s. 97.

(za Ef 5,18)⁴⁷, dlatego ma być spożywane w sposób rozumny, kontrolowany⁴⁸ i umiarkowany⁴⁹.

Klemens Aleksandryjski, formułując swe opinie dotyczące chrześcijańskiej diety, starał się dokonać syntezy myśli ewangelicznej z praktyczną moralnością późnego stoicyzmu epoki imperialnej, korzystając zasadniczo z dietetycznych wskazań Musoniusza Rufusa. Realizacja cnoty w jedzeniu polegała zatem zdaniem Klemensa na kierowaniu się rozumnością, samokontrolą i umiarkowaniem, ale na wzór Logosu. Zalecenie spożywania posiłków wegetariańskich natomiast jest u Klemensa wyraźnie pochodzenia filozoficznego (zapożyczenia stoickie i platońskie).

Orygenes (185-254) wpisał post religijny w swoją koncepcję samokontroli (czyli bojaźni Bożej łączonej również z czystością, nocnymi czuwaniem, śpiewaniem hymnów i cierpliwością wobec chorych)⁵⁰, co wraz z praktykowaniem cnót stanowi doczesne środki w procesie naśladowania Chrystusa i nawracania do Boga⁵¹. Mówiąc o diecie, pisarz aleksandryjski podkreślał jej różnorodność i odpowiedniość. Orygenes dostrzegał wielość pokarmów stworzonych przez Boga i przystosowanych do różnorodnych ludzkich potrzeb oraz odpowiednich dla różnych gatunków zwierząt. Wyróżniał zasadniczo trzy typy pokarmów: pokarm ludzi zdrowych (posilny pokarm, ludziom tym wydaje się, że mogą jeść wszystko), pokarm ludzi chorych i słabych (ze względu na słabość ludzie ci nie przyjmują posilnego pokarmu i zadowalają się jarzynami), pokarm małych dzieci (właściwe jest dla nich mleko). Zasadę diety ludzkiej stanowiła jej praktyczna odpowiedniość: „Tak więc każdy, zależnie od wieku, sił i stanu zdrowia, szuka pokarmu odpowiedniego dla siebie i pasującego do jego sił”⁵². Podobnie właściwą miarą odżywiania się była proporcjonalność pokarmu dostosowana do wieku człowieka, czyli inna

⁴⁷ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 2, 29, SCH 108, s. 62, tł. M. Szarmach, s. 100.

⁴⁸ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 2, 25, SCH 108, s. 56, tł. M. Szarmach, s. 98.

⁴⁹ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 2, 31, SCH 108, s. 68, tł. M. Szarmach, s. 101.

⁵⁰ Por. Origenes, *Expositio in Proverbia*, PG 18, 196B.

⁵¹ Por. Origenes, *In Numeros homiliae* 27, 1, ed. L. Doutreleau, SCH 461, Paris, 2001, s. 270-278, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, ŻMT 76, Kraków 2016, s. 293-295. Więcej na temat duchowości Orygenesesa, zob. M. Szram, *Chrystus jako uosobienie cnót według Orygenesesa*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, s. 57-75; E. Stanuła, *Życie duchowe w ujęciu Orygenesesa (wstęp)*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, ŻMT 76, Kraków 2016, s. 9-32.

⁵² Origenes, *In Numeros homiliae* 27, 1, SCH 461, s. 270, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 76, s. 293.

dla dziecka, a inna dla osoby dorosłej⁵³. Innym ograniczeniem dotyczącym jedzenia jest zakaz spożywania pokarmu z podszeptu zła, nie dla obżarstwa, bałwochwalstwa czy przyjemności, ale dla utrzymania zdrowia i zachowania sił fizycznych⁵⁴.

Post religijny ma zdaniem Orygenesu znaczenie zarówno jako akt wstrzymywania się od pokarmów, ale także przenośnie jako wstrzymywanie się od wszelkiego grzechu, zła, rozwiązłości, złych słów i myśli, przewrotnej nauki czy zwodniczej filozofii, które mogą odwieść od prawdy⁵⁵. Orygenes, w myśl 1Tm 4,3-4⁵⁶, odrzucał natomiast faryzejskie czy gnostyckie rozumienie postu⁵⁷. Polemizując z Celsusem, Orygenes stwierdzał, w myśl Rz 14,21, Rz 14,14 i 1Kor 8,13, że objawienie Boże jedynie „radzi nie spożywać mięsa czy pić wina w trosce o bezpieczeństwo i czystość życia ludzkiego”, ale Jezus uznał, że nie ma pokarmów rytualnie nieczystych, lecz wszystkie pokarmy są dozwolone do spożycia (por. Mt 15,10-20)⁵⁸. Odwołując się do Mt 9,15⁵⁹, Orygenes uznał, że dla ludzi wierzących w Chrystusa post paradoksalnie nie ma większego znaczenia, bo wierzący ciągle doświadczają obecności Chrystusa – „Niechaj więc poszczą ci, którzy utracili Oblubieńca, my zaś, mając Oblubieńca ze sobą, nie możemy pościć”⁶⁰. Post jest jednak

⁵³ Por. Origenes, *In Ieremiam homiliae graecae* 12, 10: „Dla każdej istoty żywej określona ilość pokarmu jest «mała» w zestawieniu z jego budową, a znowu inna ilość pokarmu jest «duża» – znowu w zestawieniu z jego organizmem. Tak samo to, co jest małe dla człowieka, może być duże dla innej istoty żywej. Na przykład to, co jest małe dla mężczyzny, jest duże dla dziecka” (tł. S. Kalinkowski, PSP 30, Warszawa 1983, s. 106).

⁵⁴ Por. Origenes, *Contra Celsum* 8, 30, ed. M. Borret, SCh 150, Paris 1969, s. 238-240, tł. S. Kalinkowski, *Przeciw Celsusowi*, PSP 17bis, Warszawa 1986, s. 398-399.

⁵⁵ Por. Origenes, *In Leviticum homiliae* 10, 2, ed. M. Borret, SCh 287, Paris 1981, s. 137-140, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, ŻMT 69, Kraków 2013, s. 161-162.

⁵⁶ 1Tm 3,4: „Zabraniają oni wchodzić w związki małżeńskie, [nakazują] powstrzymać się od pokarmów, które Bóg stworzył, aby je przyjmowali z dziękczynieniem wierzący i ci, którzy poznali prawdę. Ponieważ wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre, i niczego, co jest spożywane z dziękczynieniem, nie należy odrzucać” (Biblia Tysiąclecia).

⁵⁷ Por. Origenes, *In Leviticum homiliae* 10, 2, SCh 287, s. 138-140, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 69, s. 162.

⁵⁸ Por. Origenes, *Contra Celsum* 8, 28-29, SCh 150, s. 234-236, tł. S. Kalinkowski, PSP 17bis, s. 397-398.

⁵⁹ Mt 9,15: „Jezus im rzekł: «Czy goście weselni mogą się smucić, dopóki pan młody jest z nimi? Lecz przyjdzie czas, kiedy zabiorą im pana młodego, a wtedy będą pościć»” (Biblia Tysiąclecia).

⁶⁰ Origenes, *In Leviticum homiliae* 10, 2, SCh 287, s. 138, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 69, s. 162.

dopuszczony przez Aleksandryczyka jako jedna z praktyk ascezy chrześcijańskiej, gdyż wyrabia on postawę wstrzemięźliwości. Post pokarmowy, polegający na powstrzymywaniu się od jedzenia i picia, był zalecany chrześcijanom podczas Wielkiego Postu (brak jednak precyzacji, ile ten post miał trwać, wydaje się, że podobnie jak w Kościele Rzymu w III wieku byłyby to dwa dni przed Wielkanocą), a w tygodniu – w środy i piątki (wydaje się, że jest to pierwsze świadectwo o tym poście po *Didache*). Chrześcijańskie poszczenie, które prowadzi wierzącego do zajmowania się Pismami, do uzyskania wiedzy i mądrości oraz, co najważniejsze, do ukształtowania postawy powściągliwości „dla królestwa niebieskiego” (por. Mt 19,12) polega zdaniem Aleksandryczyka na wstrzemięźliwości (czyli „powściągliwości brzucha i gardła” i odcinania się „od nadmiaru pokarmów”), a nie na zabobonnym przestrzeganiu przepisów prawnych⁶¹. Orygenes przypomina też jako „apostolski” post postulowany przez Hermasa, którego zasadą jest: „Błogosławiony, kto pości także i po to, aby nakarmić ubogiego”⁶².

Orygenes, komentując Mt 9,15, wskazywał, że praktyka postu dla wierzących w Chrystusa, czyli tych, którzy są z Oblubieńcem, jest co najmniej względna. Zaznaczał też, że Jezus dopuścił do spożycia wszystkie pokarmy (Mt 15,1-20). Post religijny jest jednak dozwolony jako jeden z wielu środków samokontroli. Post ten polega na wstrzemięźliwości od pokarmów (powściągliwości od jedzenia, wystrzegania się nadmiaru), to także post socjalny podejmowany w celu nakarmienia ubogiego tym, co się zaoszczędzi podczas postu. Miarą postu jest jego praktyczna odpowiedniość i proporcjonalność – dla każdego człowieka indywidualnie. Uogólniając, dla Orygenesusa post to wstrzymywanie się od wszelkiego zła i grzechu.

W tekście łacińskiej *Tradycji apostolskiej*, będącej kompilacją kilku wcześniejszych tekstów (autorstwa najprawdopodobniej Josiposa)⁶³, od-

⁶¹ Por. Origenes, *In Leviticum homiliae* 10, 2: „Nie mówię tego jednak po to, abyśmy rozluźniali cugle chrześcijańskiej wstrzemięźliwości; mamy bowiem dni Wielkiego Postu, poświęcone na poszczenie, mamy środę i piątek, kiedy uroczyste pościmy. Chrześcijanin zatem może pościć swobodnie o każdym czasie – nie przez zabobonne przestrzeganie przepisów, lecz mocą wstrzemięźliwości. Bo jak zachowana w nich może zostać doskonała czystość, jeśli nie opiera się na surowych filarach wstrzemięźliwości? Jak zajmują się Pismami, jak zabiegają o wiedzę i mądrość? Czy nie przez powściągliwość brzucha i gardła? W jaki sposób ktoś «trzebi samego siebie dla królestwa niebieskiego» (por. Mt 19,12), jeśli nie odcina nadmiaru pokarmów, jeśli nie korzysta z usług wstrzemięźliwości? Chrześcijanie zatem taki mają motyw zachowywania postu” (tł. S. Kalinkowski, *ŻMT* 69, s. 162).

⁶² Origenes, *In Leviticum homiliae* 10, 2, SCh 287, 138, tł. S. Kalinkowski, *ŻMT* 69, s. 162. Por. Hermas, *Pastor* 56, 7-9.

⁶³ Por. H. Pietras, *Pośmiertna kariera św. Hipolita*, VoxP 32-33 (1997) s. 61-75.

najdujemy kilka wzmianek o poście. Traktują one zarówno o poście liturgicznym, jak i prywatnym. W kontekście liturgii chrzcielnej pojawia się zalecenie, aby przyjmujący chrzest pościli w piątek („wigilię soboty”)⁶⁴. Pojawia się także nakaz dwudniowego postu przed Wielkanocą (czwartek i piątek), aby chrześcijanie nic nie spożywali aż do komunii, kobiety brzemiennie lub chorzy natomiast mogli ten post zachowywać w sobotę przed Paschą, przyjmując „jedynie chleb i wodę”. Podróżujący po morzu albo ci, którzy z jakiegoś powodu zapomnieli o dniu Paschy i go pominęli, powinni pościć zastępczo „za przeszły dzień po Pięćdziesiątnicy”⁶⁵. Jeśli chodzi o wytyczne do prywatnego poszczenia, to zdaniem kompilatora powinni pościć praktycznie wszyscy chrześcijanie, z częstotliwością zależną od przynależności do danej grupy (wdowy i dziewice – „często”, kapłani i świeccy – „kiedy pragną”, biskup „może pościć tylko (w ten dzień), kiedy będzie pościł cały lud”)⁶⁶. Kompilator jedynie zebrał wcześniejsze tradycje prawno-liturgiczne dotyczące także postu, nie podał jednak jego uzasadnienia teologicznego. Normy miały zatem obowiązywać, bo domniemywano ich apostołskie pochodzenie. Co ciekawe, jeśli przyjmie się, że kompilacja powstała w drugiej połowie III wieku (niektórzy sugerują nawet, że był to początek IV wieku), to dziwi brak w tym tekście wzmianek o tradycji prywatnego poszczenia w środy. Widocznie w kontekście rzymskim taki post nie był jeszcze wtedy znany.

Pierwszym traktatem chrześcijańskim w całości poświęconym zagadnieniu postu jest dzieło Tertuliana już z jego okresu montanistycznego, tj. na-

⁶⁴ *Traditio apostolica* 19 [20]: „Gotujący się do chrztu niech poszczą (ieiunent, νηστεύειν) w wigilię soboty (in parasceve sabbati, παρασκευή σάββατον), a w sobotę niech zbiorą się w jedno miejsce według wskazania biskupa”. *Traditio apostolica*, ed. W. v Geerlings, FCh 1, Freiburg im Breisgau 1991, s. 254, tł. H. Paprocki, *Tradycja Apostolska*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14/1 (1976) s. 158.

⁶⁵ *Traditio apostolica* 33: „Niech nikt przed Paschą nie spożywa nic aż do Komunii. Kto tak nie postępuje, jego post się nie obroni. Kobieta brzemienna lub chory, który nie może pościć dwa dni, niech pości z konieczności w sobotę, zadawalając się jedynie chlebem i wodą. Jeśli ktoś natomiast będąc na morzu lub z innej konieczności nie zna dnia (Paschy), to dowiedziawszy się o tym, niech pości za przeszły dzień po Pięćdziesiątnicy. Pascha bowiem którą świętujemy nie jest symbolem. Obraz już przeszedł i dlatego post przenosi się na drugi miesiąc i kto powinien pościć, niech uczyni to rzeczywiście” (FCh 1, s. 290, tł. H. Paprocki, s. 165).

⁶⁶ *Traditio apostolica* 23: „Wdowy i dziewice niech poszczą często (ieiunent saepe, πολλάκις νηστεύουσιν) i modlą się w kościele. Także kapłani i świeccy niech poszczą, kiedy pragną (tempore quo volunt ieiunent, νηστεύειν). Biskup natomiast może pościć tylko (w ten dzień), kiedy będzie pościł cały lud, bo może się zdarzyć, że ktoś zapragnie przynieść ofiarę do Kościoła, a on (biskup) nie może się od tego wymawiać. Jeżeli bowiem przełamać chleb, winien niezawodnie go spożyć” (FCh 1, s. 272, tł. H. Paprocki, s. 162).

pisany ok. 217 roku traktat *O poście przeciwko psychikom* (*De ieiunio adversus psychicos*). W swej polemice przeciwko katolikom pisarz kartagiński bronił prywatnych objawień Montana, Pryscyllii i Maksymilii dotyczących postu (grzech pierwszych ludzi dokonał się poprzez spożycie jedzenia: Adam – „uległ bruchowi niż Bogu, przytaknął raczej pokarmowi niż przykazaniu, za cenę obżarstwa sprzedał zbawienie”), jedzenie stało się niejako „pierwotną przyczyną śmierci”, stąd głód staje się „remedium/odtrutką” na pierwotną przyczynę grzechu w ludzkiej naturze. Dlatego Bóg chce wstrzemięźliwości ludzi od pokarmów i podoba Mu się taka ludzka wstrzemięźliwość, a jej brak jest grzechem⁶⁷. Tertulian, powołując się na prywatne objawienia Parakleta, wprowadzał zatem swoją koncepcję doskonałości moralnej i nowatorską dyscyplinę dotyczącą postu. Ten programowy rygoryzm miał być w jego przeświadczeniu przywróceniem pełnej doskonałości ludzi duchowych. Jak zauważają polscy badacze montanizmu, np. Emil Stanula⁶⁸ czy Jan Słomka⁶⁹, Tertulian w swym okresie przedmontanistycznym wyprowadzał przepisy regulujące życie chrześcijańskie z reguły wiary, w okresie montanistycznym natomiast – z prywatnych objawień Parakleta.

Montaniści według przyjmowanych przez tę grupę prywatnych objawień – jako postów nakazanych przez Boga⁷⁰ – domagali się od katolików praktyki postu ścisłego nie tylko przed chrześcijańską Paschą, ale także w każdą środę i piątek do późna, tj. do zachodu słońca, czyli dłużej niż do dziewiątej godziny dnia (obecnie godzina 15:00). Te dwa dni zaczęto nazywać „dies stationis” (‘dniami stacyjnymi’). W środy i w piątki katolicy, zgodnie z tekstem Dz 3,1, pościli bowiem krócej, bo tylko do dziewiątej godziny dnia. Na dwa tygodnie przed Wielkanocą natomiast montaniści nakazywali praktykę „kserofagii” („suchych postów”, czyli spożywanie suchych, bezmięsnych pokarmów pozbawionych sosów czy wywarów, bez soczystych owoców czy wina oraz żadnych kąpiei)⁷¹. Katolicy potę-

⁶⁷ Tertullianus, *De ieiunio adversus psychicos* 3, 1-4, PL 2, Parisiis 1844, s. 955-957, tł. E. Stanula, PSP 65, Warszawa 2007, s. 179-180. Tertulian broni montanistycznej kserofagii w *De ieiunio adversus psychicos* 9, 1-9 przykładami biblijnymi abstynencji Daniela, Eliasza, Samuela i Aarona, Pawła i Tymoteusza czy podobnie nowości tzw. dni stacyjnych jako nakazanych i przedłużania postów (*De ieiunio adversus psychicos* 10, 1-13).

⁶⁸ Por. E. Stanula, *Elementy montanistyczne w eklezjologii Tertuliana*, „Studia Theologica Varsaviensia” 9/1 (1971) s. 132.

⁶⁹ Por. J. Słomka, *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Studia Antiquitatis Christianae Series Nova 4, Katowice 2007, s. 150.

⁷⁰ Por. Tertullianus, *De ieiunio adversus psychicos* 13, 2.

⁷¹ Por. Tertullianus, *De ieiunio adversus psychicos* 1, 1: „Zarzucają nam [montaniści], że przestrzegamy własnych postów, że przeciągamy stacje aż do wieczora, że za-

piali praktyki postne montanistów jako bezprawne i nowinkarskie⁷², jako fałszywe i nieobowiązujące, bo pochodzące albo z pseudoproroctw, które nakazywały takie posty, albo z herezji, które są zuchwalstwem wymyślonym przez ludzi⁷³, oraz jako nieumiarkowane w swej formie⁷⁴. Kserofagia jako praktyka wstrzemięźliwości od pewnych pokarmów była również negowana przez katolików, gdyż przypominała wstrzemięźliwość rytualną podejmowaną w kultach Apisa, Izydy, Kybele czy Wielkiej Macierzy⁷⁵. Ówczesi katolicy w opisie Tertuliana praktykowali post na początku III wieku tylko w dni nakazane przez Pismo i Tradycję, tj. w piątki („poście w ciągu tych dni, w których został zabrany Oblubieniec”), w posty stacyjne („stosujecie połowiczne posty stacyjne”, bo tylko do godziny 15:00) oraz posty indywidualne („a każdy z was od czasu do czasu – według własnego widzimisie – żyje o chlebie i wodzie”)⁷⁶, „zgodnie z własną wolą, a nie z nakazu”⁷⁷.

3. Podsumowanie

Praktyka postu religijnego w chrześcijaństwie w pierwszych trzech wiekach wydaje się być uwarunkowana kulturowo. Analizowane teksty pisarzy judeochrześcijańskich, pisane z pobudek duszpasterskich, opisują post chrześcijański w kontekście postów żydowskich. Chrześcijański post indywidualny w środy i piątki był najprawdopodobniej zapożyczeniem z praktyki esseńczyków z Qumran (por. *Didache*) w opozycji do postów indywidualnych faryzeuszy. W tym czasie chrześcijanie pościli analogicznie jak Żydzi, tj. zachowywali post przed Paschą chrześcijańską jako post wielki – od zachodu dnia poprzedniego (czwartku) do zachodu dnia następnego (piątku). W praktykach postnych I wieku postulowano odrzucenie

chowujemy surowe, bez płynów, posty (*xerophagia*), spożywamy pokarm bez mięsa i jakiegokolwiek mięsnego wywaru i soczystych owoców i że w jedzeniu i picu stronimy od wina. Przestrzegamy także wstrzemięźliwość od kąpieli, odpowiednio do suchej diety” (tł. E. Stanuła, PSP 65, s. 177). Por. Tertullianus, *De ieiunio adversus psychicos* 15, 2.

⁷² Por. Tertullianus, *De ieiunio adversus psychicos* 1, 5; 11, 1.

⁷³ Por. Tertullianus, *De ieiunio adversus psychicos* 11, 2.

⁷⁴ Por. Tertullianus, *De ieiunio adversus psychicos* 11, 3; T. Kołosowski, *Chrześcijanin wobec rzeczywistości ziemskiej. Rygorystyczne stanowisko Tertuliana (artykuł wstępny)*, w: Tertulian, *Wybór pism III*, PSP 65, Warszawa 2007, s. 26.

⁷⁵ Por. Tertullianus, *De ieiunio adversus psychicos* 2, 4; 16, 7.

⁷⁶ Tertullianus, *De ieiunio adversus psychicos* 13, 2.

⁷⁷ Tertullianus, *De ieiunio adversus psychicos* 13, 2.

rytualizmu i moralnego legalizmu (por. *List Pseudo-Barnaby*). Żydowska i chrześcijańska tradycja postna I wieku wydają się zbieżne, jeśli chodzi o zwiększanie liczby dni postnych, co było motywowane w obu tradycjach religijnych apokaliptycznymi objawieniami. Można też odnotować charakterystyczną rozbieżność w tradycjach postnych Żydów i chrześcijan I wieku w zachowywaniu postów prywatnych: faryzeusze mogli zachowywać post całodzienny w poniedziałki i czwartki, bez jedzenia i picia od wschodu do zachodu słońca danego dnia, chrześcijanie natomiast mogli praktykować post dzienny w środy i w piątki o chlebie i wodzie, od wschodu słońca do godziny 15:00.

W pedagogicznych tekstach greckojęzycznych chrześcijan aleksandryjskich przełomu II i III wieku odnajdujemy natomiast syntezę praktyki postów opartej na tradycji chrześcijańskiej ze wskazówkami ascetycznymi i dietetycznymi filozofii stoickiej i platońskiej. Wzorem cnót, tu także cnotliwego poszczenia, był Chrystus, wzorce dietetyczne natomiast zostały zapożyczone od stoików i Platona. Zalecenia Klemensa do skromnego i powściągliwego zachowania przy stole, przy spożywaniu skromnych i prostych posiłków czy dań wegetariańskich, są ewidentnie stoickie. Nakazywanie chrześcijanom przyjmowania pożywienia w sposób ograniczony przez samokontrolę zaś stanowiło już u Klemensa czy Orygenesza (wstrzemięźliwość) ideową syntezę myśli ewangelicznej z moralnością praktyczną późnego stoicyzmu rzymskiego. Co ciekawe, autorzy ci wskazywali raczej na wstrzemięźliwość jako postawę i na dietę jako wybór niż na post religijny jako taki. Co więcej, Orygenes sugerował, że chrześcijanie, doświadczając stałej obecności Oblubieńca, nie muszą pościć. Post jako swoiste remedium na grzech znajdujemy w antykatolickiej polemice Tertuliana-montanisty. W montanistycznych praktykach dwutygodniowej kserofagii znajdujemy być może zaczątki dłuższego poszczenia przed chrześcijańską Paschą. Ówczesny Kościół do III wieku włącznie jako „wielki” zachowywał post trwający przez dwa dni bezpośrednio przed Wielkanocą (por. Orygenes czy tzw. *Tradycja apostołska*). Długie, dwutygodniowe suche poszczenie montanistów Kościół III wieku definiował natomiast jako bezprawne, nowinkarskie, fałszywe, nieobowiązujące, pochodzące bądź z fałszywych proroctw, bądź z herezji. Do III wieku włącznie oficjalny post był w Kościele postulowany stosunkowo rzadko (przed chrztem, oraz dwudniowy post przed Paschą). Posty indywidualne były praktykowane w środy i w piątki. Wydaje się, że dłuższe poszczenie było uznawane za przejaw fałszywych objawień bądź herezji.

Fasting Practices in Selected Relations of Greek and Latin Writers of the First and Third century

(summary)

The practice of religious fasting in Christianity in the first three centuries seems to have been culturally conditioned. The Christian individual fasting on Wednesdays and Fridays was most likely a borrowing from the practice of the Essenes of Qumran (see *Didache*), in opposition to the fasting of individual Pharisees. At that time Christians fasted similarly to Jews, i.e. they kept fasting before the Christian Passover – from the sunrise of the previous day (Thursday) to the sunset of the next day (Friday). Jewish and Christian post-first-century tradition seem to coincide in increasing the number of fast-moving days, motivated in both religious traditions by apocalyptic revelations. As for the divergence in the traditions of private and Jewish ages of the first century and Jews, the Pharisaic Jews could keep all days of fast on Mondays and Thursdays without food and drink from sunrise to sunset of those days. On the other hand, Christians could practice fasting on Wednesdays and on Fridays on bread and water, from sunrise to three o'clock. For the Alexandrian Christians of the turn of the second and third century, we find a synthesis of the practice of fast Christian tradition with the ascetic and dietary philosophies of Stoic and Platonic philosophy. True to the virtues, here also virtuous fasting was Christ, while dietary patterns were borrowed from Stoics and Plato. The Alexandrian writers pointed more to temperance as an attitude and diet as a choice than a religious fasting as such. Origen, moreover, suggested that Christians do not have to fast with the Bridegroom. On the other hand, we find fast as a kind of remedy for sin in the anti-Catholic polemics of Tertullian-Montanist. In the Montanistic practices of the two-week *xerophagy*, we may find the beginnings of a longer, two-week fast before the Christian Passover. The Catholic Church up to the third century, named as the Great Fast, kept the post lasting for two days directly before Easter (see Origen or *Apostolic Tradition*). Up to the third century inclusive, the official fasting was postulated relatively rarely in the Church (before baptism and two days before Passover). Individual fasting was practiced on Wednesdays and Fridays. It seems that longer fasting was recognized in the Church until the third century as a manifestation of false revelations or heresies.

Keywords: fasting practices; early Christianity; first-third centuries AD

Praktyki postne w wybranych relacjach pisarzy kościelnych greckich i łacińskich I-III wieku

(streszczenie)

Praktyka postu religijnego w chrześcijaństwie w pierwszych trzech wiekach wydaje się być uwarunkowana kulturowo. Chrześcijański post w środy i piątki był najprawdopodobniej zapożyczeniem z praktyki Eśseńczyków z Qumran (patrz *Didache*) w przeciwieństwie do indywidualnego postu faryzeuszy. W tym czasie chrześcijanie pościli podobnie jak Żydzi, tzn. przed chrześcijańską Paschą od wschodu słońca poprzedniego dnia (czwartek) do zachodu słońca następnego dnia (piątek). Wydaje się, że tradycja żydowska i chrześcijańska

w pierwszym wieku zbiegają się w praktyce zwiększania liczby dni postu, co motywowano w obu tradycjach apokaliptycznymi objawieniami. Jeśli chodzi o rozbieżności w tradycjach postnych, to faryzejscy Żydzi mogli przez cały dzień pościć w poniedziałki i czwartki bez jedzenia i picia od wschodu do zachodu słońca w tych dniach. Z drugiej strony chrześcijanie mogli praktykować post w środy i piątki na chlebie i wodzie, od wschodu do trzeciej. W tekstach chrześcijan aleksandryjskich z przełomu drugiego i trzeciego wieku znajdujemy syntezę praktyki chrześcijańskiej ze zwyczajami ascetycznymi i dietetycznymi filozofii stoickiej i platońskiej. Aleksandryjscy pisarze wskazywali bardziej na umiarkowanie jako cnotę i dietę jako wybór niż na post religijny jako taki. W montanistycznych praktykach dwutygodniowej kserofagii natomiast możemy odnaleźć początek dłuższego, dwutygodniowego postu przed chrześcijańską Paschą. Kościół katolicki aż do trzeciego wieku nazywał „wielkim postem” zwyczaj poszczenia dwa dni bezpośrednio przed Wielkanocą. Do trzeciego wieku włącznie w Kościele formalny post był postulowany stosunkowo rzadko (przed chrztem i dwa dni przed Paschą). Indywidualny post był praktykowany w środy i piątki. Wydaje się też, że dłuższy post był uznawany w Kościele aż do trzeciego wieku jako przejaw fałszywych objawień lub herezji.

Słowa kluczowe: praktyki postne; wczesne chrześcijaństwo; I-III wiek

Bibliografia

Źródła

- Apocalipsis siriaco de Baruch*, ed. B. Violet, GCS 32, Leipzig 1924, s. 203-336, tł. J. Woźniak, *Apokalipsa Barucha syryjska w: Apokryfy Starego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblijna 13, Warszawa 2000, s. 405-442.
- Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, SCh 70; 108; 158, Paris 1983, tł. M. Szarmach, Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata (libri I-IV)*, PG 8, Athens 2000, s. 685-1382, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych (księgi I-IV)*, PAX 33/1, Warszawa 1994.
- Didache*, ed. G. Schöllgen, FCh 1, Freiburg im Breisgau 1991, s. 98-139, tł. A. Świderkówna, *Didache*, BOK 10, Kraków 1998, s. 33-44.
- Epistula Barnabae*, ed. K. Wengst, SU 2, Darmstadt 1998, s. 138-202, tł. A. Świderkówna, *List Barnaby*, BOK 10, Kraków 1998, s. 179-204.
- Hermas, *Pastor*, ed. M. Leutzsch, SU 3, Darmstadt 1998, s. 146-497, tł. A. Świderkówna, Hermas, *Pasterz*, BOK 10, Kraków 1998, s. 205-299.
- La Didaché: instructions des Apôtres*, ed. J.-P. Audet, Paris 1958.
- Le synaxaire arménien de Ter Israel*, ed. G. Bayan – M. De Saxe, Patrologia Orientalis 18, Paris 1910.
- Liber Quartus Esdrae*, ed. B. Violet, GCS 18, Leipzig 1910, tł. S. Mędala, *IV Księga Eze drasza*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, Prymasowska Seria Biblijna 13, Warszawa 2000, s. 372-406.

- Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 150, Paris 1969, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, PSP 17bis, Warszawa 1986.
- Origenes, *In Leviticum homiliae*, ed. M. Borret, SCh 287, Paris 1981, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, ŻMT 69, Kraków 2013.
- Origenes, *In Numeros homiliae*, ed. L. Doutreleau, SCh 461, Paris, 2001, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, ŻMT 76, Kraków 2016.
- Origenes, *In Ieremiam homiliae graecae*, ed. J.-P. Migne, PG 13, 255-514, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, PSP 30, Warszawa 1983, s. 23-211.
- Tertullianus, *De ieiunio adversus psychicos*, PL 2, Parisiis 1844, s. 953-978, tł. E. Stanula, Tertulian, *O poście przeciwko psychikom*, PSP 65, Warszawa 2007, s. 177-196.
- Traditio apostolica*, ed. W. Geerlings, FCh 1, Freiburg im Breisgau 1991, s. 143-313, tł. H. Paprocki, *Tradycja Apostolska*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14/1 (1976) s. 145-169.

Opracowania

- Arbesmann R., *Fasten*, w: *Reallexicon für Antike und Christentum*, t. 7, red. Th. Klauser, Stuttgart 1969, s. 447-493.
- Bendowska M. – Borzmińska Z., *Posty*, w: *Słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*, t. 2, red. Z. Borzmińska – R. Żebrowski, Warszawa 2003, s. 344-345.
- Classification of Fasts*, w: *Encyclopaedia Judaica*, t. 6, red. C. Roth, Jerusalem 1973, s. 1195-1196.
- Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, tł. S. Basista, Kraków 2002.
- Ferguson E., *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids 2009.
- Herr M.D., *Fasting and Fast Days*, w: *Encyclopaedia Judaica*, t. 6, red. C. Roth, Jerusalem 1973, s. 1189-1195.
- Jankowski S., *Praktyka pokutna w Starym Testamencie*, „Seminare” 24 (2007) s. 21-37.
- Jaubert A., *La date de la dernière Cène*, „Revue de l’histoire des religions” 146/2 (1954) s. 140-173.
- Jaubert A., *Le mercredi où Jésus fut livré*, „New Testament Studies” 14 (1967) s. 145-164.
- Kameraz-Kos N., *Święta i obyczaje żydowskie*, Warszawa 2002.
- Klibengajtis T., *Powściągliwość (enkrátēia) w Stromatach Klemensa z Aleksandrii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 37/1 (1999) s. 53-86.
- Kołosowski T., *Chrześcijanin wobec rzeczywistości ziemskiej. Rygorystyczne stanowisko Tertuliana (artykuł wstępny)*, w: Tertulian, *Wybór pism III*, PSP 65, Warszawa 2007, s. 7-30.
- Marrou H.-I., *Introduction Générale*, w: Clément d’Alexandrie, *Le Pédagogue. Livre I*, SCh 70, Paris 1983, s. 7-97.
- Musurillo H., *The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers*, „Traditio” 12 (1956) s. 1-64.

- Pietras H., *Pośmiertna kariera św. Hipolita*, VoxP 32-33 (1997) s. 61-75.
- Pilarczyk K., *Literatura żydowska od epoki biblijnej do haskali. Wprowadzenie religioznawcze, literackie i historyczne*, Kraków 2006.
- Puech E., *Manuskrypty znad Morza Martwego a Nowy Testament. Nowy Mojżesz, czyli o kilku praktykach Prawa*, w: *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel – A. Piwowar, Analecta Biblica Lublinensia 2, Lublin 2009, s. 205-225.
- Rakocy W., *Faryzeusze. Historia – Ewangelie*, Lublin 2002.
- Scarnera A., *Il digiugno cristiano dalle origini al IV secolo. Contributo per una rivalutazione teologica*, Roma 1990.
- Słomka J., *Nowe prorocstwo. Historia i doktryna montanizmu*, Studia Antiquitatis Christianae Series Nova 4, Katowice 2007.
- Stanula E., *Elementy montanistyczne w eklezjologii Tertuliana*, „Studia Theologica Varsoviensia” 9/1 (1971) s. 105-145.
- Stanula E., *Życie duchowe w ujęciu Orygenesesa (wstęp)*, w: *Orygenes, Homilie o Księdze Liczb*, ŻMT 76, Kraków 2016, s. 9-32.
- Szarmach M., *Stosunek pierwszych chrześcijan do uczt (Klemens Aleksandryjski, Paidagogos II)*, „Meander” 3/4 (1994) s. 111-120.
- Szczur P., *Aretologia agapetyczna Klemensa Aleksandryjskiego w zarysie*, „Roczniki Teologiczne” 48/4 (2001) s. 5-35.
- Szram M., *Chrystus jako uosobienie cnót według Orygenesesa*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, s. 57-75.
- Zbroja B., *Post w Biblii*, „Polonia Sacra” 8/52 (2001) s. 441-448.
- Zgraja B., *Klemens Aleksandryjskiego koncepcja ἀρετή (cnoty)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 29 (2009) s. 211-227.

Ks. Leon Nieścior¹

Symbolika namaszczenia głowy i obmycia twarzy przez poszczącego (Mt 6,17) w interpretacji patrystycznej

W Mateuszowej Ewangelii Jezus udziela następujących zaleceń dotyczących postu: „Kiedy pościcie, nie bądźcie posępni jak obłudnicy. Przybierają oni wygląd ponury, aby pokazać ludziom, że poszczą. Zaprawdę, powiadam wam, już odebrali swoją nagrodę. Ty zaś, gdy pościsz, namaść sobie głowę i obmyj twarz, aby nie ludziom pokazać, że pościsz, ale Ojcu twemu, który jest w ukryciu. A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie” (Mt 6,16-18). W wierszu siedemnastym zostaje ujęta postawa poszczącego chrześcijanina w obrazie namaszczenia głowy i obmycia twarzy, w wierszu szesnastym i osiemnastym natomiast postawa ta zostaje opisana przez dwie cechy: pogodę ducha i pokorę.

Przedmiotem naszej analizy jest egzegeza Ojców greckich i łacińskich poświęcona słowom Jezusa w Mt 16,17. Współczesny warsztat, wzbogacony o środki elektroniczne, znacznie ułatwia wgląd, jeśli nie w całość tej egzegezy, to przynajmniej w zdecydowaną jej większość, a zwłaszcza w tę reprezentowaną przez głównych jej przedstawicieli. Egzegeza patrystyczna tego wersetu nie doczekała się szczegółowych badań. Na jej podstawie pragniemy zrekonstruować patrystyczną teologię dotyczącą powyższych wskazań Jezusa na temat postu. Zadanie to wydaje się tym bardziej uzasadnione, że nawet we współczesnej egzegezie, słowa Mt 16,17 są na ogół komentowane dość oględnie, jako polemika z postawą obłudy i ostentacji, bez wchodzenia w jakieś szczególne subtelności. Przekonuje nas o tym przegląd bibliografii biblijnej i lektura kilku współczesnych komentarzy. W naszej kwerendzie natknęliśmy się

¹ Prof. dr hab. Leon Nieścior, pracownik Katedry Teologii Patrystycznej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, e-mail: l.niescior@uksw.edu.pl, ORCID: 0000-0003-4988-9667.

jedynie na jeden artykuł obcojęzyczny i jeden polskojęzyczny poświęcony dokładnie temu wersetowi².

Ojcowie chętnie komentują Jezusowy nakaz namaszczenia głowy i obmycia twarzy (Mt 6,17) w kontekście Jego zachęty do radości i pokory podczas praktyki postu (Mt 6,16-18). Komentatorzy są wrażliwi na bezpośredni kontekst słów Jezusa. Odwołując się do Mt 6,17-18, Orygenes powiada: „Jeśli chcesz pościć, pość po chrześcijańsku”³. Mając duży wpływ na potomnych, Aleksandryczyk upatruje chrześcijański sens postu, jak jeszcze zobaczymy, w wiernym wypełnieniu jego ewangelicznych zaleceń na ten temat.

1. Pokora poszczącego

Nadmieniona powyżej krytyka przez Jezusa w Mt 6,16-18 faryzejskiej ostentacyjności i próżności wymaga osobnego potraktowania. Staje się przedmiotem szczególnej uwagi naszych komentatorów. Zarówno obraz namaszczenia, jak i umycia twarzy wyraża zalecane przez Mistrza ukrywanie dobrych uczynków. W wierszu szesnastym i siedemnastym Jezus wyraźnie przeciwstawia sobie „pokazywanie” postu ludziom i Bogu.

Chromacjusz z Akwilei, jak inni autorzy, wyjaśnia, że w Mt 6,17-18 Jezus zachęca do pokory, aby chrześcijanie nie pościli dla własnej chwały, ale dla Boga. Dalej wskazuje na nieuniknioną alternatywę: „Właściwie, to jeden jest cel – jak się wydaje – postu tak u tego, co z myślą zbożną pości tylko dla Boga, jak i u tego, który poszcząc pragnie się ludziom przypodobać”⁴. Zdaniem kaznodziei ostatecznie nie ma pośrednich postaw: albo człowiek będzie szukał Boga, albo siebie.

Nasi pisarze powtarzają Jezusową zachętę do dyskrecji podczas umartwienia. Celem owych gestów jest to, „abyśmy, jeśli się uda, zakryli dzieło poszczenia, a nawet utrapienia ciała i duszy, pogodą oblicza”⁵. Chrystus „kazał namaścić głowę nie w tym celu, byśmy koniecznie to czynili, lecz byśmy z każdej strony usilnie starali się ukryć ten uczynek”⁶. Zresztą „On

² E. Levine, *The Theology of Fast Day Cosmetics (Mt 6:16-18)*, „Journal of Ritual Studies” 13/1 (1999) s. 1-6; M. Żywica, *Post z „umytą i namaszczoną twarzą” (Mt 6, 16-18)*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 84 (2006) s. 75-78.

³ Origenes, *Homiliae in Psalmos* XVIII 4. Gdzie indziej Aleksandryczyk wskazuje na specyficznie chrześcijańskie dni postu: środę, piątek i wszystkie dni Wielkiego Postu. Por. Origenes, *Homiliae in Leviticum* X 2, PSP 31/2, s. 148.

⁴ Chromatius Aquileiensis, *Sermones* XV 1, PSP 49, s. 160.

⁵ Chromatius Aquileiensis, *Sermones* XV 2, PSP 49, s. 161.

⁶ Joannes Chrysostomus, *In Matthaenum homiliae* XX 1, ŻMT 18, s. 256.

sam potwierdził czynem to, co nakazał słowami: pościł przez czterdzieści dni, pościł w ukryciu (Mt 4,1-2), [...] dokonał tego jako najbardziej ze wszystkich pozbawiony próżności⁷.

Pewne wyobrażenie o takiej postawie daje Piotr Chryzolog, który wyjaśnia, że nie da się dosłownie wypełniać słów Jezusa w Mt 6,17, choć istnieje zwyczaj namaszczenia twarzy. Żeby jednak chrześcijanin nie popadł w obłudę i nie udawał smutku podczas postu, powinien okazywać pogodne usposobienie, na przykład właściwe człowiekowi, który rano, będąc wyśpany, spożywa radośnie śniadanie⁸.

Późniejsi bizantyjscy pisarze dodają kolejne szczegóły takiej postawy. Zdaniem Grzegorza Palamasa (1296-1359) namaścić głowę i obmyć twarz to zrezygnować z pokazywania innym oznak swego umartwienia widocznych na twarzy, jak błądź, suchość skóry czy wrażenie posępnoci i surowości. Tak należy czynić, aby nie zbierać pochwał od ludzi, które mogą obudzić próżność⁹. W kompilatorskim tekście, być może przejętym od wcześniejszego autora, Focjusz (810-891) stwierdza, że ukrywamy umartwienie przez okazywanie na zewnątrz radości i pogody ducha. Jego przykry, uciążliwy i odstręczający charakter przysłaniamy zapalem i radością, sprawiamy wrażenie łatwości podejmowanych wyrzeczeń¹⁰.

Zdaniem Jana Chryzostoma Jezus, zalecając dyskrecję w pełnieniu dobrych uczynków, w poście i modlitwie zalecił wyższy jej stopień aniżeli w jałmużnie. W jałmużnie zaleca unikać pokazywania się przed ludźmi, w pozostałych uczynkach natomiast nie tylko unikać, ale świadomie ukrywać te uczynki. Ta różnica zachodzi z przyczyn praktycznych. Zdaniem kaznodziei „jałmużnę nie zawsze da się ukryć, a post i modlitwę zawsze”¹¹. Owo działanie ukrywające dobre uczynki zostaje wyrażone gestem namaszczenia i obmycia, czego Złotousty, jak już wcześniej wskazaliśmy, nie rozumie dosłownie.

Nie wszyscy Ojcowie reprezentują pogląd, że post da się zawsze ukryć przed innymi. Bazyli Wielki stwierdza, że może zajść taka sytuacja, iż ktoś chce pościć tylko z miłości do Boga, i to w ukryciu, „ale rzecz staje się wbrew jego woli jawna”. Jak ma wtedy postąpić? Zdaniem biskupa Cezarei przykazanie, które ma na celu leczyć z choroby próżności, nie odnosi się w tym przypadku do ludzi szczerze miłujących Boga, więc ich uczynki mogą zostać odsłonięte, tym bardziej, że dzieje się to wbrew ich

⁷ Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum homiliae* XX 1, *ŻMT* 18, s. 256.

⁸ Por. Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* VII 4, PL 52, 205: „sed habitu prandentis vult celari ieiunium christiano”.

⁹ Por. Gregorius Palamas, *Homiliae* VII 10.

¹⁰ Por. Photius, *Epistulae* 129.

¹¹ Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum homiliae* XX 1, *ŻMT* 18, s. 255.

woli. Jezus bowiem wypowiada też inne słowa: „Nie może się ukryć miasmo położone na górze. Nie zapala się też światła i nie stawia pod korcem” (Mt 5,14-15)¹².

Niekiedy trudno jest uniknąć postu na oczach innych. Na przykład pasterz, kiedy wzywa swój lud do postu, sam powinien przyłączyć się do tego wspólnego umartwienia, a zatem z racji duszpasterskich może pościć w sposób jawny czy nawet publiczny. Cezary z Arles stawia pytanie, czy takim postępowaniem nie narusza zalecenia Jezusowego w Mt 6,17. Odpowiada, że wtedy nie postępuje wbrew Ewangelii, ponieważ zachowuje samą istotę jej zalecenia. Dobrych uczynków nie spełnia dla chwały ludzkiej, ale po to, aby wyjednać u Boga miłosierdzie dla grzeszników. Żywiąc taką intencję, choć czyni coś jawnie, czyni jakby w ukryciu¹³.

W Mt 6,16 Jezus wskazuje na ujemne skutki umartwień podejmowanych dla chwały ludzkiej. Tacy ludzie pozbawiają się nagrody u Boga. Nasi komentatorzy przyglądają się skutkom takiej próżności. Pod jej wpływem dobre uczynki, jakimi jest post, nie przyniosą pożytku, nie pozostawia „owocu na przyszłe życie, ale kończą się na ludzkich pochwałach”¹⁴. Serce ludzkie doznaje wtedy rozdwojenia¹⁵. Tymczasem post praktykowany w pokorze pozwala uwolnić się z więzów zła¹⁶.

Kasjodor wiąże Mt 6,17 z Augustyńską interpretacją przypowieści o pannach roztropnych i nierozsądnych (Mt 25,1-13)¹⁷, nadając symbolice związanej z olejem znaczenie eschatologiczne. Jest „olejek grzesznika” (Ps 141,5) i olejek sprawiedliwego. Tym pierwszym pozostaje upodobanie w cudzych pochlebstwach, które rozmywają prawdę i prowadzą do szkodliwej próżności, tym drugim – szukanie chwały Bożej, co sprawia piękno duszy, prawdziwą chwałę i zbawienie. Dobrą oliwę posiadały w swoich lampach panny roztropne, ponieważ spełniały dobre uczynki ze względu na oblubieńca. Były gotowe przyjąć napomnienie ze strony ludzi sprawiedliwych, praktykowały miłosierdzie, dlatego Pan nie odmówił im wiecznej uczy. Tymczasem panny nierozsądne, na nieszczęście dla nich, uwierzyły w pochlebstwa innych. Zabrakło dobrej oliwy w ich lampach. Nie mogły ofiarować swego życia pogrążonego w ciemnościach oblubieńcowi, który jest Panem prawdziwego światła¹⁸. Wprawdzie Kasjodor dość nie-

¹² Por. Basilius Caesariensis, *Asceticon magnum*, PG 31, 1221.

¹³ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones* 146, 1.

¹⁴ Basilius Caesariensis, *De ieiunio: homilia* I 2, *Post jako praktyka duchowa*, s. 56.
Por. Petrus Chrysologus, *Sermones* VII 2, *Post jako praktyka duchowa*, s. 92.

¹⁵ Por. Augustyn Hipponensis, *De sermone Domini in monte* XII 40, PSP 48, s. 100.

¹⁶ Por. Eusebius Caesariensis, *Commentarius in Isaiam* II 47 (in Is 58,5).

¹⁷ Por. Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus* 59, 3.

¹⁸ Por. Cassiodorus, *Expositio psalmorum* (in Ps 140,6).

wyraźnie łączy Mt 6,17 z Mt 25,1-13, posługując się wspólnym dla tych miejsc symbolem oleju, ale z jego interpretacji wynika coś i dla naszego wątku. Chrześcijanin, który praktykuje post i namaszcza głowę dobrym „olejkiem”, szuka chwały Bożej, aby dostać nagrody wiecznej u Boga.

2. Czystość wewnętrzna

Obok namaszczenia głowy Jezus zachęca poszczącego chrześcijanina do obmycia twarzy. Augustyn z Hippony powiada, że „należy rozumieć to przykazanie namaszczenia głowy i mycia twarzy jako odnoszące się do człowieka wewnętrznego. A więc namaszczenie głowy odpowiada radości, mycie twarzy zaś czystości”¹⁹. Niektórzy traktują oba te gesty łącznie, inni – oddzielnie, jednak Ojcowie rozumieją je oba w sensie przenośnym, a nie dosłownym.

Niemale znaczenie dla interpretacji Mt 6,17 ma przenośne rozumienie przez naszych komentatorów w tym miejscu fizycznej głowy i twarzy. Pod tym względem są dość zgodni. Dla Hilarego z Poitiers głowa, to „świadomość naszego życia”, „siedlisko zdolności poznawania”²⁰ i „ośrodek życia, roztropności i wszystkich zmysłów”²¹, dla Ambrożego z Mediolanu – „miejsce, gdzie znajduje się rozum mądrego człowieka”²², dla Hieronima – „władze naszego serca”²³. Dla Augustyna głowa oznacza myśl i umysł, czyli to, „co w duszy góruje” i zarządza w człowieku resztą²⁴, z kolei twarz – „serce, którym ma zobaczyć Boga”²⁵. Dla dużo późniejszego pisarza, Grzegorza Palamasa, głowa oznacza władzę dyskursywną, właściwą rozumowi jako zwierchnikowi duszy, twarz natomiast – władzę wyobraźni, w której znajduje się siedziba zmysłowych poruszeń²⁶. Nie ulega wątpliwości, że głowa i twarz, te najsubtelniejsze części ludzkiego ciała, są rozumiane przez Ojców symbolicznie i oznaczają najwyższe duchowe władze w człowieku. Obmycie twarzy symbolizuje więc oczyszczenie ludzkiego wnętrza.

¹⁹ Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte* XII 42, PSP 48, s. 101.

²⁰ Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaum* V 2, PSP 63, s. 65.

²¹ Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* (in Ps 140,9).

²² Ambrosius Mediolanensis, *De Helia et ieiunio* X 36, VoxP 34-35 (1998) s. 484.

²³ Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Evangelium Matthaei* (in Matth. 6,17), ŻMT 46, s. 34.

²⁴ Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte* XII 42, PSP 48, s. 101.

²⁵ Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte* XII 42, PSP 48, s. 101.

²⁶ Gregorius Palamas, *Homiliae* VII 11.

Orygenes wiąże Jezusowe zalecenie, aby „umyć swą twarz”, ze słowami św. Pawła zachęcającymi do tego, aby z odsłoniętą twarzą wpatrywać się w chwałę Pańską (2Kor 3,18)²⁷. Wolno dostrzec w tej subtelnej uwadze zachętę do tego, aby chrześcijanin szukał w ascezie chwały Pańskiej, odrzucając preteksty do szukania własnej chwały. Tak oto egzegeta trzyma się ściśle kontekstu słów Jezusa, który zachęca do owych gestów właśnie ze względu na wymóg pokory.

„Odsłonięta” przez obmycie twarz to twarz nieukrywająca niczego, twarz szczerą, w przeciwieństwie do faryzejskiej twarzy. Ojcowie zwracają uwagę także i na ten aspekt Jezusowej symboliki. Bazyli Wielki powiada:

Nie zakrywaj twarzy jak obłudnicy. Zakrywasz twarz, gdy zasłaniasz wewnętrzne nastawienie zewnętrznymi pozorami i kłamstwem jak zasłoną. Aktor w teatrze udaje inną osobę: jest niewolnikiem, a często udaje pana, albo jest zwyczajnym człowiekiem, a udaje króla. Tak samo w życiu wielu jak na scenie robi widowisko ze swojego życia, ale co innego ma w sercu, a co innego udaje przed ludźmi. A więc nie zakrywaj twarzy. Jaki jesteś, takim się pokazuj²⁸.

Umycie twarzy podczas postu, dokonane w sensie przenośnym, jest odrzuceniem pozorantstwa i zakłamania, a staniem w prawdzie przed Bogiem i bliźnim.

Do szczerości sumienia Ambroży dodaje kolejny element symboliki czystej twarzy, mianowicie czystości duchowej. Element ten wydaje się być najbardziej oczywisty, choć nie wynika z bezpośredniego kontekstu Mt 6,17. Twarz odsłania stan naszego sumienia: jest cichą mową naszego wnętrza, czy to wtedy, gdy bolejemy nad grzechem, czy wtedy, gdy radujemy się niewinnością. Jednak tylko wtedy jest pożyteczne odsłonięcie wnętrza i twarzy, gdy wnętrze to oczyściło się ze zła. Obmyć twarz to odsłonić swoje wnętrze, ale takie, które zostało już oczyszczone, zniekształcić swoją twarz natomiast to udawać na zewnątrz to, czego nie ma wewnątrz. Ambroży przeciwstawia obmycie (*lavare*) twarzy jej zniekształceniu (*exterminare*). Tak oto dwie rzeczy idą w parze w symbolice omawianego gestu: obmycie twarzy, czyli oczyszczenie z grzechów duszy i sumienia, oraz jej odsłonięcie, czyli szczerość²⁹.

Niektórzy komentatorzy skupiają się na samej czystości duchowej wyrażonej przez umycie twarzy. Chromacjusz z Akwilei powiada: „Stąd umywać twarz znaczy, że powinniśmy mieć oblicze serca naszego czyste

²⁷ Por. Origenes, *Homiliae in Leviticum* X 2, PSP 31/2, s. 147.

²⁸ Basilus Caesariensis, *De ieiunio homilia* I 2, *Post jako praktyka duchowa*, s. 56.

²⁹ Ambrosius Mediolanensis, *De Helia et ieiunio* X 36, CSEL 36/2, s. 432.

od wszelkich brudów grzechowych i od niechlujstwa występków i obnosić wszędzie samo sumienie czyste, abyśmy mogli okazać prawdziwe radość i wesele niebieskie, i pogodę Ducha Świętego w nas odbite”³⁰. Z kolei Augustyn: „Tak przeto i twarz umyje [...] nie kładąc przed siebie zasłony utkanej ze słabości zaciągniętej brudami, ale będzie mocny i stały dzięki czystości i prostocie. Wszak powiedział Pan: «Obmyjcie się, czyści bądźcie! Usuńcie zło uczynków waszych sprzed moich oczu!» (Iz 1,16)”³¹. Znamienne, że biskup Hippony przytacza następnie 2Kor 3,18 jak powyżej Orygenes. Aleksandryczyk dostrzegał w obmytej twarzy symbol pokory i prostoty nakazującej szukać tylko chwały Bożej, podczas gdy ubogacony o dalszą tradycję Hipponczyk – zarówno prostoty, jak i w ogóle moralnej czystości³².

Dopatrując się w obmyciu twarzy symbolu ogólnej czystości moralnej, Ojcowie podejmują bardzo popularny w starożytności temat καθάρσις, choć nieco odchodzą od bezpośredniego kontekstu słów Jezusa w Mt 6,17. W subtelnym rozdzielaniu symboliki wody i oleju nietrudno zauważyć u niektórych z nich pewną wewnętrzną logikę. Takie rozróżnienie spotykamy na przykład u Hilarego z Poitiers, który stwierdza, że zalecając obmycie twarzy, Pan wymaga od nas czystości sumienia niczym niezabrudzonego, a zalecając namaszczenie głowy, nakazuje, abyśmy stawali się doskonali zarówno pod względem nauki, jak i postępowania. Olej, karmiący ogień, przynosi światło. Tak i zdrowa nauka w połączeniu z dobrym postępowaniem przygotowuje nam chwałę niebieską. To one niejako namaszczają głowę olejem, określając nasze życie i świadomość³³. Dla Hieronima i innych obmycie twarzy wyraża wyzbywanie się wad i grzechów, a namaszczenie olejem – pielęgnowania cnót³⁴. Jeden gest przedstawia negatywny aspekt pracy wewnętrznej, drugi – pozytywny. Odwołując się do takiej przeciwstawności, Grzegorz Palamas dodaje, że prawdziwy post usuwa nie tylko same namiętności, ale i ich przyczyny tkwiące w przewlekłych myślach i poruszeniach, przez co przepędza też demony³⁵.

Poświęcając Mt 6,16-18 sporą część swojej homilii, Chryzostom zaczyna ją od rachunku sumienia i wzbudzenia skruchy u słuchaczy. Chrześcijaństwo

³⁰ Chromatius Aquileiensis, *Sermones* XV 3, PSP 49, s. 162.

³¹ Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte* XII 42, PSP 48, s. 101.

³² Por. Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte* XII 42, PSP 48, s. 101. Również Hieronim przytacza 2Kor 3,18 w podobnym kontekście (*Commentarii in prophetas minores. In Malachiam*, in 2, 3-4).

³³ Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* (in Ps 140,9).

³⁴ Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Evangelium Matthaei* (in Matth. 6,17), *ŻMT* 46, s. 34.

³⁵ Por. Gregorius Palamas, *Homiliae* VII 11.

mogą być jeszcze gorsi od żydowskich obłudników, gdyż niektórzy z nich praktykują podwójną obłudę. Po pierwsze, w ogóle nie poszczą, a po drugie, udają post, zachowując posępny wyraz twarzy w okresie przepisanych umartwień. Przy okazji Złotousty, w porywie kaznodziejskiej gorliwości, krytykuje kobiety, które „niszczą swą twarz bielidłem i różem”. Zdaniem kaznodziei popełniają podwójną winę, bo nie tylko szkodzą sobie, postępując wbrew Mt 6,16-18, ale i innym, uwodząc „rozpustnych młodzieńców”³⁶. Wypowiedź Złotoustego jest przykładem bardzo kaznodziejskiego zastosowania rozpatrywanego przez nas logionu Jezusa. Refleksja Ojców jest niejednorodna, rozciąga się od teoretycznych spekulacji aż po moralne pouczenia.

3. Radość namaszczonego

W przeciwieństwie do ponurego wyglądu namaszczona i umyta twarz poszczącego wskazuje na pogodę ducha. Szczególnie gest namaszczenia twarzy wyraża tę radość. Jak zaznacza Chryzostom, Chrystus wypowiada słowa o poście nie po to, abyśmy rzeczywiście namaszczeni twarz, bo żaden chrześcijanin tego nie robi, ale po to, abyśmy okazywali zadowolenie i radość ducha, a nie byli posępni³⁷. W podobnym sensie i Augustyn stwierdza, że zalecone przez Jezusa gesty odnoszą się „do człowieka wewnętrznego”³⁸.

Tradycja starotestamentalna, czy w ogóle kultura bliskowschodnia, wiązała namaszczenie z pewną regeneracją, odświeżeniem. Było ono częścią praktykowanej toalety przejawiającej walory zarówno zdrowotne, jak i estetyczne. Namaszczano ciało po kąpieli, dla trwalszego nawilżenia skóry. Ten zabieg kojarzył się też z atmosferą odświeżonej radości. Na takie jego rozumienie w tradycji biblijnej wskazuje Jan Chryzostom: „U przodków istniał zwyczaj, by się zawsze namaszczać, gdy radowali się i cieszyli (co widać na przykładzie Dawida i Daniela), dlatego [Chrystus] kazał namaścić głowę”³⁹. Również Hieronim odnosi się do kontekstu kulturowego, rozpatrując Jezusowe zalecenie: „Mówi stosownie do zwyczaju panującego w prowincji palestyńskiej, gdzie w dni świąteczne zwykle namaszczają

³⁶ Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum homiliae* XX 1, ŻMT 18, s. 255.

³⁷ Por. Joannes Chrysostomus, *Expositiones in Psalmos* (in Ps 46,2), PG 55, 208: τὴν ἡδονὴν ἐνδείκνυσθαι, καὶ τὸ παιδρὸν τῆς διανοίας.

³⁸ Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte* XII 42, PSP 48, s. 101.

³⁹ Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum homiliae* XX 1, ŻMT 18, s. 256. Por. Photius, *Epistulae* 129.

głowy. Poleca więc, abyśmy poszcząc, wyglądali na radosnych i świątecznych⁴⁰. Nawiązuje do oczywistych w starożytności praktyk.

Wskazując na Jezusową zachętę do radości w Mt 6,16-17, Ojcowie chętnie odwołują się do „olejku radości” wspomnianego w Ps 45,8. Już Orygenes wiąże „namaszczenie” twarzy przez poszczącego chrześcijanina z tym właśnie olejkim, którym Bóg namaszcza swojego wybranego⁴¹. Pewnie idąc za Orygenesem, również i Hieronim dostrzega w oleju symbol radości poszczącego, nawiązując paradoksalnie do olejku, którym Bóg namaszcza swego wyznawcę, zastawiając obfitą ucztę na oczach wrogów (Ps 23,5). Olejek ten stanowi dla niego także symbol światłości niedostępnej dla grzeszników (Ps 141,5), których pewnym rodzajem są także heretycy⁴².

Owo powiązanie radości poszczącego chrześcijanina wyrażonej przez „namaszczenie głowy” ze starotestamentalną ideą namaszczenia przez Boga swego wybranego stanie się pewnym standardem w egzegezie patrystycznej. W różnych scholiach i katenach spotykamy często takie wyjaśnienie Mt 6,17, czego przykładem są fragmenty zebrane w IX wieku przez Focjusza. Powtarza się w nich nawiązująca do psalmów symbolika namaszczenia i obmycia, która wyraża duchową radość i wewnętrzną satysfakcję z postu⁴³. Kolejni komentatorzy powtarzają wyjaśnienie, u początku którego stoi wykładnia Orygenesesa.

Tak oto Ojcowie tworzą pewną tradycję egzegezy, kiedy łączą, idąc za słowami Jezusa, post z radością wyrażoną przez namaszczenie. Czy samo połączenie tych dwóch rzeczy, osobno istniejących w Starym Przymierzu, jest dopiero dziełem Nowego Przymierza? Niektórzy z Ojców, jak Chromacjusz z Akwilei, próbują doszukiwać się związku namaszczenia z postem już w tradycji starotestamentalnej. Biskup italski wymienia Judytę i Esterę (Jdt 12,7; Est 4,16), które jego zdaniem pościły, dokonując przy tym gestu namaszczenia głowy czy obmycia twarzy. Wspomina też Daniela i jego towarzyszy, których twarz zadziwiająco piękniała z upływem kolejnych dni postu (Dn 1,12-15)⁴⁴. Nie występują jednak wzmianki w Biblii, także – wedle naszej wiedzy – w jej starożytnych przekładach na grekę i łacinę donoszące o zastosowanym w tych sytuacjach namaszczeniu. Owszem, opisuje się w Septuagincie, że na przykład Estera (Est 4,17k) po-

⁴⁰ Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Evangelium Matthaei* (in Matth. 6,17), ŻMT 46, s. 34.

⁴¹ Por. Origenes, *Homiliae in Leviticum* X 2, PSP 31/2, s. 147.

⁴² Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Ecclesiasten* (in Eccl 9,7); Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Evangelium Matthaei* (in Matth. 6,17), ŻMT 46, s. 34.

⁴³ Por. Photius, *Commentarii in Matthaeum*, fragm. 23.

⁴⁴ Por. Chromatius Aquileiensis, *Sermones* XV 2, PSP 49, s. 161.

sypała się popiołem i zmierzwiła włosy podczas postu, a po jego zakończeniu odzyskała swoją urodę (Est 5,1a). Być może z racji pewnej retoryki komentator przenosi postawę poleconą przez Jezusa na zachowanie sławnych postaci Starego Przymierza, chcąc nadać jej prądawny charakter i widzieć w ich gestach zapowiedź postawy chrześcijańskiej.

Nie brakuje w starożytnych komentarzach motywacji, dlaczego poszczący chrześcijanin „namaszcza głowę”, czyli napełnia się radością. Odpowiedź znajdujemy w bezpośrednim kontekście słów Jezusa wskazującym na odwrotność chrześcijańskiego postępowania w stosunku do niewłaściwej postawy niektórych poszczących Izraelitów. Przecistawia On radość i pokorę swoich uczniów posępnemu wyrazowi twarzy oraz próżności i obłudzie faryzeuszy. Podobnie przeciwstawia dyskrecję swoich uczniów w umartwieniu żydowskiej ostentacyjności. W Prawie mówi się wiele o posypywaniu popiołem, gorzej pokutnym i innych gestach towarzyszących umartwieniu. W tamtejszym świecie postawa pokuty i żałoby wiązała się z pewną spektakularnością i teatralnością, co mogło prowadzić do spłylenia postu. Jezus wprowadza nowe prawo, prawo ducha, nadając umartwieniu charakter bardziej osobisty i duchowy.

Antytetyczny charakter wypowiedzi Jezusa, jak zresztą całego Jego kazania na Górze (Mt 5–7), udziela się także jej starożytnym komentatorom, którzy mówią o radości chrześcijan podczas postu w kontraście do obłudnej posępności innych. Podobnie akcentują jej duchowy charakter kontrastujący ze stanem pociechy doznawanej przez ludzi, którzy kierują się przyziemnymi motywami w swoich trudach. Nasi autorzy konstatują: „A więc poszczący niech się weseli wewnątrz, bo tym samym i tak poszcząc odwraca się od ucieszy świata i poddaje się Chrystusowi, skoro pragnie On dając to polecenie, aby miał i w poście głowę namaszczoneą”⁴⁵. „Jasne jest, że te przykazania kierują całą naszą intencję ku radościom wewnętrznym, abyśmy szukając nagrody na zewnątrz, nie upodobnili się do tego świata, i żebyśmy nie utracili przyrzeczonej szczęśliwości, o tyle trwalszej i silniejszej, o ile bardziej jest wewnętrzna, poprzez którą wybrał nas Bóg, abyśmy się stali podobnymi do obrazu Jego Syna” (Rz 8,29)⁴⁶. Namaszczenie staje się obrazem przemiany umysłu i serca poszukującego najprawdziwszego dobra i znajdującego go raczej w Bogu i w swojej duszy, a nie w świecie zewnętrznym.

Podjmując obszerny temat radości duchowej w kontekście Mt 6,16-17, nasi komentatorzy często wychodzą poza ścisły kontekst polemiki z faryzejską posępnością i obłudą. Wskazują na rozmaite motywy radości poszczącego chrześcijanina. Uczeń Jezusa cieszy się z postu, który jest

⁴⁵ Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte* XII 42, PSP 48, s. 101.

⁴⁶ Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte* XII 40, PSP 48, s. 100.

pewnym darem. Bazyli Wielki zachęca: „Biegnij więc z radością do darowanego ci postu. Post to starodawny dar, jednak ani się nie przedawnia, ani się nie starzeje, ale nieustannie się odnawia i kwitnie”⁴⁷. Radość postu jest cechą ludzi, którzy podążają do świętości, przez swoją odwagę odnoszą zwycięstwo, poddają się leczeniu pokonującemu chorobę grzechu⁴⁸. Ojcowie często wygłaszają laudację postu, opisując jego duchowe i moralne dobrodziejstwa w tym celu, aby chrześcijanie chętnie i radośnie go podejmowali⁴⁹.

Warto zaznaczyć, że namaszczenie olejem, które w Ewangelii symbolizuje radość z umartwienia ciała uzdrawiającego duszę, nie było czymś obcym w ówczesnej medycynie. Przeciwno różnym dolegliwościom lekarze zalecali choremu namaszczenie olejem w stanie na czczo⁵⁰. Chrystus posłużył się obrazem prostych zabiegów przynoszących ulgę ciału, aby wskazać na potrzebę uzdrawiania duszy za pomocą środków, które na końcu przynoszą także wytchnienie i radość.

W kazaniach Piotra Chryzologa znajdujemy ciekawą psychologię twarzy smucącej się podczas postu:

[Chrystus] nie wymaga zadowolonej miny, ale przestrzega przed udawanym wyrazem twarzy. Smutna twarz wskazuje na wymuszony, nie dobrowolny post. Jeśli ktoś chce pościć, dlaczego miałby być smutny? A jeśli nie chce, po co pości? Zasłużył sobie na udrękę, w jakiej żyje, skoro zmienił swoją cnotę w wadę, prawdę w kłamstwo, nagrodę w szkodę, przebaczenie w grzech⁵¹.

Zdaniem kaznodziei Jezus krytykuje ponurą minę poszczącego nie tyle za samą minę, co za jej przyczynę, która tkwi w niewłaściwej motywacji postu. Każdy inny motyw postu aniżeli ten ewangeliczny, czyli podobania się Bogu, będzie frustrował człowieka i zniechęcał do dalszego umartwienia, tak iż post stanie się wymuszony, sztuczny i smutny. Z kolei przyjęty motyw ewangeliczny postu będzie coraz bardziej pociągać wolę i sprawiać radość w następstwie osiągniętych dóbr duchowych.

U Focjusza pobrzmiewa akcent eschatologiczny w obrazie namaszczonej podczas postu twarzy. Bizantyjski kompilator kojarzy Mt 6,17

⁴⁷ Basilius Caesariensis, *De ieiunio: homilia I 2, Post jako praktyka duchowa*, s. 56.

⁴⁸ Por. Basilius Caesariensis, *De ieiunio: homilia I 2, Post jako praktyka duchowa*, s. 56.

⁴⁹ Por. np. Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio II, Post jako praktyka duchowa*, s. 115.

⁵⁰ Por. Aëtius Amidenus, *Iatricorum liber XII 68; Hippiatrica, Additamenta Londinensia ad hippiatrica Cantabrigiensia* 19.

⁵¹ Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum VII 5, Post jako praktyka duchowa*, s. 93.

z Koh 9,8: „W każdym czasie niech szaty twe będą białe, olejku też niechaj na głowę twoją nie zbraknie!”. Powtarza, że namaszczenie olejem wyraża postawę radości. Nie należy łączyć postu ze smutkiem. Odświętne ubranie się w białą tunikę i namaszczenie twarzy wyraża radosne życie, które opiera się na cnotach, a odsuwa namiętności i grzech. Ten ubiór staje się szatą pozwalającą wejść na gody weselne, które oznaczają ucztę w niebie (Mt 22,1-14)⁵². Taka interpretacja słów Jezusa w Mt 6,17 odsyła do innych Jego słów na temat postu, którego praktykę wiąże On z własną osobą jako oblubieńca (Mt 9,15).

Tak oto w wykładzie przez Ojców Mt 6,17 znajdujemy dość bogatą refleksję na temat radości płynącej z praktyki chrześcijańskiego postu. Radość ta bierze się zarówno z przyczyny, jak i sposobu oraz celu postu. Radość przynosi najpierw przyczyna sprawcza wskazanego przez Jezusa umartwienia, czyli dojrzała wola Jego ucznia, który szczerze i dobrowolnie pragnie podjąć to umartwienie. Radość daje także sposób praktykowania postu, wolny od hipokryzji, udawania, ostentacji i smutku. Radość ta pomnaża się przez liczne dobrodziejstwa postu, których doznaje się w następstwie, poszcząc w duchu Chrystusa, aż po szczęście przebywania z Bogiem.

4. Miłosierdzie i inne cnoty

Symbolika oleju i namaszczenia jest bardzo bogata w świecie Biblii i starożytnej kultury, więc możemy z góry przypuszczać, że w interpretacji przez Ojców Mt 6,17 dochodzą do głosu elementy tejże symboliki niezwiązane ściśle z bezpośrednim kontekstem słów Jezusowych.

Nasi autorzy nawiązują do fundamentalnej prawdy, że pierwszym namaszczonym jest Jezus. W swoim drugim imieniu, „Chrystus”, czyli „Pomazaniec Boży”, nosi tę prawdę, że jest naznaczonym przez Boga mesjaszem i arcykapłanem. Chrześcijanin ma udział w tym namaszczeniu poprzez chrzest. Na związek tych dwóch namaszczeń, Chrystusa i Jego wyznawcy, jeszcze niewyraźnie wskazuje Orygenes: „Poszcząc bowiem powinieś przystępować do swego Arcykapłana, którego przecież należy szukać w niebie, a nie na ziemi – i za Jego pośrednictwem winieś składać ofiarę Bogu”⁵³. Dalej Orygenes prowadzi dłuższy wywód na temat postu duchowego, który polega na powstrzymaniu się od grzechu⁵⁴. Powyższy związek wyraźniej widać w napisanym w duchu Orygenes scholium do

⁵² Por. Photius, *Amphilochia* 41.

⁵³ Origenes, *Homiliae in Leviticum* X 2, PSP 31/2, s. 148.

⁵⁴ Por. Origenes, *Homiliae in Leviticum* X 2, PSP 31/2, s. 148.

Ps 23,5, w którym nieznany autor odnosi się do Chrystusa, namaszczonego przez Boga „olejkiem wesela”. Podobnie zostaje też namaszczona i obmyta twarz poszczącego⁵⁵.

Z powyższą, kapłańską symboliką omawianych gestów koresponduje oryginalna wykładnia Mt 6,16-18 jednego ze współczesnych autorów. E. Levine podkreśla, że posypywanie głowy popiołem było w Starym Testamencie i w Talmudzie aktem prześlęgania, pokory i pokuty (Joz 7,6; 2Sm 13,19; Hi 16,15-16; Dn 9,3). Posługiwano się popiołem drzewnym. Pokutujący uznawał się za proch i błęgał Boga o miłosierdzie. Tymczasem w Talmudzie spotykamy ślady innej, specyficznej symboliki popiołu znanej Żydom współczesnym Jezusowi. Popiół drzewny symbolizował ofiarę, którą Abraham był gotów złożyć z Izaaka, co okazał przez zwięzanie syna i przygotowanie drewna. Jezus nie zaleca posypywania głów popiołem, ale przeciwnie, namaścić głowę i obmyć twarz. Wskazuje zatem na jedynosc własnej ofiary i kapłańskiego pośrednictwa oraz na swoje zmartwychwstanie⁵⁶.

Współcześni bibliści odnajdują też w namaszczeniu przez poszczącego chrześcijanina swojej głowy zwięzku z jego własnym kapłaństwem wynikającym ze chrztu. Namaszczenie głowy w Izraelu oddzięla człowieka poddanego temu obrzędowi od reszty i przeznaczało do służby Bożej (Wj 29,7; Kpł 8,12; Lb 3,3; Ps 105,15). Do tej symboliki nawięzuje św. Paweł, uznając, że wszyscy ochrzczeni są przeznaczeni do szczególnych celów Bożych⁵⁷. W tym kontekście post jawi się jako pewien akt ofiarniczy płynący z powszechnego kapłaństwa chrześcijanina.

Gorliwy czytelnik pism Orygenes, Ambroży z Mediolanu, więzu jeszcze ścięlejš wętek namaszczenia Chrystusa z zalecanym przez Niego namaszczeniem się podczas postu. Olejkiem wesela został namaszczony przez Boga Chrystus. I on nakazuje, abyśmy olejkiem wesela przykrywali wszelki smutek: aby nie stwarzać wrażenia, że pościmy dla oka ludzkiego, że smucimy się, gdy dusza doznaje zbawienia, że odnosimy pozorne zwycięstwo, ponieważ kto tryumfuje, nie powinien się smucić⁵⁸.

W powyższych starożytnych świadectwach zwięzek pomiędzy namaszczeniem chrześcijanina i Chrystusem wynika przede wszystkim z logiki naśladownictwa Mistrza przez Jego uczniów. W dalszej części wyżej przedstawionej wypowiedzi Ambrożego zwięzek ten ma podłoże jeszcze głębsze, bo wprost ontologiczne. Namaszczona głowa chrześcijanina odsyła do mistycznej głowy, którą jest Chrystus jako głowa Kościoła. Namaścić

⁵⁵ Por. Origenes (?), *Selecta in Psalmos (fragmenta e catenis)* (in Ps 22,5), PG 12, 1264.

⁵⁶ Por. Levine, *The Theology of Fast Day Cosmetics (Mt 6:16-18)*, s. 2-3.

⁵⁷ Por. L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman, *Słownik Symboliki Biblijnej*, tł. Z. Kościuk, Warszawa 1998, s. 649.

⁵⁸ Ambrosius Mediolanensis, *De Helia et ieiunio* X 36.

głowę, czyli Chrystusa, to wyznać Jego bóstwo⁵⁹. Podobne zapatrywanie przejawia Bazyli Wielki, wyjaśniając w swojej mowie do wiernych zalecenie Jezusa z Mt 6,17: „Te słowa wzywają cię na misteria. Pomazanie się namaścił, posłany z nieba się obmył. Zastosuj ten nakaz do duchowych członków. Obmyj duszę z grzechów. Namaść głowę świętym olejkim, aby stać się uczestnikiem Chrystusa i w ten sposób przystąp do postu”⁶⁰. Omawiany symbol postrzega biskup Cezarei w świetle tajemnicy Kościoła jako mistycznego Ciała Chrystusa. Sam post nabiera więc także głębszej perspektywy eklezjalnej.

Wracając do Orygenes, to w innej wypowiedzi Aleksandryczyk, wskazując na owoce zjednoczenia z Chrystusem, odwołuje się do Ps 141,5: „olejek występny niech nigdy nie ozdabia mojej głowy”. Kiedy dobrze pościmy, wtedy nasza głowa zostaje namaszczona godnym olejkiem od Boga, a nie olejkiem grzesznika. W takim to duchowym sensie obmywamy swoją twarz, co sprawia, że jesteśmy radośni, a nie posępni. Dobry i miły Bogu post to taki, w którym przede wszystkim nie karmimy w sobie przyziemnego, cielesnego usposobienia (ὁ φρόνημα τῆς σαρκὸς). Wtedy wyrzekamy się ziemskich i cielesnych rzeczy, które utrzymują nasze myślenie w takim usposobieniu. Tego rodzaju post otwiera drogę do rzeczy duchowych i świętych, dostępnych w Chrystusie⁶¹.

Jak widzimy, duchowe namaszczenie umartwiającego się chrześcijanina daje mu udział w tajemnicy Boga, który okazuje swoją hojność w Chrystusie. Szczodrość ta spełnia się w Jego miłosierdziu. Olej jest także symbolem miłosierdzia. Już Orygenes wiąże namaszczenie przez poszczającego swojej twarzy z okazywaniem miłosierdzia⁶². Sama zbieżność w brzmieniu słów ἁλείφω (‘namaszczać’) i ἐλεήμων (‘miłosierny’) wyraża związek tych rzeczy⁶³. Relacja ta staje się ściślejsza, gdy uwzględnimy zalecane przez samą Ewangelię i Ojców powiązanie postu z konkretnym dziełem miłosierdzia, jakim jest jałmużna, ἐλεημοσύνη. Zdaniem Piotra Chryzologa post „bez namaszczenia miłosierdzia” nie przyniesie korzyści zbawiennych dla ducha⁶⁴.

Odwołując się do ukształtowanej już pewnie tradycji, Hilary z Poitiers zestawia zalecane w Mt 6,17 namaszczenie olejem z obmyciem twarzy

⁵⁹ Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Helia et ieiunio* X 36.

⁶⁰ Basilus Caesariensis, *De ieiunio: homilia* I 2, *Post jako praktyka duchowa*, s. 56.

⁶¹ Origenes, *Homiliae in Psalmos* XXI 11.

⁶² Por. Origenes, *Homiliae in Leviticum* X 2, PSP 31/2, s. 147.

⁶³ Por. Origenes, *Homiliae in Leviticum* X 2, PSP 31/2, s. 147. Słowa te pewnie występowały w oryginale greckim, który jednak zaginął, a zachowało się tłumaczenie łacińskie. Występują obok siebie np. w: Gregorius Palamas, *Homiliae* VII 11.

⁶⁴ Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* 41, PL 52, s. 316.

i każdemu gestowi przypisuje osobne znaczenie. Jak zapewnia, „pisma niebiańskie i prorockie mówią, że olej jest owocem miłosierdzia”. O ile obmycie twarzy wyraża uwolnienie się od złych czynów i zdobycie „prawości sumienia”, to jej namaszczenie – dobre uczynki, a zwłaszcza „piękno czynów miłosierdzia”⁶⁵. Podobnie zdaniem późnobyzantyjskiego pisarza, Grzegorza Palamasa, obmyć twarz oznacza oczyścić umysł z bezwstydných i nieczystych myśli oraz wszelkiego zła, a namaścić głowę – czynić umysł łagodnym⁶⁶.

Jak wynika z wypowiedzi Chromacjusza z Akwilei, namaszczenie olejem wyraża całą sekwencję miłosierdzia. Nie ulega wątpliwości, „że namaszczenie głowy oznacza miłosierdzie”. Człowiek zostaje namaszczoney Bożym miłosierdziem, następnie sam okazuje je bliźniemu, w czego następstwie Bóg udziela mu jeszcze więcej swego zmiłowania. W zamian za miłosierdzie okazane bliźniemu, „na mocy Bożego wynagrodzenia, czujemy się jakby oblani jakimś niebieskim olejkiem przez Tego, który do nas mówi: «Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią»” (Mt 5,7)⁶⁷. Jeśli pościmy, nie zaniedbując uczynków miłosierdzia względem bliźniego, sami dostępujemy Bożego zmiłowania.

Pewną odwrotnością powyższej symboliki namaszczenia jako obrazu miłosierdzia i łagodności jest rozumienie go jako zabiegu przygotowującego do walki duchowej. W komentarzach Ojców znajduje wyraz powszechne łączenie tego aktu z walkami sportowymi. Tak oto, już poza kontekstem Jezusowych zaleceń w Mt 6,17, a w duchu helleńskim, przedstawia się post jako atletyczną walkę. Bliżej nieznany autor jest przekonany, że ta walka nosi znamiona cudu. Namaszczani są do niej nie tylko mężczyźni, ale i kobiety oraz dzieci, przekraczając swoją słabą naturę. Roztacza się wolne pole przed walczącymi; okrutny przeciwnik, diabeł, może być łatwo pokonany i przepędzony; Chrystus zasiada jako sędzia, gotowy wręczyć hojną nagrodę⁶⁸.

Zbawiciel jest nie tylko przychylnym arbitrem w samej walce, ale już wcześniej zrobił On wszystko, aby Jego uczeń mógł odnieść zwycięstwo. Bazyli Wielki wskazuje na znaczenie wcielenia dla tych ascetycznych zmagających, które zresztą sam Chrystus podjął:

Pan nasz umocnił postem swoje ciało, które przyjął ze względu na nas, i dopiero wtedy przyjął w nim ataki diabła; nauczył nas zatem, byśmy namasz-

⁶⁵ Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaeum* V 2, PSP 63, s. 65.

⁶⁶ Por. Gregorius Palamas, *Homiliae* VII 11.

⁶⁷ Chromatius Aquileiensis, *Sermones* XV 3, PSP 49, s. 161-162.

⁶⁸ Por. Joannes Chrysostomus (?), *In mediam hebdomadam ieiuniorum*, PG 59, 702-703.

czali się postami i ćwiczyli się do walk z pokusami, gdy przy pomocy głodu dał przeciwnikowi sposobność do zadania ciosu. Byłby bowiem niedostępny dla niego ze względu na wzniosłość bóstwa, gdyby przez głód nie zniżył się do tego, co ludzkie⁶⁹.

W symbolice namaszczenia biskup Cezarei łączy ze sobą świecki element agonistyczny z biblijnym obrazem walki Jezusa ze złym duchem na pustyni.

Starochrześcijańscy pisarze chętnie przenoszą obraz walczącego atlety na męczennika składającego świadectwo krwi na arenie. Gdy skończyły się prześladowania, rozwija się idea „białego męczeństwa”, przez które uczeń Chrystusa podejmuje inną, bezkrwawą walkę, przez samozaparcie i ascezę. Jedna walka może przygotować do drugiej. W tym duchu Bazyli wygłasza pochwałę męczennika Gordiona, nawiązując do obrazu rozebranego i namaszczonego zapaśnika. Takim był i ten męczennik, który zanim stoczył krwawą walkę, namaścił się do niej wewnętrznie przez posty, czuwania, modlitwę i ciągle rozważanie duchowych słów⁷⁰.

Namaszczenie przez ascezę nie musi każdego sposobić do męczeństwa. Na innym miejscu biskup Cezarei w ogóle łągodzi wymowę agonistycznej symboliki. Stwierdza mianowicie, że „post namaszcza do pobożności”⁷¹. W ten sposób zdaje się godzić zawartą w tym obrazie symbolikę zarówno miłosierdzia i łagodności, jak i zdecydowanej walki. Pobożność zawiera w sobie obydwa elementy i jest nadrzędnym celem duchowych dążeń chrześcijanina.

Namaszczenie olejem może sprawiać przyjemną woń. Ten gest dokonany przenośnie, przez szczery post sięgający ducha, jest dla Jana Chryzostoma niczym namaszczenie za pomocą pachnącego olejku (μύρον), którego woń prędko poczują znajdujący się w sąsiedztwie⁷². Tak oto poszczący nie tylko nie odpycha, ale i pociąga innych swoją postawą. Jak zauważa łaciński kaznodzieja Piotr Chryzolog, przez dobry, praktykowany w duchu Ewangelii post chrześcijanin wyraża pokorę względem Boga, a równocześnie pokazuje owoce swojej pobożności wszystkim patrzącym⁷³.

W ten sposób ujawnia się apostolski wymiar chrześcijańskiego postu. Uczeń Chrystusa, namaszczony olejkami miłosierdzia i oczyszczony

⁶⁹ Basilius Caesariensis, *De ieiunio: homilia* I 9, *Post jako praktyka duchowa*, s. 63.

⁷⁰ Por. Basilius Caesariensis, *In Gordium martyrem*, PG 31, 496.

⁷¹ Basilius Caesariensis, *De ieiunio* I 6, PG 31, 172: τοῦτο ἀλείφει πρὸς εὐσεβείαν (‘przygotowuje do pobożności’ – *Post jako praktyka duchowa* s. 59).

⁷² Por. Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum homiliae* X 11, PG 49, 111.

⁷³ Por. Eusebius Caesariensis, *Commentarius in Isaiam* (in Is 58,5), PG 24, 480.

z wad, z tym większym wdziękiem przyciąga ludzi. Innymi słowy, jaśniejając prawością sumienia, ozdobieni pięknymi czynami miłosierdzia, a w samym poście nie szukając własnej sławy, stajemy się „i mniej śmieszni, i bardziej docenieni”⁷⁴. Paradoksalnie nie szukając szacunku z powodu podjętych umartwień, gdy pełniemy je dobrze, zdobywamy ten szacunek niejako samoczynnie.

Symbolism of the Head Anointing and Face Washing by the Fasting Christian (Mt 6:17) in Patristic Exegesis

(summary)

In ancient commentators, we find reflection on the recommendation to anoint faces and to wash the head during fasting (Mt 6:17). By sticking to the essence of the message, and thus the evangelical encouragement to humbleness and avoiding ostentation in fasting, the Fathers consider the necessity of public fasting in some cases. Cassiodorus combines the fast held for the human show with the attitude of foolish virgins (Mt 25:1-13), who lacked the oil in their lamps, it means the attention directed on the Lord, because they did their good deeds to flatter others. For our authors, washing the face in Mt 6:17 means honesty of conscience, and above all, moral purity. The head anointing, in turn, expresses the joy of the inner man who fasts for the sake of God. Fathers see the connection of this anointing with the “oil of gladness” in Ps 45:8, with which God anoints his chosen one. The joy of fasting also comes from the many spiritual benefits that the fasting brings. The anointing with oil had a rich meaning in the biblical and ancient world, which our authors take over. It is a participation in the mystery of Christ as God’s Anointed, High Priest and Head of the Mystical Body. While the face washing means getting rid of evil, in some writers the head anointing symbolizes good deeds, and above all works of mercy. The association with the athlete’s anointing before the fight implies understanding the fasting as a fight. The pleasant scent of oil, in turn, indicates the apostolicity nature of Christian mortification, which draws others to the faith and imitation.

Keywords: Mt 6:17; patristic exegesis; fast; head anointing; face washing

Symbolika namaszczenia głowy i obmycia twarzy przez poszczącego (Mt 6, 17) w interpretacji patrystycznej

(streszczenie)

U starożytnych komentatorów spotykamy bogatą refleksję nad zaleceniem namaszczenia twarzy i obmycia głowy podczas postu (Mt 6,17). Trzymając się istoty przesłania, a więc ewangelicznej zachęty do pokory i wystrzegania się ostentacji w poście,

⁷⁴ Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaeum* V 2, PSP 63, s. 65.

Ojcowie zastanawiają się nad koniecznością w niektórych przypadkach postu publicznego. Kasjodor łączy post odbywany na pokaz ludzki z postawą panien nierozsądnych (Mt 25,1-13), u których zabrakło oliwy w lampach, czyli uwagi skierowanej na Pana, ponieważ dobre uczynki spełniały dla zdobycia pochlebstw u innych. Obmycie twarzy w Mt 6,17 oznacza dla naszych autorów szczerość sumienia, a przede wszystkim czystość moralną polegającą na wyzbyciu się grzechów i wad. Namaszczenie głowy z kolei wyraża radość człowieka wewnętrznego, który pości ze względu na Boga. Ojcowie dostrzegają związek tego namaszczenia z „olejkiem wesela” w Ps 45,8, którym Bóg namaszcza swego wybranego. Radość postu płynie też z wielu korzyści duchowych, który przynosi post. Namaszczenie olejem miało w świecie biblijnym i starożytnym bogate znaczenie, które przejmują nasi autorzy. Jest ono udziałem w tajemnicy Chrystusa jako Pomazańca Bożego, Arcykapłana i Głowy mistycznego ciała. O ile obmycie twarzy oznacza wyzbycie się zła, to u niektórych pisarzy namaszczenie głowy symbolizuje dobre uczynki, a przede wszystkim dzieła miłosierdzia. Skojarzenie z kolei z namaszczeniem atlety przed walką każe rozumieć post jako pewne zmagania. Przyjemna woń oleju z kolei wskazuje na apostołski charakter chrześcijańskiego umartwienia, które pociąga innych do wiary i naśladownictwa.

Słowa kluczowe: Mt 6,17; patrystyczna egzegeza; post; namaszczenie głowy; obmycie twarzy

Bibliografia

Źródła

- Aëtius Amidenus, *Iatricorum liber XII*, red. G.A. Kostomiris, *Aetiu logos dodekatos*, Paris 1892, s. 7-131.
- Ambrosius Mediolanensis, *De Helia et ieiunio*, red. C. Schenkl, CSEL 36/2, Wien 1897, s. 411-465, tł. P. Jędrzejowski, Św. Ambroży z Mediolanu, *O Eliaszu i poście*, VoxP 34-35 (1998) s. 471-500.
- Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus*, PL 40, 11-100.
- Augustyn Hipponensis, *De sermone Domini in monte*, red. A. Mutzenbecher, CCL 35, Turnhout 1967, tł. C. Ryznar – J. Sulowski, Św. Augustyn, *O kazaniu Pana na Górze*, PSP 48, 21-130.
- Basilius Caesariensis, *Asceticon magnum*, PG 31, 901-1305.
- Basilius Caesariensis, *De ieiunio: homilia I et II*, PG 31, 164-197, tł. M. Przyszychowska, Św. Bazyli Wielki, *Mowy o poście*, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście*, opr. L. Nieścior, Kraków 2019, s. 55-73.
- Basilius Caesariensis, *In Gordium martyrem*, PG 31, 489-508.
- Caesarius Arelatensis, *Sermones*, red. G. Morin, CCL 103-104, Turnhout 1953.
- Cassiodorus, *Expositio psalmorum*, red. M. Adriaen, CCL 97-98, Turnhout 1958.
- Chromatius Aquileiensis, *Sermones*, red. J. Lemarié, CCL 9A, 3-182, Turnhout 1974, tł. S. Ryznar, Św. Chromacjusz z Akwilei, *Kazania i homilie*, PSP 49, Warszawa 1990.
- Eusebius Caesariensis, *Commentarius in Isaiam*, PG 24, 89-526.

- Eusebius Caesariensis, *Commentarius in Isaiam*, red. J. Ziegler, Eusebius Werke 9, Berlin 1975.
- Gregorius Palamas, *Homiliae*, red. P.K. Chrestou, *Grigoriu tu Palama ahpanda ta erja* 9, Tesaloniki 1985.
- Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Evangelium Matthaei*, red. D. Hurst – M. Adriaen, CCL 117, Turnhout 1969, tł. J. Korczak, Św. Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 46, Kraków 2008.
- Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in prophetas minores*, red. M. Adriaen, CCL 76-76A, Turnhout 1969-1970.
- Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Ecclesiasten*, red. M. Adriaen, CCL 72, Turnhout 1959.
- Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaeum*, PL 9, 917-1078, tł. E. Stanuła, Św. Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii wg św. Mateusza*, PSP 63, s. 43-200.
- Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos*, red. A. Zingerle, CSEL 22, Wien 1891.
- Hippiatrica. Additamenta Londinensia ad hippiatrica Cantabrigiensia*, red. K. Hoppe – E. Oder, *Corpus hippiatricorum Graecorum* 2, Leipzig 1927, s. 253-271.
- Joannes Chrysostomus (?), *In mediam hebdomadam ieiuniorum*, PG 59, 701-704.
- Joannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum homiliae 1-21*, PG 49, 15-222.
- Joannes Chrysostomus, *Expositiones in Psalmos*, PG 55, 39-498.
- Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum homiliae 1-90*, PG 57, 13-472; 58, 471-794, tł. J. Krystyniacki – A. Baron, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, Kraków 2000, ŻMT 18 (cz. 1: hom. 1-40).
- Origenes, *Homiliae in Leviticum*, red. W.A. Baehrens, Origenes Werke 6, Leipzig 1920, s. 280-507, tł. S. Kalinkowski, Origenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, PSP 31/2, Warszawa 1984.
- Origenes, *Homiliae in Psalmos*, red. L. Perrone, Origenes Werke 13, Berlin 2015.
- Origenes (?), *Selecta in Psalmos (fragmenta e catenis)*, PG 12, 1085-1320, 1409-1686.
- Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum*, PL 52, 183-666, tł. M. Przyszychowska, Św. Piotr Chryzolog, *Mowy VII-IX*, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście*, opr. L. Nieścior, Kraków 2019, s. 91-101.
- Photius, *Amphilochia*, red. B. Laourdas – L.G. Westerink, *Photii patriarchae Epistulae et Amphilochia*, v. 3-6, Leipzig 1985-1988.
- Photius, *Commentarii in Matthaeum (in catenis)*, red. J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin 1957, s. 270-337.
- Photius, *Epistulae*, red. B. Laourdas – L.G. Westerink, *Photii patriarchae Epistulae et Amphilochia*, v. 1-3, Leipzig 1983-1985.
- Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio, sermones I-VII*, PG 60, 711-724, tł. M. Przyszychowska, Pseudo-Jan Chryzostom, *Mowy o poście*, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście*, opr. L. Nieścior, Kraków 2019, s. 111-133.

Opracowania

Levine E., *The Theology of Fast Day Cosmetics* (Mt. 6:16-18), „Journal of Ritual Studies” 13/1 (1999) s. 1-6.

Ryken L. – Wilhoit J.C. – Longman T., *Słownik Symboliki Biblijnej*, tł. Z. Kościuk, Warszawa 1998.

Żywica M., *Post z „umytą i namaszczonej twarzą” (Mt 6, 16-18)*, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 84 (2006) s. 75-78.

Ks. Andrzej Uciecha¹

Teologia postu w *Hymnach o poście* św. Efrema Syryjczyka²

Pierwsza pieśń w cyklu *Hymnów o poście* św. Efrema Syryjczyka jak introit rozpoczyna się formą eposu, w którym autor, daleki od naśladowania greckich poematów epickich i ich daktylicznych heksametrów, wychwala Chrystusa jako bohatera:

Oto jest post Pierworodnego, początek jego chwalebnych czynów. Cieszymy się jego przybyciem! On zwyciężył przez ten post, [choć] mógłby zwyciężyć w każdy inny sposób. On nam ukazał siłę, która ukrywa się w poście, który wszystko zwycięża. On bowiem [jako] człowiek za jego pomocą zwyciężył tego, który przez owoc zwyciężył i żarłocznie pochłoniął Adama. Niech będzie błogosławiony Pierworodny, który za pomocą wielkiego muru postu pokonał naszą słabość³.

Zaproponowana sugestia skojarzenia dwóch odmiennych modeli literackiej stylistyki syryjskiego hymnu i klasycznego greckiego eposu ma wyraźny charakter prowokacji. Jej celem jest zaproszenie do zbadania *Hymnów o poście* Syryjczyka pod kątem wybranych aspektów teologii postu. Najpierw jednak jako warunek konieczny należy przybliżyć reguły hermeneutyczne profilujące gatunek literacki zwany *madrāṣā* (ܡܕܪܐܫܐ)⁴.

¹ Ks. dr hab. Andrzej Uciecha, prof. UŚ na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: andrzej.uciecha@wp.pl; ORCID: 0000-0003-2507-8544.

² Artykuł wygłoszono w czasie audiokonferencji patrystycznej pt. „Post w nauczaniu ojców Kościoła”. Konferencja została zorganizowana przez Katedrę Teologii Patrystycznej Wydziału Teologicznego UKSW (Warszawa, 9 marca 2019 roku).

³ Ephraem Syrus, *Hymnus* I 1, w: E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers „Hymnen de Ieiunio”*, CSCO 246, Scriptorum Syri 106, Louvain 1964.

⁴ Por. *Thesaurus Syriacus*, t. 1, ed. R. Payne Smith, Oxonii 1879, s. 956: ܡܕܪܐܫܐ (m. ‘commentarius’ – 2Par 24, 27; pl. ib. 13, 22), „hymnorum species”,

1. Madrasze jako narzędzie hermeneutyczne w teologii św. Efrema

Dokładny tytuł *Hymnów o poście* św. Efrema Syryjczyka zamieszczony w opracowaniu krytycznym Edmunda Becka brzmi *Jeszcze⁵ madrasze o świętym poście mar Efrema nauczyciela⁶* (ܐܡܪܐ ܕܥܦܪܝܡܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܕܪܫܐ ܕܡܕܪܫܐ ܕܡܕܪܫܐ).

Dwa manuskrypty podstawowe B.M. add. 14 571 (D) i B.M. add. 14 627 (B) zawierają dziesięć hymnów. Późniejszy liturgiczny manuskrypt B.M. add. 14 512 (P) (AU: British Museum; tak podaje E. Beck i W. Wright) dodaje jeszcze cztery *madrasze*, które Beck umieścić w apendyksie⁷. Nie są one uważane za autentyczne, gdyż ich styl i teologia nie pasują do literacko-ideowych podstaw warsztatu Diakona z Nisibis. Jego dziesięć pieśni o świętym poście cechuje wyjątkowa jak na Efrema spójność tematyczna: wszystkie obrazy, aluzje i komentarze w nich zawarte podporządkowane zostały tematyce naśladowania Chrystusa w jego czterdziestodniowym poście. Najprawdopodobniej więc wykorzystywano je w liturgicznym czasie

de quibus Assemani disserens dicit „versus sunt ex pluribus strophis conflati, instar odarum Latinarum, qui aliquando ex diversis inaequalibus: vox enim *madroscio* sonat *disputatio, questio, meditatio, hymnus* et *ode*”. Według Brockelmanna termin ܡܕܪܫܐ znaczy najpierw ‘historia’ (AU: błędnie podano sigła tekstu biblijnego z Księgi Kronik – 2Par 13, 32, winno być 13, 22), następnie ‘hymnus, cantus’. Por. C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halis Saxonum 1928, s. 168.

⁵ Partykuło-przysłówek ܡܕܪܫܐ można tłumaczyć ‘jeszcze, już, także, znowu, ponownie’. Por. Rdz 8,10.21; 24,20; 45,6.11; Ps 38 (*Ktābe qadiše: d-dyatiqe ‘atiqa w-ħa(d)ta*, Syriac Bible 63DC, London 1979, s. 405); *Thesaurus Syriacus*, t. 2, ed. R. Payne Smith, Oxonii 1901, s. 4399-4401. Należy zauważyć, że ܡܕܪܫܐ pochodzi od czasownika ܡܕܪܫ, od którego wywodzą się takie pojęcia, jak pokuta, skrucha, żal, powściągliwość, czystość, penitent. Można zatem w sposób uzasadniony sugerować celowe wkomponowanie tego terminu do tytułu kolekcji *madrasza*, które Efrema poświęcił tematyce postu i umartwienia.

⁶ Termin ܡܕܪܫܐ można przetłumaczyć także jako ‘doktor’. W swoim przekładzie na niemiecki Beck precyzuje ilość czterdziestu (ܡܕܪܫܐ) dni postu.

⁷ Por. E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers „Hymnen de ieiunio”*, CSCO 246, Scriptorum Syri 106, Louvain 1964 (tekst syryjski); E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers „Hymnen de ieiunio”*, CSCO 247, Scriptorum Syri 107, Louvain 1964 (przekład niemiecki). Więcej szczegółów na temat kompozycji kodeksów, do których należy dołączyć jeszcze manuskrypt oznaczony jako J add. 14 506, por. CSCO 246, I-III. Najprawdopodobniej na podstawie zapisu w tymże manuskrypcie J niemiecki orientalista przełożył tytuł całości „Hymnen auf das Fasten der Vierzig (Tage) von Mar Ephräm”.

odpowiadającym naszemu okresowi Wielkiego Postu⁸. Warto zaznaczyć, że w swoim wydaniu belgijski syrolog orientalista Thomas Joseph Lamy (1827-1907) umieścił dwanaście hymnów Efrema: pierwszy w przyjętej przez niego kolejności odpowiada szóstemu hymnowi w kolekcji Becka⁹. W literackim dorobku świętego Efrema są biblijne komentarze, pisane prozą polemiczne *refutationes* i medytacje, dialogi poetyckie, metryczne homilie (*memre*) oraz hymny (*madrasze*)¹⁰. *Memre* i *madrasze* najpełniej wyrażają poetycki kunszt ich autora¹¹. Te ostatnie zasługują na szczególną uwagę, gdyż, jak się wydaje, ten gatunek literacki był ulubionym narzędziem w hermeneutycznym warsztacie Syryjczyka¹². W strukturze *madraszy* podstawową funkcję pełniło tzw. *qālā*, czyli fonologiczne metrum bazujące na określonej ilości sylab w każdej strofie. Każde takie metrum miało swój własny syryjski tytuł umieszczany w nagłówku poszczególnych *madraszy*. Zwrotki hymnów układane były w porządku akrostychicznym według liter albo alfabetu syryjskiego, albo imienia „Efrem”. Ilość wierszy w każdej zwrotce zależała od metrum. Po każdej strofie następowało re-sponsorium zawierające jeden wiersz¹³.

W relacji Hermiasza Sozomena pierwszym, który wprowadził *madrasze* w życie liturgiczne syryjskich gmin chrześcijańskich, był Harmonios, syn słynnego mówcy i gnostyka Bardesanesa (zm. 222). Metodę Harmoniosa zaadoptował Efrem w przekazie treści teologicznych zgod-

⁸ Por. Éphrem le Syrien, *Hymnes sur le jeûne*, tł. D. Cerbelaud, *Spiritualité Orientale* 69, Bégrolles-en-Mauges 1997, s. 18. Na specyficzny i odmienny w porównaniu do innych *madraszów* charakter *Hymnów o poście* zwraca uwagę Stevenson: „[...] in notable contrast to such cycles as the *Hymnen de Jeiunio*, which show clear signs of heavy editing over the years”. Por. P.S. Stevenson, *Stanzaic Syntax in the Madrashe of Ephrem the Syrian*, Monographs of the Peshitta Institute 22, Leiden 2015, s. 2.

⁹ Por. *Sancti Ephraem Syri, Hymni et Sermones II*, ed. T.J. Lamy, Mechliniae 1886: Ephraem Syrus, *De Jejunio* I 647-649 (Hymn VI w edycji Edmunda Becka); II 651-659; III 659-663; IV 663-669; V 671-677; VI 677-685; VII 685-693; VIII 693-697; IX 697-701; X 701-703; XI 705-707; XII 707-717.

¹⁰ Por. S.P. Brock, *A Brief Guide to the Main Editions and Translations of the Works of Ephrem*, „The Harp” 3/1-2 (1990) s. 7-29; J. Melki, *S. Ephrem le Syrien, un bilan de l'édition critique*, „Parole de l'Orient” 11 (1983) s. 3-88.

¹¹ Por. Stevenson, *Stanzaic Syntax in the Madrashe of Ephrem the Syrian*, s. 1. Złożoną problematykę stosowania pojęć, symboli, obrazów w polemicznym języku Efrema omawia: A. Uciecha, *Polemika św. Efrema z manicheizmem w Refutationes*, *Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova* 8, Katowice 2009, s. 59-66.

¹² Por. A. Palmer, *A Lyre without a Voice, the Poetics and the Politics of Ephrem the Syrian*, „Aram” 5 (1993) s. 371-399.

¹³ Por. Stevenson, *Stanzaic Syntax in the Madrashe of Ephrem the Syrian*, s. 1.

nych z nauką Kościoła¹⁴. Istota tych utworów nie ograniczała się do przekazu dziękczynienia i wyrażenia chwały Bożej, ale w swojej głębi miała charakter dydaktyczno-katechetycznych pouczeń¹⁵. *Madrasze* były to mądrościowe pieśni ułożone w formie komentarzy, które w zależności od treści wykonywał chór podczas ofertorium i w czasie udzielania Komunii Świętej¹⁶. Śpiewowi towarzyszył akompaniament liry (*kennarā*). W opracowaniach ich genealogii odwoływano się do biblijnej psalmodii króla Dawida. Znamy temat podkreślają ścisłą analogię madraszów do żydowskich *piyyutim*, biblijnych pieśni synagogałnych cieszących się wielką popularnością w Palestynie zwłaszcza od VIII wieku¹⁷. Widoczne jest również formalne podobieństwo do bizantyńskich hymnów liturgicznych zwanych *kondakiami/kontakiami*. Najbardziej znanym kompozytorem tych śpiewanych homilii był Roman Melodos, urodzony w rodzinie żydowskiej w syryjskiej Emesie około 490 roku. Ten późniejszy diakon i kaznodzieja-melodos w swojej twórczości pozostawał pod wyraźnym wpływem świętego Efrema¹⁸. Szukając śladów pokrewnych madraszom sposobów wyrażania myśli w świecie hellenistycznym, natrafiamy na pojęcie *hermeneia*, które oznacza „uczone wyjaśnienie”¹⁹. Można byłoby uznać to wyrażenie jako semantycznie zbliżone do syryjskiej wersji, ale na przeszkodzie stoi liturgiczny komponent odgrywający istotną rolę w pojęciu tych ostatnich.

W swoich artykułach poświęconych badaniom poetyki Efremowych madrasz Andrew Palmer używa terminu „ody” (*odes*) jako zamienni-

¹⁴ Por. Sozomenos *HE* III 16, 5-7, Sozomène, *Histoire Ecclésiastique. Livres III-IV*, tł. A.-J. Festugière, SCh 418, Paris 1996, s. 150-152; Hermiasz Sozomen, *HK* IV 30, tł. S. Kazikowski, Sozomen Hermiasz, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980, s. 190. Teodoret z Cyru w przekładzie pojęcia *madrasza* stosuje greckie terminy *asmata* i *odas* (*Histoire Ecclésiastique. Tome II. Livres III- IV*, 30(29), 2-3, tł. P. Canivet, SCh 530, Paris 2009, s. 310).

¹⁵ Por. Stevenson, *Stanzaic Syntax in the Madrashe of Ephrem the Syrian*, s. 12, przyp. 48.

¹⁶ Por. A. Palmer, *The fourth-century Liturgy of Edessa reflected in Ephraim's Madroshe 4 and 5 on Faith*, w: *The Eucharist in Theology and Philosophy*, red. I. Perczel – R. Forrai – G. Geréby. *Ancient & Medieval Philosophy* 35, Leuven 2005, s. 327-328.

¹⁷ Por. J. Shirmann, *Hebrew Liturgical Poetry and Christian Hymnology*, „Jewish Quarterly Review” 44 (1953) s. 123-161; A. David, *Piyyut*, w: *Encyclopaedia Judaica* 16, ed. R. Berenbaum – F. Skolnik, Detroit 2007, s. 192-209.

¹⁸ Por. S. Brock, *From Ephrem to Romanos*, *Studia Patristica* 20, red. E. A. Livingstone, Leuven 1989, s. 139-151; Stevenson, *Stanzaic Syntax in the Madrashe of Ephrem the Syrian*, s. 18; S. Griffith, *St. Ephraem the Syrian, a Spiritual Teacher for Today*, „The Harp” 16 (2003) s. 171-194.

¹⁹ Por. J. Sochoń, *Hermeneutika – wstępne rozpoznania*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 8 (1995) s. 219-232, 220, przyp. 2.

ka określenia „hymny” (*hymns*)²⁰. Chcemy zbadać wiarygodność i zasadność takiej koncepcji, w której syryjskie pojęcie ܡܕܪܫܐ (*madrāšā*, pl. *madrāšē*) znajduje swój nowożytny ekwiwalent w nazwach „hymn” i „oda”. Zdiagnozowanie tego problemu wydaje się koniecznością, gdyż dotyczy on fundamentalnego komponentu hermeneutyki św. Efrema. Skomplikowana kwestia nazewnictwa *madrasy* i poszukiwania adekwatnych synonimów zarówno w grece, jak i w łacinie została naświetlona najgruntowniej, jak się wydaje, przez urodzonego w Szczecinie w 1942 roku Michaela Lattke. Jego wnikliwe analizy porównawczo-filologiczne tego zagadnienia zamieszczone w krótkim, ale pełnym treści artykule „Sind Ephraems Madrāšē Hymnen?” opublikowanym w 1989 roku w numerze 73 „Oriens Christianus” zasługują na szczególną uwagę²¹. Autor najpierw wymienia kilku znamienitych syrologów zaangażowanych w spory i dyskusje poświęcone hymnom Efrema (Beck, Brock, Gribomont, Halleux, Martikainen, Murray, Schmidt). Prowokacyjne pytanie zamieszczone w tytule jego publikacji, jak zaznacza, zrodziło się w trakcie pracy nad *Odami Salomona* i w czasie opracowywania hasła „Hymnus” dla *Reallexikon für Antike und Christentum*. Lattke konsekwentnie dowodzi słabości dotychczasowych hipotez, które w wielu pracach stały się bezkrytycznie akceptowanymi twierdzeniami. Błędne jest powoływanie się na instrukcyjne określenia „na melodię” (ܐܠ ܩܠܐ – ‘*al qālā*; ܒܪ ܩܠܐ – *bar qāleh*) zawarte w nagłówkach *madrasy*²². Zdaniem Lattke mogą to być jedynie późniejsze dodatki liturgicznych redaktorów, którzy starali się zwięźle ująć poetycką kwestię ilości metrum i strof. Podobny zabieg może dotyczyć także *responsoriów/refrenów* (ܐܢܝܬܐ – ‘*onyātā*) wyodrębnionych w zapisie. Kolejna przesłanka wysuwana przez badaczy, Bóg jako adresat hymnów, jest w antycznych definicjach problematyczna. Lattke pyta, czy i kiedy można uznać *madrasy* Efrema jako hymny zgodnie z regułami poetyki²³. Stereotypowe i uporczywe tłumaczenie „*madrasy*” jedynie

²⁰ Por. Palmer, *A Lyre without a Voice, the Poetics and the Politics of Ephrem the Syrian*, s. 371-399; A. Palmer, *The Merchant of Nisibis; Saint Ephrem and his Faithful Quest for Union in Numbers*, w: *Early Christian Poetry: a Collection of Essays*, red. J. D. Boeft – A. Hilhorst, Leiden 1993, s. 167-233; A. Palmer, *Words, Silences, and the Silent Word: Acrostics and Empty Columns in Saint Ephraem's Hymns on Faith*, „Parole de l'Orient” 20 (1995) s. 129-200; A. Palmer, *St Ephrem of Syria's Hymn on Faith 7: an Ode on his Own Name*, „Sobornost” 17/1 (1995) s. 28-40.

²¹ Por. M. Lattke, *Sind Ephraems Madrāšē Hymnen?*, „Oriens Christianus” 73 (1989) s. 38-43.

²² Por. Lattke, *Sind Ephraems Madrāšē Hymnen?*, s. 38; Stevenson, *Stanzaic Syntax in the Madrashe of Ephrem the Syrian*, s. 1.

²³ Por. Lattke, *Sind Ephraems Madrāšē Hymnen?*, s. 39, 41-42.

za pomocą terminu „hymny” jest nieprecyzyjne i błędne, tak jak stawianie na równi pojęć „psalmy” i „hymnoi” przez Filona Aleksandryjskiego. W filologicznych analizach porównawczych Lattke wykorzystuje frazeologię historyków Kościoła V wieku Hermiasza Sozomena i Teodoretą z Cyru, którzy wskazywali na zależność poetyckiej stylistyki Efrema od Bardesanesa i jego syna Harmoniosa²⁴. Dzięki metodzie precyzyjnej delimitacji obszaru semantycznego badanych pojęć zarówno w syryjskich tekstach Efrema, jak i u autorów greckich i łacińskich, Lattke jednoznacznie odpowiada na pytanie, czy madrasze Efrema są hymnami, i twierdzi, że syryjskie utwory nie są w żadnym przypadku ani greckimi psalmami, ani łacińskimi hymnami. Należy je traktować jako antyheretyckie dydaktyczne utwory pisane wierszem, pieśnią, których celem nie był komentarz do Księgi Psalmów, lecz przypominały świąteczny wieniec okalający psalmy („Kranz der Psalmen”). Treść i terminologia niektórych z nich przepelnione są uwielbieniem do tego stopnia, że można je w całości nazwać hymnami (Lattke precyzyjnie wylicza 25 „Hymnów”, między innymi *De Ieiunio* 4 i 5)²⁵. W przeciwieństwie jednak do klasyfikacji madraszów jako „hymnorum species” zaproponowanej przez Roberta Payne Smitha w *Thesaurus Syriacus*²⁶ hymny należy definiować jako rodzaj madraszów. W kontekście tak przeprowadzonej argumentacji i wynikających z niej wniosków drogę w dalszych badaniach poezji Efrema Syryjczyka powinno wyznaczać następujące pytanie: które madrasze Efrema są hymnami? („Welche *Madrāšē* des Syrsers 'Afrēm sind Hymnen?’”)²⁷.

²⁴ Por. Lattke, *Sind Ephraems Madrāšē Hymnen?*, s. 40.

²⁵ Por. Lattke, *Sind Ephraems Madrāšē Hymnen?*, s. 42. W ciekawym opracowaniu na temat poetyki trzydziestej *Ody Salomona* Przemysław Turek, powołując się na opracowanie Kathleena E. McVeya, charakteryzuje nowatorstwo kompozycji Bardesanesa, który madrasze traktował jako dydaktyczne pieśni: „[...] argues that according to St. Ephrem's sermon, the novelty of Bardaisan's didactic songs was that no one had previously written this genre to be sung. As far as his psalms are concerned, he introduced greater metric regularity (most probably isosyllabic lines) to that song form. Therefore, the contradiction between Theodor bar Koni's traditional point of view and the testimony coming from St. Ephrem is only apparent; no one required from Bardaisan to abstain from writing in other traditional forms of song. St. Ephrem himself speaks in favor of that opinion” (P. Turek, *The 30th Ode of Solomon as the oldest example of the great Syriac poetry and the development of Syriac prosody*, „Orientalia Christiana Cracoviensia” 2 (2010) s. 117. Zob. K.E. McVey, *Were the Earliest Madrāšē Songs or Recitations?*, w: *After Bardaisan; Studies on Continuity and Change in Synac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, red. G.J. Reinink – A.C. Klugkist, Orientalia Lovanensia Analecta 89, Leuven 1999, s. 185-199).

²⁶ Por. *Thesaurus Syriacus*, t. 1, ed. R. Payne Smith, Oxonii 1879, s. 956: *ܐܝܡܢܐ, ܐܝܡܢܐ* (m. ‘commentarius’ – 2Par 24, 27; pl. ib. 13, 22, ‘hymnorum species’).

²⁷ Por. Lattke, *Sind Ephraems Madrāšē Hymnen?*, s. 43.

W chronologii publikacji zasygnalizowane przyczynki obu badaczy Lattke'go (*Sind Ephraems Madrašē Hymnen?*, 1989) i Palmera (*A Lyre without a Voice, the Poetics and the Politics of Ephrem the Syrian*, 1993) dzieli okres około czterech lat. Zastanawiający jest fakt braku jakichkolwiek aluzji i odniesień Palmera do opinii sugestywnie wykładanych we wcześniejszym wydrukowanym artykule Lattke'go. Uwzględniając różnice w zakresie badanych aspektów literacko-teologicznych poezji Efrema Syryjczyka, należy docenić wartość prowadzonych badań obu uczonych, jednak naukowe walory analiz Lattke'go przeważają i zasługują na najwyższe uznanie. W 2008 roku do dyskusji włączyła się też Christine Shepardson, która „madrasze” tłumaczy za pomocą terminu „hymns”. Amerykańska badaczka krytycznie odnosi się do tezy, w której Lattke podważył takie rozwiązanie. Jej zdaniem madrasze Efrema były pedagogicznym narzędziem egzegezy tekstu biblijnego oraz przekazu prawd z zakresu eklezjologii. Należy jednak zaznaczyć, że swoje uwagi formułowała na marginesie wiodącego tematu konfrontacji chrześcijańskiej ortodoksji Efrema z nauczaniem judaizmu²⁸.

2. Kontekst historyczny i jego rola w teologii Efrema

Badając zagadnienie teologicznych aspektów postu w *Hymnach o poście*, warto poszerzyć spojrzenie i zasygnalizować kwestie historyczno-literackich kontekstów poezji Syryjczyka. W oryginalnym ujęciu Palmera Efrema i adresaci jego utworów byli poddanymi zarówno Jezusa Chrystusa, jak i rzymskiego cesarza. Próba pogodzenia przynależności do królestwa ziemskiego i do „królestwa niebieskiego” rodziła wiele problemów i napięć. W połowie IV wieku Kościół dysponował już na tyle zorganizowaną strukturą, że mógł realnie kształtować życie społeczno-polityczne Rzymskiego Imperium. Integralnym elementem chrystianizacji świata kultury pogańskiej była internalizacja kodeksu rzymskiego ekspansjonizmu. Palmer mówi o chrześcijańskiej adopcji jurydyczno-militarnego dynamizmu Rzymu w celu nauczania i przemiany ówczesnej cywilizacji według zasad Ewangelii. Chrystus został ukrzyżowany jako „Król Żydów” (Mk 15,26), chociaż On sam przekonywał, że Jego królestwo „nie jest z tego świata” (J 18,36). Święty Paweł porównywał Go do ziemskich władców, nad którymi odniósł „zwycięstwo” równie wielkie jak zwycięstwo nad złem (por. 1Kor 15,54-57). Nagrodą było powszechne panowanie,

²⁸ Por. C. Shepardson, *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy: Ephrem's Hymns in Fourth-Century Syria*, Washington 2008, s. 2, przyp. 7.

czyli władza uniwersalna (por. Flp 2,8-11)²⁹. Chrystus miał być nowym Augustem, zwycięzcą nad wszystkimi siłami zła, które otaczały Cesarstwo Rzymskie w celu inwazji. Warto pamiętać, że dzieciństwo i młodość Efrema przypadały na okres, w którym cesarz Konstantyn w duchowym triumfie Chrystusa widział ziemskie zwycięstwo imperatora i jego wiarę w moc krzyża. Kościół starał się odczytywać te wydarzenia jako komponenty Bożej ingerencji i Jego zbawczej ekonomii. W konsekwencji przyjętej doktryny historiozoficznej zadaniem uczniów Chrystusa było odtworzenie w Rzymskim Imperium równocześnie władzy i kapłaństwa na wzór Izraela w czasach króla Dawida. Jak dawniej potężni kapłani, tak teraz biskupi stali się funkcjonariuszami dysponującymi władzą urzędników państwowych. Analogicznie zaś do żydowskich proroków zaczęły powstawać i działać grupy świętych mężów i kobiet praktykujących seksualną abstynencję i cieszących się wielkim autorytetem. Sam Efrem należał do jednej z nich³⁰. Na wzór lewitów-muzyków pełnił w mieście posługę diakona, ale nie był ani prezbiterem, ani biskupem. Ze swojej poezji uczynił instrument profetycznego przesłania skierowanego do władz państwowych i kościelnych. W konsekwencji swojej postawy bezkompromisowości został aresztowany jako opozycjonista porównywany do proroka Eliasza³¹.

3. Post w madraszach Efrema. Wybrane aspekty

W kalendarzu liturgicznym i porządku teologicznym *Hymny o poście* poprzedzały *Hymny o święcie Paschy*, o czym Efrem wspomina w pierwszej strofie piątego madrasza:

Oto surowe posty wyruszyły [w drogę], aby towarzyszyć oblubienicy Króla. Aby ona w orszaku kroczyła na gody w bieli, aby tam została ochrzczona i aby mogła zajaśnieć. Niech jej korony będą z jej umartwień i jej ozdoby z jej postów! Niech kroczy wśród [śpiewów] hosanna! Niech przed nią promienieje lampa wiecznej oliwy! Niech będzie błogosławiony Ten, który

²⁹ Por. Palmer, *A Lyre without a Voice*, s. 374.

³⁰ Por. Palmer, *A Lyre without a Voice*, s. 375. Palmer nie podaje nazwy tej grupy, warto więc dodać, że Efrem najprawdopodobniej należał do stowarzyszenia „synów przymerza”. Por. F. Rilliet, *Éphrem le Syrien, Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancienne*, t. 1, red. A. Di Berardino, Paris 1990, s. 825; Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* II 31, 11, tł. P. Canivet, SCh 501, Paris 2006, s. 485, przyp. 2.

³¹ Por. Palmer, *A Lyre without a Voice*, s. 375.

wysłał eskortę przed oblubienicę Pierworodnego, aby mogła dotrzeć do jego komnaty światła!³²

Łatwo zauważyć lapidarność opisu kuszenia Jezusa na pustyni oraz sekwencję ogólnych stwierdzeń o charakterze artykułów wyznania wiary. Chrystus jest bohaterem, który swoje „wielkie dzieła” rozpoczął od postu, pokonując złego, zwyciężąc Adama³³. Chrystus jest Królem, który w majestacie władcy oczekuje na przybycie swojej Oblubienicy i przygotowuje ucztę weselną. Dla Efrema przykład Jezusa poszczącego 40 dni jest najważniejszym kluczem w lekturze Pisma Świętego i modelem chrześcijańskiego życia³⁴. Krótki szkic chrystologiczny hymnów *De ieunio* powinien pomóc w lepszym zrozumieniu istoty i znaczenia postu w teologicznej refleksji Diakona z Edessy.

3.1. Chrystologiczne aspekty w *De ieunio*

Chrystologię pieśni o poście cechuje szeroki wachlarz biblijnych porównań i odniesień. Uderza różnorodność barw i odcieni w portretowaniu Chrystusa. Jest to dzieło oryginalne. Efrem pisze ikonę swojego Mistrza. Centralne miejsce świętego wizerunku zajmują najistotniejsze Jego przymioty. Chrystus jest nazwany pierworodnym, który pozwolił zwyciężyć swoim atletom³⁵ i którego stado wypasane jest na pastwiskach świętych Ksiąg³⁶; Zwycięzcą i Panem zwycięzców³⁷, który pokonał żarłoczność Złego³⁸; miłosiernym Dawcą łaski³⁹; czystym, którego post jest czysty⁴⁰ i którego nie może dostrzec nic, co zmałone⁴¹, tylko on Jeden jest lekki i sam siebie takim uczynił⁴²; Królem, który otwarł ubogim swój skarbiec

³² Ephraem Syrus, *Hymnus* V 1-10, CSCO 246, 13.

³³ Ephraem Syrus, *Hymnus* I 1, CSCO 246, 1.

³⁴ Por. Éphrem le Syrien, *Hymnes sur le jeûne*, tł. D. Cerbelaud, Spiritualité Orientale 69, Bégrolles-en-Mauges 1997, s. 18.

³⁵ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* I 1, CSCO 246, 1; I 8, CSCO 246, 3; IV 5, CSCO 246, 10. Por. *Thesaurus Syriacus*, t. 1, ed. R. Payne Smith, Oxonii 1879, s. 526: ܦܪܝܡܘܓܝܬܘܨ ('primogenitus' – por. Rdz 27,19); Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, s. 73.

³⁶ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* IV 3, CSCO 246, 10.

³⁷ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* I 1, CSCO 246, 1; I 4, CSCO 246, 2; II 4, CSCO 246, 6.

³⁸ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* I 4, CSCO 246, 2; IV 4, CSCO 246, 10.

³⁹ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* I 9, CSCO 246, 3-4.

⁴⁰ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* I 8, CSCO 246, 3.

⁴¹ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* I 3, CSCO 246, 2; I 8, CSCO 246, 3; II 4, CSCO 246, 6.

⁴² Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* II 4, CSCO 246, 6.

Ksiąg, w których są szaty weselne i pokutne oraz broń dla atletów⁴³. To tylko niektóre chrystologiczne tytuły. W wielobarwnych ikonach i harmonijnych pieśniach każde imię Chrystusa odsłania fragment Jego tajemnicy. Wydaje się, że słuchacz i widz tego spektaklu uczestniczy w niekończącej się liturgii uwielbienia, a jedna epifania Logosu generuje następną i w ten sposób proces zbawczego odkrywania nigdy się nie kończy.

Głównym elementem struktury hermeneutycznej hymnów Efrema jest koncepcja symbolu (ܥܝܪܐ)⁴⁴. Wszystkie symbole zaś znajdują swoje wypełnienie w Chrystusie: On odsłania ich prawdziwe znaczenie, On jest „Panem symboli”⁴⁵ i „Skarbnicą wszelkich symboli”⁴⁶. Wydaje się, że najbardziej adekwatną metodą charakteryzowania teologii Syryjczyka jest przejście w wymiary świata sztuki i dowartościowanie poezji, malarstwa i muzyki, w tych dziedzinach twórczości bowiem symbol najskuteczniej przekazuje idee. Takie rozwiązanie wcale nie znaczy, że należy odrzucić trud uporządkowanego logicznie myślenia i poświęcić go na rzecz ulotnych intuicji i mglistych przeczuć.

W innym cyklu swoich pieśni *De fide* Efrema wykorzystuje popularny obraz perły⁴⁷. W celu uchwycenia niuansów chrystologii Syryjczyka warto tutaj przywołać to jego najbardziej ulubione porównanie.

Pewnego dnia, moi bracia, wziąłem perłę. I spostrzegłem w niej, synowie królestwa, symbole (ܥܝܪܐ), obrazy (ܬܝܒܐ) i typy (ܬܝܒܐ) tego Majestatu. I stała się źródłem. I ugasiłem pragnienie tajemnicami Syna.

⁴³ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* VI 1-3, CSCO 246, 16.

⁴⁴ Por. *Thesaurus Syriacus*, t. 2, ed. R. Payne Smith, Oxonii 1901, s. 3871-3872: ܥܝܪܐ (‘secretum, arcanum, mysterium, typus, figura, significatio mystica, symbolum’). Pojęcie ܥܝܪܐ jest używane zamiennie z ܬܝܒܐ (‘obraz’) lub ܬܝܒܐ (‘podobieństwo, parabola’), ale ciągle zachowuje sens ܬܝܒܐ (‘typ’) i ܬܝܒܐ (‘ikona’). Por. N. El-Khoury, *Hermeneutics in the Works of Ephraim the Syrian*, w: *IV Symposium Syriacum*, ed. H.J.W. Drijvers – R. Lavenant – C. Molenberg – G.J. Reinink, OCA 229, Roma 1987, s. 93-94.

⁴⁵ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus de fide* 9, CSCO 154, 46; *Des Heiligen Ephraem des Syrers „Hymnen de virginitate”* 28, ed. E. Beck, CSCO 223, Scriptorum Syri 73, Louvain 1962, s. 101-105.

⁴⁶ Por. Ephraem Syrus, *Commentarius in Evangelium Concordant* I 1-2, 1.5 (wersja armeńska) = 2, 1.5-3 (wersja syryjsko-armeńska), tł. L. Leloir, Éphrem de Nisibe, *Commentaire de L'Évangile Concordant ou Diatessaron*, Sch 121, Paris 1966, s. 42.

⁴⁷ Topos perły występuje w Hymnie o perle włączonym do apokryficznych *Dzieł Apostoła Judy Tomasza*. Por. *Acta Judae Thomae* 108-113B, P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*, Louvain-la-Neuve 1981, s. 329-342 (tekst syryjski), tł. M. Starowiejski, *Dzieła Apostoła Judy Tomasza*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, red. M. Starowiejski, Kraków 2007, s. 652-659; C. Buck, *Paradise and Paradigm*, New York 1999, s. 77-109.

Refren: Błogosławiony jest Ten, który porównał królestwo Najwyższego do perły.

I położyłem ją, moi bracia, na mojej dłoni, aby lepiej ją zbadać. I zabrałem się do przyglądania się jej z jednej strony. Ale ona miała swoje oblicze na każdej stronie. Podobnie obserwujemy Syna, Tego, którego [tajemnicy] nie można zgłębić, ponieważ On jest całkowitym światłem⁴⁸.

Diakon z Edessy rozwija różnorodne wątki teologiczne oraz wskazuje na trudności w ludzkim poznawaniu Bożych tajemnic. Perła symbolizuje Chrystusa ukrywającego się za zasłoną symboli, obrazów i porównań. Prawda i czystość utajone są w niezgłębnym świetle tajemnicy Jego bóstwa. Blask, którym perła błyszczy z każdej swojej strony i z każdej inaczej, może podziwiać tylko ten, kto odważy się spoglądać w to światło. Wymagana jest jednak czystość spojrzenia. W hymnie 81 *De Margarita* I Efrem za pomocą pojęć określających czystość, jasność, klarowność wyjaśnia sposób odkrywania prawdy w Chrystusie⁴⁹. Kontemplacja Boga w jego nieskończonych epifaniach jest zatem możliwa dla śmiertelnika. Jego pragnienie zgłębiania Bożych tajemnic nie jest bezsensowne.

Warto zwrócić uwagę na chrzcielne wątki ukryte w *De ieiunio*. W paradoksalnym porównaniu korony i wieńca przygotowujących się do chrztu są udekorowane ozdobą postu. Za pomocą metafory „gody w bieli” Efrem zestawia ucztę weselną z liturgią chrzcielną, pełną światła⁵⁰. Biesiadnicy-ochrzczeni karmią się prawdziwym pożywieniem pochodzącym od Boga⁵¹.

⁴⁸ Ephraem Syrus, *Hymnus de fide* 81 (*De Margarita* I), 1, ed. E. Beck, CSCO 154, *Scriptores Syri* 73, Louvain 1955, s. 248 (tł. własne). Por. A. Uciecha, *Egzegeza biblijna w komentarzach syryjskich Afrahata, Efrema, Iszodada z Merw i Teodora bar Koni. Zarys problematyki*, VoxP 67 (2017) s. 677-678.

⁴⁹ Ephraem Syrus, *Hymnus de fide* 81 (*De Margarita* I), CSCO 154, s. 249.

⁵⁰ Ephraem Syrus, *Hymnus* V 1, CSCO 246, 13: „Oto surowe (ܥܠܡܐ) posty wyruszyły [w drogę], aby towarzyszyć oblubienicy Króla. Aby ona w orszaku kroczyła na gody w bieli (ܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ), aby tam została ochrzczona i aby mogła zajaśnieć. Niech jej korony będą z jej umartwień (ܥܠܡܐ) i jej ozdoby z jej postów! Niech kroczy wśród [śpiewów] hosanna! Niech przed nią promienieje lampa wiecznej oliwy! Niech będzie błogosławiony Ten, który wysłał eskortę (ܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ) przed oblubienicę Pierworodnego, aby mogła dotrzeć do jego komnaty światła (ܥܠܡܐ)!”.

⁵¹ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* VI 2, CSCO 246, 16.

3.2. Charakterystyka postu w *De ieiunio*

Teologiczne treści w madraszach *De ieiunio* są zorientowane i znormalizowane chrystocentrycznie⁵². Każde poszczególne ogniwo w całym łańcuchu argumentacji Efrema podlega tej normie. Ważnym elementem kompozycji jest „święty post” (ܬܝܡܢܐ ܕܥܝܘܢܐ). W Pieśni 10, która kończy cykl *De ieiunio*, Efreem podaje proste rady praktykowania postu.

Ten więc pozwoli się porwać przez post, który z własnej woli odzwyczai swoje usta od pokarmu. Kto głoduje i bez pożądania spogląda na pożywienie. Kto łaknie i bez pożądania spogląda na picie. Choćby on mógł coś zjeść, to jednak raduje się postem; choćby on mógł się napić, pokrzepia go to pragnienie [picia]. Błogosławiony wśród wszystkich jest ten, kto innym oddaje to, co cieszy go na stole swojego bogactwa⁵³.

W praktyce postu liczy się dobra wola, dyscyplina w walce z głodem i pożądaniem oraz umiejętność dzielenia się z innymi. Efreem podkreśla znaczenie czynników motywacyjnych, a jego wskazówki wydają się banalne. Po Chrystusie, który jest wzorem postu, drugoplanowymi przykładami do naśladowania są biblijne postaci Estery i Mardocheusza ratujących swój lud przed Hamanem⁵⁴, Mojżesza gardzącego bogactwami faraona i ucztą złotego cielca⁵⁵, proroka Eliasza poszczącego na pustyni⁵⁶, trzech młodzieńców odrzucających królewskie uczyty i ukaranych piecem ognistym⁵⁷, mieszkańców Niniwy⁵⁸. Oprócz pozytywnych przykładów postu Syryjczyk wymienia przypadki negatywne, jak fałszywy post zarządzony przez Izebel w celu zamordowania Nabota⁵⁹. Taką postawę zakłamania należy potępić⁶⁰.

⁵² Cała kolekcja rozpoczyna się słowami: „Oto jest post Pierworodnego”. Ephraem Syrus, *Hymnus* I 1, CSCO 246, 1.

⁵³ Ephraem Syrus, *Hymnus* X 11, CSCO 246, 33.

⁵⁴ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* IV 7-8, CSCO 246, 11.

⁵⁵ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* X 1-10, CSCO 246, 29-32; IV 11, CSCO 246, 12.

⁵⁶ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* IV 11, CSCO 246, 12.

⁵⁷ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* IV 9, CSCO 246, 11.

⁵⁸ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* IV 10, CSCO 246, 12.

⁵⁹ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* III 5, CSCO 246, 8; I 9, CSCO 246, 3-4.

⁶⁰ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* I 12, CSCO 246, 4: „W poście szukajmy śladów prawdy i przez nią kroczy ścieżkami schronienia. Ten ślepy lud bowiem spieszył się w dniu swojego postu ku pysze i do błędu. Post w ustach, ale bóg w sercu; modlitwa na wargach, ale gusła w głowie; jego brzuch bez chleba, ale pełny oszustwa; jego dłonie codziennie myte, ale krew ukryta na nich woła przeciwko nim”. Ephraem Syrus, *Hymnus*

Post jest bronią w walce na śmierć i życie. Nie chodzi o jakąkolwiek bijatykę. Efrem mówi o rozumnej walce, a poszczających porównuje do atletów⁶¹. Przeciwnik bowiem jest sprytny i przebiegły, atakuje i prowokuje, dzieląc ludzi między sobą i człowieka w sobie samym⁶². Szata pokutna, czyli wór pokutny, jest zbroją postu⁶³. Efrem akcentuje oczyszczające działanie postu: obmywa duszę „niepostrzeżenie, w skrytości”⁶⁴, usuwa brud naszych skrzydeł, abyśmy mogli „wzlecieć i oglądać Boga”⁶⁵, oczyszcza „ukryte/niewidoczne oko”⁶⁶. Jako biblijną ilustrację tego ostatniego porównania diakon wskazuje otwarcie oczu Adama w raju (por. Rdz 3,7) i podaje perykopy uzdrowienia człowieka niewidomego od urodzenia (J 9,1-4) oraz ślepcę z Jerycha (por. Łk 18,35-43) zwanego Bartymeuszem (por. Mk 10,46-52)⁶⁷. Wewnętrzne oko człowieka jest zaślepione z powodu złych myśli⁶⁸. Stąd prośba, aby Pan rozświecił nasz duchowy wzrok, bo tylko On ma moc to uczynić. Gdy Adam został stworzony, nosił szatę światła i chwały, chociaż nie wiedział o tym tak długo, jak długo był w raju. Po upadku oczy mu się otwały i zobaczył, że jest nagi i utracił swoją szatę chwały. Oczy mu się otwały, to jednak stał się ślepcem, został zraniony i w ten sposób przez niego ciemność i grzech weszły do świata ludzi⁶⁹.

Teologia postu w pieśniach syryjskiego poety okryta poetycką zasłoną symbolicznego języka⁷⁰ ukrywa wiele aspektów chrystologicznych.

I 7, CSCO 246, 3: „Otóż niech Księgi [Pisma] będą dla nas jak zwierciadło, abyśmy w nim mogli ujrzeć nasz post. Księgi bowiem rozróżniają między postem i postem, między modlitwą i modlitwą. One wybrały jeden post a odrzuciły inny post; jedni poszczą się uznani, drudzy poszczący wywołują gniew. Jest modlitwa-grzech i modlitwa-życiodajne lekarstwo. Niech nasz Pan rozraduje się naszym postem, tak jak się radował, moi bracia, swoim własnym”.

⁶¹ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* I 6, CSCO 246, 2-3.

⁶² Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* I 10-11, CSCO 246, 4.

⁶³ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* IV 4, CSCO 246, 10.

⁶⁴ Ephraem Syrus, *Hymnus* I 2, CSCO 246, 1.

⁶⁵ Ephraem Syrus, *Hymnus* I 2, CSCO 246, 1.

⁶⁶ Ephraem Syrus, *Hymnus* I 5, CSCO 246, 2.

⁶⁷ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* VI 5-7, CSCO 246, 17.

⁶⁸ Por. Ephraem Syrus, *Hymnus* I 3, CSCO 246, 2. Na temat „oświeconego oka” (*the luminous eye*), por. S. Brock, *The Luminous Eye: The spiritual world vision of St. Ephrem*, Cistercian Studies Series 124, Kalamazoo 1992, s. 71-74 i 79-80 (pierwsze wydanie tego dzieła ukazało się w Rzymie w 1985 roku).

⁶⁹ Por. Aho Shemunkasho, *The Healing of interior and exterior blindness in Ephrem*, *Studia Patristica* 35, Leuven 2001, s. 494-501.

⁷⁰ Na temat specyfiki symbolizmu strukturalnego i treściowego w dziełach Efrema, zwłaszcza w Jego poetyckich pieśniach, por. N. El-Khoury, *Hermeneutics in the Works of Ephraim the Syrian*, s. 93-94; J. Żelazny, *Język symbolu jako charakterystyczny wymiar*

Zasadniczym jednak źródłem obrazów i przykładów osobowych jest dla niego Stary Testament. Efrem w oryginalny sposób buduje symetryczną kompozycję, w której zestawia po jednej stronie pozytywne wzory autentycznego, to znaczy zbawczego postu, a po drugiej stronie negatywne ilustracje jego wykorzystania w złym celu. Z pewnością uczestnicy liturgii, w której wykonywano hymny diakona, musieli dobrze opanować materiał skrypturystyczny i biblijne aluzje. Takie przygotowanie było warunkiem koniecznym, aby uchwycić i zrozumieć wszelkie niuanse Efremowych komentarzy. Należy zaznaczyć, że adresatami madrasza nie byli mnisi czy eremici, syryjskie chrześcijaństwo orientalne bowiem w IV wieku skupiało się z wyjątkową intensywnością na pogłębianiu aspektów ascetycznych chrześcijańskiego życia, takich jak: post, czuwanie, modlitwa nieustanna. To duchowe nastawienie dotyczyło wszystkich ochrzczonych, zarówno duchownych, mnichów i świeckich. Oprócz przykładów biblijnych drugim źródłem obrazów w pieśniach *De ieiunio* jest świat natury, który nie istniałby bez woli Stwórcy. W oczach Efrema wszelkie stworzenia wskazują na Boga i wychwalają Go jako Jego dzieło. W niektórych fragmentach swoich madrasza *O poście* Efrem buduje harmoniczną kompozycję złożoną z tych dwóch wątków, dopełniając sens tekstu biblijnego za pomocą obrazów zaczerpniętych ze świata natury. Klamrą spinającą bogate teologiczne przesłanie zawarte w zwrotkach liturgicznych pieśni jest Chrystus jako Słowo otwierające skarbnicę Pisma Świętego, jako pierworodny Syn Ojca, jako jedyny sprawiedliwy i wzór nad wzorami dla wszystkich ascetów i poszczących. W praktykowaniu postu liczy się dobra wola, dyscyplina w walce z głodem i pożądaniem oraz umiejętność dzielenia się z innymi. Efrem podkreśla znaczenie czynników motywacyjnych i akcentuje oczyszczające działanie postu.

Theology of Fasting in *Hymns on Fasting* by the Ephrem the Syrian

(summary)

The literary output of St. Ephrem consists of biblical commentaries, polemical refutations and meditations in prose, poetic dialogues, metric homilies and hymns (madrashe). The last genre calls for major attention since it seems that it was the favourite instrument in Ephrem's hermeneutical toolbox. Madrashe were addressed not to the monks or eremites. In the 4th century, Eastern Syrian Christianity was focused on practising a deep asceticism in daily life through fasting, vigils and incessant prayer. Such perspective was characteristic of the baptized in general, regardless of whether they were clerics, monks or

teologii. *Zarys problematyki*, VoxP 55 (2010) s. 799-808; A. Uciecha, *Egzegeza biblijna w komentarzach syryjskich Afrahata, Efrema, Iszodada z Merw i Teodora bar Koni. Zarys problematyki*, VoxP 67 (2017) s. 678.

laypeople. Besides the biblical examples, the main source of imaginary featured in *De ieunio* is nature, created by the will of God. In some parts of this madrashe, Ephrem creates a balance of two elements, supplementing the biblical text with images taken directly from nature. A keystone of the rich theological message presented in the stanzas of ten liturgical hymns is Christ – the Word opening the treasure of the Scriptures, the firstborn Son of the Father, the only Righteous, the ultimate model for all fasting ascetics. What matters in fasting, is the free will, discipline against hunger and desire, charity. Ephrem underlines the role of motivation and points at purifying results of fasting.

Keywords: Ephrem the Syrian; asceticism; fasting; madrashe

Teologia postu w *Hymnach o poście św. Efrema Syryjczyka*

(streszczenie)

W literackim dorobku świętego Efrema są biblijne komentarze, pisane prozą polemiczne *refutationes* i medytacje, dialogi poetyckie, metryczne homilie (*memre*) oraz hymny (*madrasze*). Te ostatnie zasługują na szczególną uwagę, gdyż, jak się wydaje, ten gatunek literacki był ulubionym narzędziem w hermeneutycznym warsztacie Syryjczyka. Adresatami *madraszów* nie byli mnisi czy eremici, syryjskie chrześcijaństwo orientalne bowiem w IV wieku skupiało się z wyjątkową intensywnością na pogłębianiu aspektów ascetycznych chrześcijańskiego życia, takich jak: post, czuwanie, modlitwa nieustanna. To duchowe nastawienie dotyczyło wszystkich ochrzczonych, zarówno duchownych, mnichów i świeckich. Oprócz przykładów biblijnych drugim źródłem obrazów w pieśniach *De ieunio* jest świat natury, który nie istniałby bez woli Stwórcy. W niektórych fragmentach swoich *madraszów O poście* Efrema buduje harmoniczną kompozycję złożoną z tych dwóch wątków, dopełniając sens tekstu biblijnego za pomocą obrazów zaczerpniętych ze świata natury. Klamrą spinającą bogate teologiczne przesłanie zawarte w zwrotkach dziesięciu liturgicznych pieśni jest Chrystus jako Słowo otwierające skarbnicę Pisma Świętego, jako pierworodny Syn Ojca, jako jedyny sprawiedliwy i wzór nad wzorami dla wszystkich ascetów i poszczących. W praktykowaniu postu liczy się dobra wola, dyscyplina w walce z głodem i pożądaniem oraz umiejętność dzielenia się z innymi. Efrema podkreśla znaczenie czynników motywacyjnych i akcentuje oczyszczające działanie postu.

Słowa kluczowe: Efrema Syryjczyk; asceza; post; madrasze

Bibliografia

Źródła

Acta Judae Thomae, w: P.-H. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*, Louvain-la-Neuve 1981, s. 329-342 (tekst syryjski), tł. M. Starowieyski, *Dzieje Apostoła Judy Tomasza*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, cz. 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, s. 590-695.

- Ephraem Syrus, *Commentarius in Evangelium Concordant*, tł. L. Leloir, Éphrem de Nisibe, *Commentaire de L'Évangile Concordant ou Diatessaron*, SCh 121, Paris 1966.
- Ephraem Syrus, *Hymni de ieiunio, Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de ieiunio*, ed. E. Beck, CSCO 246, Scriptorum Syri 106, Louvain 1964 (tekst syryjski), tł. E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers „Hymnen de Ieiunio”*, CSCO 247, Scriptorum Syri 107, Louvain 1964 (przekład niemiecki).
- Ephraem Syrus, *Hymnus de fide* 81 (*De Margarita I*), ed. E. Beck, CSCO 154, Scriptorum Syri 73, Louvain 1955, s. 248-251, tł. E. Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers „Hymnen de Fide”*, CSCO 155, Scriptorum Syri 74, Louvain 1955, s. 211-213.
- Sancti Ephraem Syri, Hymni et Sermones II*, ed. T.J. Lamy, Mechliniae 1886.
- Theodoretus Cyrri Episcopus, *Historia Ecclesiastica*, tl. Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique II*, tł. P. Canivet, SCh 501, Paris 2006.
- Syriac Bible 63DC, United Bible Societies, London 1979.

Opracowania

- Brock S., *A Brief Guide to the Main Editions and Translations of the Works of Ephrem*, „The Harp” 3/1-2 (1990) s. 7-29.
- Brockelmann C., *Lexicon Syriacum*, Halis Saxonum 1928.
- El-Khoury N., *Hermeneutics in the Works of Ephraim the Syrian*, w: *IV Symposium Syriacum*, ed. H.J.W. Drijvers – R. Lavenant – C. Molenberg – G.J. Reinink, OCA 229, Roma 1987, s. 93-110.
- Éphrem le Syrien, *Hymnes sur le jeûne*, tł. D. Cerbelaud, *Spiritualité Orientale* 69, Bégrolles-en-Mauges 1997.
- Lattke M., *Sind Ephraems Madrašē Hymnen?*, „Oriens Christianus” 73 (1989) s. 39-43.
- Melki J., *S. Ephrem le Syrien, un bilan de l'édition critique*, „Parole de l'Orient” 11 (1983) s. 3-88.
- Palmer A., *A Lyre without a Voice, the Poetics and the Politics of Ephrem the Syrian*, „Aram” 5 (1993) s. 371-399.
- Palmer A., *The fourth-century Liturgy of Edessa reflected in Ephraim's Madroshe 4 and 5 on Faith*, w: *The Eucharist in Theology and Philosophy*, red. I. Perczel – R. Forrai – G. Geréby, *Ancient & Medieval Philosophy* 35, Leuven 2005, s. 319-362.
- Palmer A., *The Merchant of Nisibis; Saint Ephrem and his Faithful Quest for Union in Numbers*, w: *Early Christian Poetry; a Collection of Essays*, red. J. Den Boeft – A. Hilhorst, Leiden 1993, s. 167-233.
- Palmer A., *Words, Silences, and the Silent Word: Acrostics and Empty Columns in Saint Ephraem's Hymns on Faith*, „Parole de l'Orient” 20 (1995) s. 129-200.
- Palmer A., *St Ephrem of Syria's Hymn on Faith 7: an Ode on his Own Name*, „Sobornost” 17/1 (1995) s. 28-40.
- Shemunkasho Aho, *The Healing of Interior and Exterior Blindness in Ephrem*, *Studia Patristica* 35, Leuven 2001, s. 494-501.

- Shepardson C., *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy: Ephrem's Hymns in Fourth-Century Syria*, Washington 2008.
- Sochoń J., *Hermeneutyka – wstępne rozpoznania*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 8 (1995) s. 219-232.
- Stevenson P., *Stanzaic Syntax in the Madrashe of Ephrem the Syrian*, Monographs of the Peshitta Institute 22, Leiden 2015.
- Thesaurus Syriacus*, t. 1-2, ed. R. Payne Smith, Oxonii 1879-1901.
- Turek P., *The 30th Ode of Solomon as the oldest example of the great Syriac poetry and the development of Syriac prosody*, „Orientalia Christiana Cracoviensia” 2 (2010) s. 109-120.
- Uciecha A., *Egzegeza biblijna w komentarzach syryjskich Afrahata, Efrema, Iszodada z Merw i Teodora bar Koni. Zarys problematyki*, VoxP 67 (2017) s. 673-688.
- Uciecha A., *Polemika św. Efrema z manicheizmem w Refutationes*, Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 8, Katowice 2009.
- Żelazny J., *Język symbolu jako charakterystyczny wymiar teologii. Zarys problematyki*, VoxP 55 (2010) s. 799-808.

Dominika Budzanowska-Weglenda¹

Mowy o poście Bazylego Wielkiego w łacińskiej wersji Rufina z Akwilei

Posty znane były od wieków, zarówno w świecie grecko-rzymskim², jak i na Wschodzie. W Izraelu ustanowiony był – ponoć przez Mojżesza – post jednodniowy w dzień pojednania, a w okresie niewoli praktykowano cztery posty. Te publiczne posty trwały jeden dzień, posty prywatne natomiast mogły być dłuższe. Ewangelia według świętego Łukasza poświadcza też posty częstsze i praktykowane regularnie w określone dni tygodnia (por. Łk 18,12). *Didache* (VIII 1) podaje, że gorliwi Żydzi pościli w poniedziałki i czwartki, a chrześcijanie – w środy i piątki. Post bowiem zajmował ważne miejsce również w praktyce starożytnego Kościoła³.

Zarazem zagadnienie rewaloryzacji postów, jak zauważa Franciszek Drączkowski, jest właściwie tak dawne, jak sama ich instytucja, co może poświadczać reforma praktyki postnej z czasów Izajasza (por. Iz 58,1-11) wspominana potem w *Liście Barnaby*, w pismach Justyna, Bazylego Wielkiego, Jana Kasjana, Augustyna czy Grzegorza Wielkiego⁴. Ojcowie ci podkreślali wartość wewnętrzną postów, krytykując pomijanie elementu duchowo-moralnego: „Najgorszym błędem [...] jest zawężenie postów wyłącznie do sfery fizycznej przy całkowitym pominięciu sfery duchowej

¹ Dr hab. Dominika Budzanowska-Weglenda, profesor uczelni w Zakładzie Retoryki w Katedrze Literatury Staropolskiej w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: d.budzanowska@onet.pl; ORCID: 0000-0002-9030-9583.

² Por. np. H. Wójtowicz, *Asceza w hellenizmie*, w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1993, s. 11.

³ Por. L. Nieścior, *Post w czasach ojców Kościoła*, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście*, opr. L. Nieścior, Kraków 2019, s. 11-12; M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w.*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1992, s. 297-298.

⁴ Por. F. Drączkowski, *Rewaloryzacja idei postów w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: *Asceza, odczłowieczenie czy ucłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 125.

człowieka”⁵. Ojcowie Kościoła zatem uwzględniali zasadę psychosomatycznej jedności natury ludzkiej i dlatego nawoływali „do zachowywania «postów prawdziwych», «postów doskonałych», «postów miłych i przyjemnych Bogu», postów prawdziwie uczłowieczonych”⁶.

Trzeba przy tym pamiętać, że ówczesne, starożytne traktaty poświęcone tematowi postu wykazują wzajemną zależność pisarzy, czytali oni bowiem „swoich poprzedników, powtarzali ich idee, a równocześnie po swojemu przedstawiali tę tematykę i wnosili coś innego”⁷, co jest bardzo widoczne w przypadku analizy mów Bazylego Wielkiego z kapadockiej Cezarei (329-379) i Rufina z Akwilei (345-410/411).

W czasach Augustyna, jak przypomina Heinrich Marti, kończy się epoka dwujęzyczności – wraz z podziałem państwa również w kulturze dokonuje się podział językowy: na Wschodzie dominuje greka, a na Zachodzie – łacina. Działają wówczas tacy tłumacze, jak: Hieronim, Rufin, Eustatius, Ewagriusz, Anian, a także anonimowi pisarze. Próbuje oni dla łacińskiego Zachodu uratować dorobek greckich pisarzy-teologów (listy, homilie, komentarze czy dzieła historyczne). Rufinowi nie udało się zbyt wiele przetłumaczyć. Patrząc na wydanie Migne’a, można to podsumować następująco: w *Patrologia Graeca* pisma Orygenesza zajmują siedem tomów, Bazylego – cztery, Grzegorza z Nazjanzu – cztery, a tłumaczenia Rufina tych trzech greckich ojców to około 2200 kolumn, czyli mniej niż dwa tomy⁸. Jednakże nie należy go nie doceniać. Ten mnich i kapłan jest bowiem autorem pism egzegetycznych (*De benedictionibus patriarcharum libros duos* i *Expositio Symboli*) oraz apologii związanych ze sporem z Hieronimem (wokół nauczania Orygenesza). Rufin napisał również dwie księgi dodane do przekładu *Historia ecclesiastica* Euzebiusza z Cezarei oraz dodatek do *Myśli* Sykstusa. Nie zachowały się *Listy* Rufina.

Znany jest on jednak głównie nie z tych samodzielnie napisanych dzieł, ale właśnie jako tłumacz z języka greckiego na łacinę, a skoro w owym czasie znajomość greki na Wschodzie znacząco zmalała, to dokonania Rufina w tej dziedzinie zasługują na uznanie. Prace nad przekładaniem greckich Ojców Kościoła na łacinę prowadził po powrocie z Ziemi Świętej do Italii w 397 roku. Tłumaczył wówczas *Peri archōn* (*De principiis*) Orygenesza, usuwając czy też poprawiając dogmatyczne błędy tego autora, co wzmogło konflikt między Rufinem

⁵ Por. Drączkowski, *Rewaloryzacja idei postów w nauczaniu Ojców Kościoła*, s. 127.

⁶ Drączkowski, *Rewaloryzacja idei postów w nauczaniu Ojców Kościoła*, s. 136.

⁷ Nieścior, *Post w czasach ojców Kościoła*, s. 11. Por. H. Marti, *Einleitung*, w: Rufin von Aquileia, *De ieiunio I, II*, ed. H. Marti, Leiden – New York – København – Köln 1989, s. XXIX. W kontekście mów Bazylego i Rufina o poście warto wspomnieć też o traktacie *De Helia et ieiunio* Ambrożego z Mediolanu oraz *Contra Iulianum* Augustyna z Hippony. Por. np. Marti, *Einleitung*, s. XXIII-XXVIII.

⁸ Por. Marti, *Einleitung*, s. XV.

a Hieronimem (mimo ich dawnej przyjaźni). Zresztą Rufin przetłumaczył jeszcze wiele innych dzieł Orygenesza, głównie homilii i komentarzy, a ponadto wspomnianą już *Historię* Euzebiusza oraz *Recognitiones* (*Rozpoznania*) przypisywane Klemensowi Rzymskiemu, dwa zbiory sentencji (Ewagriusza z Pontu i filozofa Sekstusa), dzieło *Historia monachorum in Aegypto* Tymoteusza Archidiacona (?), *De recta fide* Adamantiosa (?), *Reguły*, dziewięć homilii i *List 46* (*Do upadłej mniszki*) Bazylego Wielkiego, dziewięć homilii Grzegorza z Nazjanzu⁹. Te jego prace – prowadzone do około 407 roku¹⁰ – mają z różnych względów istotne znaczenie dla literatury. Jednym z nich jest fakt, iż nie wszystkie greckie oryginały, np. dzieł Orygenesza, się zachowały.

W przekładach Rufina bardzo charakterystyczny jest jego stosunek do oryginału i język:

W literaturze chrześcijańskiej dotąd tłumaczono dzieła greckie w sposób dosłowny, a językiem przekładów była łacina potoczna. Dlatego mogły one nie podobać się wykształconym czytelnikom. Rufinus natomiast nawiązał do dawnej rzymskiej tradycji, według której przekład miał oddawać myśli oryginałów, a nie być dosłownym ich tłumaczeniem. Rufinus przywiązywał też duże znaczenie do dobrego stylu. Jego przekłady cieszyły się uznaniem. Biskupi Chromantius z Akwilei, Gaudencjusz z Brescii i Paulinus z Noli oceniali go życzliwie; później w pochwalnych słowach wypowiadali się o nim Kasjan i Gennadiusz¹¹.

Dwie homilie Bazylego o poście Rufin¹² również nie tylko częściowo przetłumaczył¹³ (zapewne właśnie do 407 roku w Akwilei¹⁴ albo wcześniej w 398

⁹ Por. np. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 517-518; M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres Cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, s. 129-131.

¹⁰ Por. SWP s. 347.

¹¹ Cytowska – Szelest, *Literatura rzymska*, s. 131. Trzeba jednak też dodać, że ogromna popularność dzieł Hieronima usunęła na długi czas prace Rufina w cień. Por. np. SWP 347.

¹² O problemach z ustaleniem autorstwa, por. np. Marti, *Einleitung*, s. XVII-XVIII.

¹³ Nie są to jedyne teksty Bazylego, które Rufin opracował na język łaciński. Por. np. B. Altaner, *Aklateinische Übersetzungen von Basilius-Schriften*, „Historisches Jahrbuch” 61 (1941) s. 208-212 (= Kleine Patristische Schriften, TU 83, Berlin 1967, s. 409-415); P.J. Fedwick, *The Translations of the Works of Basil before 1400*, w: *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic, A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium, II*, red. P.J. Fedwick, Toronto 1981, s. 455-473; A. Silvas, *Rufinus' Translation Techniques in the „Regula” Basili*, Cambridge 2015.

¹⁴ Por. SWP 347.

roku, kiedy był jeszcze w Rzymie, lub w latach 399-400, czyli już w Akwilei)¹⁵, ale też niekiedy znacząco poszerzył (czasem zaś przeciwnie: pominął pewne wątki), przedkładając wierność myśli nad dokładność w tłumaczeniu słów, co było cechą wspólną jego prac translatorskich: „Rufinus nie stara się o dokładny przekład oryginału greckiego. Traktuje go swobodnie; wprowadza do niego dodatki lub zmiany, jeśli te wydają mu się konieczne; dokonuje nawet pewnych poprawek, mając na względzie naukę ortodoksyjną”¹⁶.

Prawdziwość tych ocen potwierdza również sposób przełożenia albo raczej sparafrazowania lub wręcz pewnego rodzaju skomentowania przez Rufina homilii o poście Bazylego Wielkiego¹⁷. Celem niniejszego artykułu jest wstępne, a nie dokładne i całościowe, zestawienie owych homilii, by przedstawić treść zwłaszcza homilii Rufina i wskazać, które zagadnienia związane z postem szczególnie były ważne dla tego autora, który – jak się okazuje – nie był jedynie tłumaczem greckiego pierwowzoru.

1. I homilia Rufina

Bazyli ułożył obie homilie jako mowy przed pięcioma dniami postu, o czym wspomina sam grecki autor¹⁸. Przechodząc zaś do tekstu Rufina, uwagę najpierw warto zwrócić na adresata: I homilia (licząca cztery rozdziały) jest skierowana do ludu (*Oratio ad populum de ieiunio*). Autor rozpoczyna ją podobnie jak Bazyli, który pierwszą homilię o poście (liczącą jedenaście rozdziałów) otwiera fragmentem psalmu: „«Trąbcie na nowiu w trąbę, w dzień zacny uroczystego święta waszego» [por. Ps 81,4] mówi [Pismo]. Jest to rozkaz proroczy”¹⁹. Rufin zaś zaczyna: „«Trąbcie na nowiu w trąbę, w dzień zacny uroczystego święta waszego», prorok poleca ludo-

¹⁵ Por. M. Huglo, *Les anciennes versions latines des Homélies de saint Basile*, RBen 64 (1954) s. 129, 132; Marti, *Einleitung*, s. XIX. Homilie Bazylego o poście powstały między 363 a 378 rokiem, może w 371 roku. Zob. P.J. Fedwick, *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea*, w: *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic, A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium, II*, red. P.J. Fedwick, Toronto 1981, s. 10.

¹⁶ Cytowska – Szelest, *Literatura rzymska*, s. 130. Por. np. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 105.

¹⁷ Por. np. Marti, *Einleitung*, s. XV, XXII-XXIII.

¹⁸ Por. Basilius Magnus, *De ieiunio: homilia I* 10; H. Marti, *Rufinus' translation of St Basil's sermon on fasting*, „*Studia Patristica*” 16/2 (1985) s. 418-422.

¹⁹ Tłumaczenie homilii Bazylego według: Bazyli Wielki, *Homilia I i II o poście*, w: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, tł. T. Sinko, Kraków 1947, s. 155-167, 168-176. Tłumaczenie homilii Rufina – własne.

wi Izraela”. Dodaje zatem od siebie adresata rozkazu-polecenia proroka – lud Izraela.

W dalszej części tej mowy Rufin jeszcze bardziej poszerza i zmienia tekst Bazylego. Ojciec kapadocki wzywa, by przeżywać prawdziwy²⁰ post, czyli zgodnie z zaleceniami Pisma Świętego, w tym proroka Izajasza, a nie według żydowskiego sposobu poszczenia: „nie w posępności, lecz pogodnie, jak przystoi świętym” (por. 1). Nazywa też post leczeniem²¹. Z takiego właśnie rozumienia postu wynika ów brak posępności i pogodnie nastawienie, jak pisze Bazyl: „Nie zasępiaj się, gdy cię leczą. Głupią jest rzeczą nie cieszyć się zdrowiem duszy, lecz smucić się zmianą pokarmów i budzić pozór, że więcej cenimy przyjemność żołądka, niż troskę o duszę. Do brzucha bowiem wnosi przyjemność nasycenie, a post przynosi korzyść duszy. Wesel się, że lekarz dał lekarstwo na zniszczenie grzechu” (1).

Dokładniejsza analiza tego wstępnego fragmentu mowy Bazylego i Rufina pokazuje, jak ów drugi dodaje pewne treści od siebie. Bazyl pisze:

Nam zaś od wszelkiego narzędzia muzycznego wyraźniej zapowiadają odczytane słowa święto poprzedzające te dni. Poznaliśmy przecież łaskę postów od Izajasza, który z jednej strony odepchnął od siebie żydowski²²

²⁰ Ten epitet występuje u Bazylego oraz u innych Ojców greckich i łacińskich, np. u Leona Wielkiego (por. Leo Magnus, *Sermo* 19, 3; PL 54, 186 B), gdzie podkreśla pozytywną wartość postów. Bazyl wyjaśnia, że „post prawdziwy to wyobcowanie się ze zła, powściągliwość języka, pohamowanie gniewu, oddalenie pożądlivosti, obmów, kłamstw i krzywoprzysięstw. Powstrzymywanie się od tych wszystkich rzeczy oznacza realizację postu prawdziwego. W takiej postawie zawiera się post prawdziwie piękny i wznosły” (Basilius Magnus, *De ieiunio homilia* II 7, PG 31, 196). Por. Basilius Magnus, *De ieiunio homilia* I 10, PG 31, 181 B. Por. Drączkowski, *Rewaloryzacja idei postów*, s. 130.

²¹ Myśl ta nie jest wybitnie związana z nauczaniem Bazylego, takie określenie występuje już wcześniej w pismach Ojców Kościoła. Jak zauważył Jerzy Pałucki: „Grzech w pismach Ojców Kościoła określany jest jako potrójne nieszczęście: śmierć, niewola i choroba. [...] W nauce Ojców Kościoła grzesznicy traktowani są jako chorzy, Chrystus zaś jest Boskim Lekarzem, który leczy słabości i niemoc ludzkich namietności oraz grzechów. Nauka o Chrystusie, Boskim Lekarzu, znalazła szczególne rozwinięcie w pismach Klemensa Aleksandryjskiego” (J. Pałucki, *Chrystus Boski Lekarz w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1993, s. 15).

²² Jak wyjaśnia Franciszek Drączkowski, w nomenklaturze Ojców Kościoła posty niewłaściwe, nieobejmujące sfery duchowo-moralnej człowieka, ale realizowane jedynie „w czczych gestach zewnętrznych”, czyli posty cielesne, obejmujące wyłącz-

sposób poszczenia, z drugiej zaś pokazał nam prawdziwy post: „Nie poście na swary i na zwady, lecz rozważcie wszelki związek nieubożności” (por. Iz 58,4.6).

Rufin zaś wyjaśnia, że nam także na wszelki „dźwięk rogu” i na wszelki „głos trąby” (por. 2Krn 15,14) Duch Święty ogłosił przez prorockie i (dodaje) ewangeliczne pisma, iż nadchodzi post i lecznicze dla duszy dni, mówiąc także przez innego proroka: „wołajcie post, zapowiadajcie leczenie” (por. Jl 1,14; 2,15), a przez innego określając zasadę postu i jego sposób (*modum*), a nawet odrzucając ów żydowski post, o którym mówi: „nie poście na swary ani na zwady” (Iz 58,4). Przestrzega, że bardzo wielu ludzi właśnie tym się zajmuje w dniach postów i to do tego stopnia, że aż wydaje się, iż dlatego ciało zabiera ją pokarm, aby karmić duszę szkodliwymi potrawami (czy wręcz ucztami) obelg i dlatego tylko cierpią głód, łakną pokarmów, aby nasycić się zwadami. Odrzucając zatem tę postać postów, Pan przez proroka ogłasza: „nie taki post Ja wybrałem, mówi Pan, gdy człowiek umartwia swoją duszę, lecz rozwiąż wszelkie więzy niesprawiedliwości, dziel z serca swój chleb z głodnym, nagiego i bez domu wprowadź do twego domu. I wtedy nagle jak poranek wszędzie twoje światło i twe zdrowie jak południe (por. Iz 58,5-8 Vul).

Rufin poszerza więc cytat z Księgi Izajasza i dodaje fragmenty z innych ksiąg biblijnych: Drugiej Księgi Kronik i Księgi Joela. Omawia cytat z Księgi Izajasza, wyjaśniając, że post nie może łączyć się kłótniami, lecz ma polegać na miłości bliźniego, na dzieleniu się z nim dobrami. Kolejne zdanie z homilii Bazylego: „A Pan powiada: «Nie bądźcie posępni, lecz obmyj oblicze swoje i namaść głowę swoją»” Rufin podobnie „powiększa” zarówno w długości cytatu, jak i wprowadzającego go komentarza. Pisze, że to Pan w Ewangeliach w sposób doskonalszy i bardziej boski kształtuje to i pozostałe wskazania, gdy powtarza i mówi o poście: „Wy zaś kiedy pościecie, nie bądźcie posępni jak obłudnicy przybierający ponury wygląd twarzy. Ty zaś, gdy pościsz, namaść sobie głowę i umyj swoją twarz” (por. Mt 6,16-17). Wreszcie wezwanie Bazylego do radości („Uspokójmy się więc tak, jak nas nauczono, i nadchodzące dni obchodźmy nie w posępności, lecz pogodnie, jak przystoi świętym”) Rufin tak rozwija, eksponując jeszcze dobitniej ową radość płynącą ze zbawiennego znaczenia postu prowadzącego nas do zwycięstwa: „z takim więc usposobieniem przyjmujemy

nie sferę somatyczną człowieka, a zatem „posty nieużyteczne i próżne”, określane są jako „posty żydowski”. Por. Augustinus, *Sermo* 175, 1; 146, 1; Origenes, *Homilia* 10; Hermas, *Pastor. Sim.* V 1; Drączkowski, *Rewaloryzacja idei postów*, s. 126-127.

łaskę postu, tak jak Pan uczy, i nie posępni i nie ze smętnym obliczem jakby obawiający się konieczności dni, lecz radośni i szczęśliwi; i powinniśmy z wszelką radością [tę] rzecz znosić, która dokonuje się dla nas w celu zwycięstwa i zbawienia”.

Końcowy fragment rozdziału pierwszego u Bazylego brzmi:

Nikt małoduszny nie zdobywa wieńca, nikt smutny nie wnosi trofeów. Nie zasępią się, gdy cię leczą. Głupią jest rzeczą nie cieszyć się zdrowiem duszy, lecz smucić się zmianą pokarmów i budzić pozór, że więcej cenimy przyjemność brzucha, niż troskę o duszę. Do brzucha bowiem wnosi przyjemność nasycenie, a post przynosi korzyść duszy. Wesel się, że lekarz dał lekarstwo na zniszczenie grzechu. Jak bowiem robaki mnożące się we wnętrznościach dzieci, usuwa się zapomocą pewnych bardzo ostrych środków, tak grzech, kryjący się w głębinie, zabija w duszy wchodzący post, który naprawdę zasługuje na nazwę postu.

Rufin zaczyna bardzo podobnie, ale – wprowadzając dwa cytaty biblijne z Ewangelii według św. Mateusza i Listu św. Pawła do Rzymian oraz dodając kilka pytań retorycznych – podkreśla jeszcze wyraźniej niż Bazyl zbowienne i lecznicze znaczenie postu:

A kim jest [ten], kto posępny zdobyłby wieniec, kto smutny i ze strapionym obliczem tryumfowałby? Pomocne jest bowiem zwyciężanie ciała przez posty i tryumfowanie po zwycięstwie nad jego błędami [czy też grzechami – *vitiis*]. Któż kiedykolwiek się zasępią [z tego powodu], że jest leczony? Albo w jakiż sposób nie jest [czymś] obelżywym dopuszczać większy smutek z ograniczania pokarmów niż radość z uleczenia duszy? Jakimże jest ów umysł, którego bardziej zasmuca utrata przyjemności niż czyni szczęśliwym życie cnotliwe (*virtutum*), który ubolewa, że jest [mu] zabierane coś z brzucha – do tego bowiem skarbca składane są wszystkie owe zapasy pokarmów – i jest dodawane coś z „niebiańskich skarbców” powściągliwości, „których mól nie niszczy i gdzie złodzieje nie włamują się i nie kradną” (por. Mt 6,20). Radośni przeto i szczęśliwi przystąpmy do lekarza – naszego Boga, przyjmując lekarstwo postu, by móc przez cały rok wypędzać i wysuszać nabierane szkodliwe płyny grzechów. Jak bowiem często widzimy, że u chłopców nabierane wewnątrz zwierzątka [czy też pasożyty, robaki – *bestiolas*] są wyniszczane bardzo cierpkimi lekarstwami i napojami, tak post wyniszcza i zabija we wnętrznościach duszy naszej żyjące grzechy; zarazem także wywraca i obala owo *prawo*, które jest „w członkach moich walczące z prawem mojego umysłu i chce

prowadzić mnie w niewolę pod prawo grzechu, które jest w moich członkach” (por. Rz 7,23).

Kolejny, drugi, rozdział homilii jest znacząco dłuższy u Rufina niż w greckim oryginale. Bazyli wyjaśnia:

„Namasć głowę swoją i obmyj oblicze swoje” (por. Mt 6,17). Do tajemniczych obrzędów wzywają cię te słowa. Namaszczony namaścił; obmyty obmył. Odnies ten rozkaz do organów wewnętrznych. Namasć głowę świętym olejkim, byś się stał uczestnikiem Pomazańca i tak przystępuj do postu. Nie zasępiaj swej twarzy, jak obłudnicy. A zasępia się twarz, gdy się wewnętrzne usposobienie zaciemnia udawanym wyglądem zewnętrznym, zasłania je kłamstwem, jak zasłona. Hipokrytą nazywa się ten, co w teatrze bierze na siebie obcą maskę, nieraz maskę pana, będąc niewolnikiem, maskę króla, będąc człowiekiem prywatnym. Tak i w tym życiu, jak na scenie, wielu teatralizuje swoje żywoty, co innego nosząc w sercu, a co innego pokazując ludziom na widoku publicznym. Nie zaciemniaj więc oblicza. Jakim jesteś, takim się pokazuj. Nie przebieraj się za posępnego, goniąc za sławą z tego, że wydajesz się wstrętnieżliwym. Ani bowiem dobry uczynek nie przynosi pożytku, jeżeli go roztrąbisz, ani z postu publicznie rozgłoszonego nie ma żadnej korzyści. Albowiem co robi się dla popisu, nie przekazuje owocu na przyszły żywot, lecz kończy się na pochvale ludzkiej. Biegnij przeto pogodnie do daru postu. Stary to dar, ten post, i ani się nie przedawnia, ani nie starzeje, lecz się ciągle odnawia i rozkwita w pełni.

Rufin po raz kolejny znacząco poszerza wywód Bazylego. Najpierw rozwija wątek namaszczenia olejem podczas postu, nawiązując do namaszczenia „olejkim radości” podczas sakramentu chrztu, potem przechodzi do wyjaśnienia, że głową namaszczaną jest sam Chrystus, i przypomina namaszczenie Jezusa przez kobiety drogim olejkiem:

Nawet ma słusznie dużo z tajemnicy [czy wręcz z sakramentu – *sacramenti*] sam sposób, jakim jesteśmy wprowadzani i kształtowani do poszczenia: „ty – mówi bowiem – kiedy pościsz, namaść głowę swoją i obmyj oblicze swoje” (por. Mt 6,17), przez co upomina nas, że olej królewski i olej kapłański, czy to ci, którzy jeszcze nie uzyskali [ich], katechumeni, pragną i pożądają, czy to ci, którzy zasłużyli już [by je] uzyskać, przez pamięć [o nich] zdobywają cnotę; oni bowiem zostali namaszczeni, mówi się, że zostali „namaszczeni olejkiem radości” [por. Ps 45,8]: gdzie został wygnany wszelki smutek, odeszło i cierpienie, i jęk. A zapewne w ten sposób ktoś namaszcza swoją głowę: jeśli „Chrystus jest głową mężczyzny”, którego głowę po-

leca się namaścić, bez wątpienia poleca się namaścić Chrystusa. Kim jest ten, kto namaścił Chrystusa? Ewangelia nas poucza, że owa błogosławiona kobieta, która alabaster [tj. alabastrowy flakonik] „z olejkiem wylała na głowę Jezusa” (por. Mt 26,7) i [tak] namaściła Go, bo [Ewangelia] nawet mówi, że „cały dom napełnił się wonią” (por. J 12,3); jeden zaś z uczniów, a konkretnie zdrajca Judasz, mówił: „Na co takie marnotrawstwo olejku? Przecież można było sprzedać i rozdać ubogim” (por. Mt 26,8-9); Jezus zaś, który wiedział, że czyn kobiety ma w sobie coś z tajemnicy/sakramentu (*quid sacramenti*), mówi: „Nie dręczcie kobiety. Dobry bowiem uczynek spełniła względem Mnie” (por. Mt 26,10); że [to] był dobry uczynek, wskazuje, mówiąc, że: „na pogrzeb Mnie przygotowała” (por. Mt 26,12). Przez to pokazywane jest, że namaszczenie Chrystusa oznacza przygotowanie Jego pochówku. Przygotowuje zaś pochówek Jezusa, [ten], który według apostoła [Pawła] „zadaje śmierć swoim ziemskim członkom: nierządowi, chciwości, lubieżności, złej żądzy” (por. Kol 3,5) i innym, [oraz ten,] który już „nie postępuje według ciała” (por. Rz 8,4), który uczynkami „ducha zadaje śmierć uczynkom ciała” (por. Rz 8,13) i, obym [to] pełniej mógł wyrazić, dla którego „świat stał się ukrzyżowany i on sam dla świata” (por. Ga 6,14), zaiste [ten,] który „dla Chrystusa został ukrzyżowany” i nie tylko został „ukrzyżowany”, ale i „został pogrzebany” dla Niego (por. Rz 6,4; 6,6; Ga 2,19; Kol 2,12), on więc jest [tym], który namaszcza głowę swoją, poszcząc od błędów (*vitiis*) i wydziela w dobrych uczynkach „dobrą woń Chrystusa” (por. 2Kor 2,15).

Oprócz tego przyrównania postu do namaszczenia olejkiem Rufin dodaje wywód o obmyciu oblicza, czyli objaśnia drugą część zdania z Ewangelii według św. Mateusza. Dodaje wiele cytatów z Nowego Testamentu:

Lecz [temu], kto pości, poleca się także obmyć swoje oblicze: jakie oblicze, jeśli nie to, dzięki któremu mówi się, że widać Boga? „Błogosławieni – bowiem – czystego serca, bo oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8). Owo oblicze, jeśliby miało jakąś „skazę czy zmarszczkę” (por. Ef 5,27), nie może oglądać Boga; jeśliby w owych oczach tkwiła drzazga grzechu (*peccati* – por. Mt 7,3), nie mogłyby już widzieć Boga. Z owego więc oblicza, to jest ze zmysłów (*sensibus*) duszy i tajemnicy (*arcano*) serca, powinniśmy oczyścić wszystkie brudy błędów/grzechów (*vitiorum*), abyśmy według [słów] apostoła mogli, „rozwietliwszy i odsłoniwszy to oblicze i na podobieństwo tego [Jego] obrazu przemienieni, oglądać chwałę Pana” (por. 2Kor 3,18). „Nie bądźcie – więc rzeczy – posępni na swym obliczu, jak czynią hipokrycy/obludnicy” (por. Mt 6,16). A zasępią się to oblicze, o którym powyżej mówiliśmy, gdy usposobienie zewnętrzne udaje pobożność i jest zasłaniana zatruta wewnątrz gorycz niegodziwości.

Rufin, podążając za greckim pierwowzorem, objaśnia też zachowanie hipokryty, stawiając go jako antywzór osoby poszczącej:

Wreszcie hipokrytą nazywa się ten, kto w teatrze, [grając] jakby osobę wyżej postawioną, choć jest inny [tj. nisko postawiony], udaje, że jest [kimś] innym, na przykład gdy gra osobę króla, choć sam jest plebejuszem, albo [osobę] pana, choć sam może jest niewolnikiem: tak więc w tym życiu, jak większość ludzi, jakby w teatrze posługuje się osobami, które [tylko grając jako aktor] udaje [że istnieją], a [są] nieprawdziwe, i, choć wewnątrz są czymś innym (*aliud*), pokazują się ludziom, że są czymś [jeszcze] innym (*aliud*).

Dalsze wyjaśnienia i zachęty Rufin także rozwija w stosunku do tekstu Bazylego, podając dłuższą listę wad i występków, których należy się wystrzegać, a pomijając pochwałę postu, „starego daru”, który wciąż jest „nowy i w rozkwicie”:

„Ty – więc rzecz – nie bądź posępny na swym obliczu”: jakim jesteś, takim się pokazuj, nie udawaj smutnego i przygnębionego, wewnątrz zaś nie bądź targany płomieniami wszelkiego nieumiarkowania i gwałtowności, ani nie pokazuj, że ty jakoby powstrzymujesz się od twojego posiłku, a napadasz na obce domy, aby zarazem być pochwalonym za wstrzeźliwość i potępionym za napaście. Pan więc daje jednocześnie dwa polecenia: ani nie [powinieneś] praktykować postu czy to na pokaz czy to dla pochwały, ani udawać obliczem i postawą pobożnego, byś [nie tylko] w umyśle i czynem mógł dokonywać przewrotu, lecz powstrzymywać się także od cielesnych pokarmów; dobre bowiem i pożyteczne jest poniżanie ciała i powściąganie pożądliwości, ujarzmianie rozpusty, porzucenie zbytku. O wiele zaś zacniejszym jest opanowanie niespokojnych i nieuporządkowanych poruszeń duszy: albowiem i dusza żyje rozrzutnie, gdy niesłusznie czegoś pragnie, gdy ponad miarę wywyższa się i pyszni, gdy poruszana jest podnietami zazdrości, gdy – zaniedbując swoje [dobra], które są niebiańskie – szuka ziemskich i nietrwałych, które są jej obce. Wszystkimi tymi poszczególnymi [rzeczami] trzeźwość i ustanawia właściwie sposób i granice postów, i [je] przyjmuje.

W trzecim rozdziale Rufin nie pomija wątku dawności postu – praktykowanego już w Starym Testamencie. Warto zestawić tekst Bazylego i Rufina, by pokazać, jak w tym rozdziale ów drugi dość wiernie podąża za myślą – choć nie zawsze za słownictwem – pierwszego:

Basilius Magnus, *De ieiunio* I 3

Czy sądzisz, że ja jego [tj. postu] starodawność wywodzę z Prawa? I od Prawa starszy jest post. Jeśli trochę poczekasz, przekonasz się o prawdzie tych słów. Nie mniemaj, że dzień pojednania, nakazany Izraelowi w siódmym miesiącu na dziesiąty dzień miesiąca, jest początkiem postu. Chodźże tu tedy, przejdź historię i szukaj jego starodawności. Nie nowy to bowiem wynalazek, lecz skarb ojców.

Wszystko, co odznacza się dawnością, jest czcigodne. Szanuj siwiznę postu. Jest on rówieśnikiem pierwszych ludzi; przepisany został w raju. Pierwszy nakaz postu otrzymał Adam: „Z drzewa wiadomości złego i dobrego nie jedzcie”. A to „nie jedzcie” jest prawem. Gdyby Ewa zachowała była post od drzewa, nie potrzebowalibyśmy tego teraz postu. „Nie potrzeba bowiem zdrowym lekarza, ale chorym”. Zachorowaliśmy przez grzech, leczmy się przez żal; żal zaś bez postu jest leniwy. „Przekłeta ziemia ciernie i osty będzie ci rodzić”. Otrzymałeś rozkaz trafić się, nie żyć w przyjemnościach. Zapomocą postu usprawiedliw się Bogu. Ale i życie w raju jest obrazem postu, nie tylko dlatego, że człowiek, jako uczestnik życia aniołów, podnosił się z powodu poprzestawania na małym do podobieństwa z nimi, lecz także dlatego, że cokolwiek później myśl ludzka wynalazła, to jeszcze nie zostało wymyślone przez ludzi żyjących w raju, więc ani picie wina, ani zabijanie zwierząt na ofiarę, ani inne rzeczy, które brukają umysł ludzki.

Rufinus, *De ieiunio* I 3

Lecz być może wydaje się wam, że my znaleźliśmy jakiś nowy przepis jako rodzaj postów: ów dar jest bardzo dawny (*per antiquum*) i, z ojcowskiego dziedzictwa pochodząc, od dziadów i pradiadów bierze początek. Sądzicie być może, że ja od Prawa biorę sam jego początek, gdzie nakazuje się w Dniu Przebłagania „dziesiątego dnia siódmego miesiąca” (por. Kpł 16,9; 23,27) stosować post. Podążajcie za mną przez epoki dziejów (*per gradus histotiarum*), a ja pokażę wam spośród wszystkich, którzy na tym świecie się narodzili, że początki postu są starodawne [i] jak jeg o siwizna i starodawność zasługuje na niewątpliwe uznanie wiary. Pierwsze prawo (*prima lex*) postu zostało dane nie na tym świecie, ale przed światem – w raju. To pierwsze polecenie otrzymał pierwszy człowiek stworzony przez Boga, mianowicie aby „nie jeść z drzewa poznania dobra i zła” (por. Rdz 2,17), niejedzenie natomiast jest poszczeniem i zachowywaniem prawa wstrzemięźliwości. Po drugie, gdyby Ewa przestrzegala tego postu, my nigdy nie potrzebowalibyśmy owego postu, bo „zdrowi nie potrzebują lekarza, lecz ci, którzy się źle mają” (por. Mt 9,12); źle się mamy i chorujemy z powodu karmienia się grzechem (*per cibum peccati*), możemy być leczeni i uzdrawiani przez post żalu (*per ieiunium paenitentiae*): przez pokarm został obrażony (*offensus*) Bóg, przez post może być udobruchany (*mitigetur*). Lecz teraz się zastanówmy, jaki jest i sam wyrok (*sententia*): „przekłeta – rzecz – ziemia w twoich działaniach, cierni i osiet będzie ci rodziła” (por. Rdz 3,17-18). Czyż ten wyrok dozwala nam żyć w przyjemnościach (*deliciari*)? W tym jedzeniu okazało się, czym jesteśmy. Dlaczego nasze zło uważamy jakby za chwałę? Dlaczego z kary czynimy przyjemności? Dlaczego wyrok skazujący (*condemnationem*) uważamy za przyjemność (*voluptatem*)?

Bazyli i Rufin zatem zgodnie pouczają, że post jest starszy nawet od Prawa, bo już Adam w raju otrzymał nakaz postu, a dlatego że post jest aż

tak starodawny, jest on godny czci i uznania. Obaj pisarze podkreślają też dwa momenty, w których Bóg ustanowił dla ludzi post, przy czym Rufin dokładniej je zaznacza, nazywając je *prima lex*, pierwszym prawem („nie jeść z drzewa poznania dobra i zła”) oraz jakby drugim prawem (leczenie się po grzechu postem), tu jednak nie używa rzeczownika *lex* i liczebника porządkowego, ale przysłówka *denique*. W łacińskim tekście autor zawarł też inne zakończenie: nie nawiązuje do wątku uczestnictwa człowieka w życiu aniołów i podnoszenia się dzięki postowi, czyli przedstawianiu na małym, do podobieństwa z nimi, za to pobudza czytelników i słuchaczy do refleksji, zadając kilka pytań retorycznych nawiązujących do zła, wyroku i kary.

Czwarty rozdział Rufin zaczyna podobnie jak Bazyl:

Basilus Magnus, *De ieiunio* I 4

Ponieważ nie zachowaliśmy postu, zostaliśmy wygnani z raj. Pośmy więc, by wrócić do niego!

Rufinus, *De ieiunio* I 4

Zostaliśmy wygnani z raj, ponieważ nie pościliśmy: pośmy teraz, aby powrócić do raj.

Następnie Bazyl nawiązuje do Ewy skuszonej przez wę: „Nie naśladowaj nieposłuszeństwa Ewy, nie przyjmuj znowu za dorad[c]ę wę, który ci podsuwa kąsek dla oszczędzenia ciała”. Rufin również przywoła tę scenę, a także odniesie się do Eliasza (przez Bazylego wspomnianego później, w rozdziale szóstym) i Łazarza (w tekście greckim wzmiankowanego dopiero w rozdziale dziesiątym), ale wywód swój w tym rozdziale inaczej poprowadzi i nim zakończy także całą mowę:

Lecz i samo życie całego raj jest postem: tam nigdy (*nusquam*) nie jest gotowane mięso, nie jest pite wino ani inne [nie dzieją się rzeczy], które służyłyby przyjemności ciała; lecz jest tam życie wspólne z aniołami, jednaki udział w niebiańskich cnotach. Ów sam wreszcie pokarm mądrości, jest tam w jakiś sposób nazywany, żywi się postami i służy mu się przez powściągliwość (*per abstinentiam*). Patrz, dzięki jakiemu postowi Eliaz wstąpił ku górze. Patrz, przez jakie jedzenie Ewa zesła. Lecz spoglądaj i na sprawców obu działań i na doradców: tam sprawcą jedzenia i doradcą jest wę, w węzu wręcz diabeł; tu sprawcą i wykonawcą [tego], by poszczący wszedł do nieba, [jest] Bóg. Korzystajmy więc i my z tej drogi, którą można wrócić do raj, a podejrzaną niech nam będzie tamta, która wygania człowieka z raj. Tej się trzymajmy, której wejście poznaliśmy otwartę poręką Pana naszego Jezusa Chrystusa mówiącego do łotra, gdy

i on razem [z Nim] wisiał na drzewie [krzyża], że „dziś ze Mną będziesz w raju” (por. Łk 23,43). Albowiem nie mógłby nikt powrócić [do raju], gdyby On nie otworzył wierzącym wejścia. Tam wszedł i Łazarz, który ciągle, przez całe swoje życie nieustannie poszcząc, zaspokajał się jedynie pociechą „okrucichów, które spadały ze stołu bogacza” (por. Łk 16,21). Tam także my staramy się wejść przez posty i uczynki miłosierdzia, byśmy zasłużyli otrzymać z drzewa życia, które jest „mądrością Boga” (por. 1Kor 1,30) i Jednorodzonem Synem Jego, Panem naszym Jezusem Chrystusem, „któremu jest chwała i moc” z Duchem Świętym na wieczne „wieki wieków. Amen” (por. 1P 4,11; Ap 1,6).

Pojawia się zatem wątek życia wspólnego z aniołami, wcześniej pominięty w tekście łacińskim (a obecny w greckim), Rufin jednak znacząco skraca mowę Bazylego, która liczy jeszcze siedem kolejnych rozdziałów. Warto wspomnieć, że w tekście greckim można znaleźć również takie wartościowe myśli związane z postem, a nieuwzględnione w tekście łacińskim:

- post posłuży nie tylko dobru duszy: dla ciała też jest lepiej jeść mniej i nie być obciążonym, potrawy kosztowne i urozmaicone przyczyniają się do chorób (por. *De ieiunio* I 4);
- w raju nie znano wina, to dopiero Noe zasadził winnicę i się potem upił, nie znając jeszcze umiaru w piciu (por. *De ieiunio* I 5);
- post jest nieprzerwaną tradycją przekazywaną z ojca na syna (por. *De ieiunio* I 4);
- znaczenie postu pokazują liczne przykłady: Mojżesz dzięki postowi zbliżył się do Boga i otrzymał przykazania, a pod górą obżarstwo sprowadziło grzech bałwochwalstwa, bo obżarstwo i pijaństwo niszczy zbawienie (por. *De ieiunio* I 5), jedna potrawa oddała Ezawa w niewolę brata, modlitwa połączona z postem podarowała matce syna – Samuela, post matki uczynił Samsona niezwyciężonym, post przygotował Eliasza na spotkanie z Bogiem, post uratował życie Elizeusza, młodzieńców w Babilonie post chronił przed płomieniami (por. *De ieiunio* I 6), Daniel nawet lwy nauczył pościć (por. *De ieiunio* I 7);
- post rodzi proroków, umacnia potężnych, daje mądrość prawodawcom, jest strażą duszy, bezpiecznym współmieszkańcem ciała, bronią bohaterów, ćwiczeniem zapaśników, odpiera pokusy, namaszcza do pobożności, towarzyszy trzeźwości, uczy wstrzemięźliwości, męstwa, spokoju, uświęca, post prowadzi do życia według Boga (por. *De ieiunio* I 6);
- post odprowadza modlitwę do nieba, stając się jakby jej skrzydłem w locie do nieba (por. *De ieiunio* I 7);

- post do domów wprowadza zdrowie, bo uzdrawia relacje w rodzinie, leczy z zazdrości, rozrzutności, chroni przed lichwą; daje wytchnienie służbie (por. *De ieiunio* I 7-8), uczy wdzięczności dla Stwórcy za Jego dary (por. *De ieiunio* I 8);
- post daje również zdrowie całemu ciału (por. *De ieiunio* I 9);
- Jezus też pościł – właściwie całe Jego życie było postem, przez co nam pokazał, że post jest obroną przed pokusami i napaściami diabła (por. *De ieiunio* I 9);
- jeżeli chcesz uczynić silnym umysł, poskramiaj ciało postem (por. *De ieiunio* I 9);
- post wzmacnia pragnienie stołu niebieskiego, „anielskiego chleba”, oraz uczestnictwa w darach duchowych (por. *De ieiunio* I 9);
- post służy życiu małżeńskiemu – uczy umiarkowania w pożyciu, daje harmonijny spokój i wytrwanie w modlitwie (por. *De ieiunio* I 9);
- post służy też całej społeczności, daje jej spokój (por. *De ieiunio* I 11);
- prawdziwy post to nie tylko powstrzymanie się od jedzenia, ale to oddalenie się od złego, zatem należy odpuścić bliźniemu, nie gniewać się, nie procesować się, oddalić smutek i strach oraz wszelki afekt (por. *De ieiunio* I 10);
- do pięciu dni postu trzeba się przygotować przez wstrzemięźliwość, nie wolno więc upijać się przed nim, pijaństwo odpędza Pana i Jego duchowe dary (por. *De ieiunio* I 10-11), należy pomagać potrzebującym (por. *De ieiunio* I 10).

Do niektórych wątków z tej mowy Bazylego Rufin powraca jeszcze w swojej drugiej homilii – *De eadem re dictio secunda*.

2. II homilia Rufina

Kolejną homilię „na ten sam temat”, czyli o poście, Rufin zaczyna samodzielnie, to znaczy bez nawiązywania do mowy Bazylego. Dwa pierwsze rozdziały można zatem określić jako całkowicie „Rufinowe”. Autor, a nie tylko tłumacz, wyjaśnia, że warto podjąć trud postu. W pierwszym rozdziale zauważa, iż owe zalecenia być może mają w sobie pewną trudność. Albowiem albo trzeba wyjść w nich naprzeciw pożytkowi ciała, albo opierać się samym afektom natury. Rufin przyrównuje tę sytuację do ofiary Abrahama, gdy boski głos rozkazał, żeby patriarcha złożył w ofierze jedyne syna (por. Rdz 22,2). Wówczas pojawił się naturalny afekt i doszło do wewnętrznego zmagania między

ojcowskim usposobieniem a boskimi poleceniami: polecono mu złożyć w ofierze coś (*quid*), co jest dla niego wyjątkowe, i usilnie stara się on zachować owo coś – wyjątkowe dla każdego ojca, czyli dziedzica. Rufin stwierdza, że w tak ważnych sprawach jak najbardziej może dojść do walki takiego podwójnego afektu. Zarazem jednak podkreśla, że w owej sytuacji najstosowniejsze jest zwycięstwo odniesione dla Boga. Ponadto w zaleceniach dotyczących postu nie tylko nie ma niczego, co w naturalny sposób by się sprzeciwiało, ale wręcz wszystko w nim się zgadza z potrzebami i pożytkiem ciała. Przede wszystkim bowiem dusza odżywia się, gdy postną i trzeźwą posługą ciała sobie pomagają i służy w dziełach cnoty. Oprócz owych duchowych argumentów Rufin podaje, że post także jest potrzebny i pożyteczny dla ciała. Albowiem, jak przekonuje, ciało jest wtedy bardziej zdrowe i silne, inaczej niż w innych okresach, gdy na ciało naciskają potrawy, gdy jest ono napinane niestrawnością, gdy jest usypiane winem i obżarstwem, gdy ukrywa się „wczorajsze pijaństwo”²³ czy też ciało ociąża od jakichś nocnych wzdęć zionie obrzydliwym smrodem (*foetidos spiritus*). Tymczasem ciało, gdy żywi się skromnym posiłkiem wystarczającym do zaspokojenia głodu, jest zdolne i gotowe do każdego działania i wszelkiej posługi. Dlatego Rufin wzywa najukochańszych braci (*fratres dilectissimi*), by wspólne dobro duszy i ciała napełniali (*compleamus*) wspólnym staraniem (*studio*) i poświęceniem (*devotione*) i rozmyślali nad tym, że podczas postu są bardziej niż kiedykolwiek indziej ludźmi: „Jeśli będziesz musiał pracować, powstaniesz i żwawy, i gotowy, jeśli będziesz musiał iść, jeśli biec, okażesz się lekkim i szybkim”.

W drugim rozdziale Rufin mocniej akcentuje duchowe pożytki płynące z postu. Przekonuje, że wtedy, gdy trzeba szukać Boga i badać sprawy boskie lub trzeba się wywiedzieć o delikatnych i duchowych kwestiach albo umysł ludzki pragnie zrozumieć coś z niebiańskiego sposobu myślenia (*de caelesti ratione*), dowiedzieć się o cnocie ducha, o zapobiegliwości, o szlachetnych i najlepszych naukach, to lepiej jest, jeśli naturalny ruch ducha nie jest uciskany żadnymi ciężarami posiłków i nie może być atakowany żadnymi przeszkodami (*obicibus*) stawianymi przez potrawy. Dążenie zaś ludzi do tego, by być podobnymi do Boga, Rufin uznaje za najważniejsze ich zadanie. Przejadanie się natomiast nazywa służbą żołądkowi i obżarstwu oraz przyczyną tego, że stajemy się bydłami (*pecora*) i staramy się być podobni do dzikich zwierząt (*beluis*), którym natura pozwoliła być pochylonymi w dół (*prona*) i spoglądać w ziemię

²³ Por. np. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 122, 2; Seneca, *De brevitae vitae* 14, 4: *crapula hesterna*.

oraz słuchać się żołądka²⁴. Rufin powołuje się na ewangeliczne przykazanie Pana: „Baczie, aby wasze serca nie były ociążałe wskutek opilstwa i pijaństwa” (*in crapula et ebrietate* – por. Łk 21,34) oraz na słowa Pawła Apostoła z dwóch jego listów: „królestwo Boże bowiem nie jest jedzeniem i napojem, ale sprawiedliwością i pokojem, i radością w Duchu Świętym” (por. Rz 14,17) oraz „ani bowiem nie będziemy bogaci, jeśli będziemy jeść, ani ubodzy, jeśli nie będziemy jeść; pokarm dla żołądka, żołądek dla pokarmu, Bóg zaś unicestwi i jedno, i drugie” (por. 1Kor 8,8; 6,13). Zadając pytania słuchaczom i czytelnikom, Rufin wyjaśnia, że w swojej zachęce do praktykowania postu nie odmawia życiu pociech oraz nie zabiera z niego i nie zakazuje tego, co „Bóg stworzył, by wierzący przyjmowali z dziękczynieniem” (por. 1Tm 4,3), lecz wzywa, byśmy poszukiwali miary, i uczy o umiarkowaniu. Za wzór stawia prorokinię Annę, która nieustannie trwała na postach i modlitwie. Jednak, znając słabość ludzką, Rufin zaleca, by zachowywać post przynajmniej w wyznaczone dni:

I choćby cały czas naszego życia dla nas, którzy nazywamy się „sługami Boga” (por. Rz 6,22), którzy jesteście uznawani za godnych noszenia miana Chrystusa, którzy zapewniliśmy, że „z Chrystusem zostaliśmy ukrzyżowani” (por. Rz 6,6; Ga 2,19) i „pogrzebani”, i że „zmartwychwstaliśmy z Chrystusem”, abyśmy „wiedli nowe życie” (por. Rz 6,4; Kol 3,1), był równy pod względem powściągliwości życia i [choćbyśmy] trwali w trzeźwości przez cały czas i byli wolni dla Słowa Boga i [mogli] „nad Jego Prawem rozmyślać dniem i nocą” (por. Ps 1,2), bo i sam przez proroka mówi: „bądźcie wolni i popatrzcie, bo Ja jestem Bogiem” (por. Ps 46,11), chociażby więc to było pożyteczne (*expediret*), jednak skoro ludzka słabość jeszcze nie może „patrzeć po nałożeniu zasłony” (por. 2Kor 3,13-18; Wj 34,33) w świętym świętych i trwać nieprzerwanie w świątyni Boga na postach i modlitwach, jak czyniła święta Anna (por. Łk 2,37), [to] przynajmniej zachowujmy z większą starannością i dbałością owe dni leczenia i pielęgnowania całego roku, abyśmy mogli je przyjąć jak jakiś zaczyn (*fermentum*) i całego roku ciasto (*massam*) (por. 1Kor 5,6) uwielbienia i pobożności (*venerationis ac religionis*).

²⁴ Prosta i ku niebu zwrócona postawa ludzkiego ciała jest toposem z zakresu „godności człowieka”, o czym pisze Juliusz Domański, przywołując głównie fragmenty twórczości Owidiusza i Maniliusza. Por. J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 83-85. Wątek ten jest obecny u wielu pisarzy starożytnych. Por. np. Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 92, 30; Sallustius, *Bellum Catilinae* 1, 1.

Ów post ma polegać nie tylko na ograniczeniu pokarmów, ale także na oddaleniu się czy wręcz oddzieleniu się od światowych trosk: od interesów, handlu, zysków, towarów, rachunków, czego celem jest „wyruszenie ze świata do Boga” (*saeculo proficiscamur ad deum*). W poście ważne jest, by przez pobożne czytanie (*per lectionem divinam*), przez modlitwę, przez Słowo Boga, „przez psalmy, przez hymny i pieśni pełne ducha” (por. Kol 3,16), przez trzeźwość umysłu, przez skromność ciała (*per pudicitiam corporis*), przez czystość ducha i prostotę zakorzeniać się w samych tajemnicach (*arcanis*) Boga i Jego głębinach (por. *De ieiunio* II 2).

Kolejne i zarazem ostatnie dwa rozdziały nawiązują do tekstu greckiego, lecz nie do drugiej mowy, ale nadal do pierwszej. W trzecim rozdziale Rufin czerpie kolejno z rozdziałów piątego i szóstego pierwszej mowy Bazylego. Podobnie do poprzednika zapowiada, że teraz sięgnie do „kilku z wielu” dawnych przykładów, by swym słuchaczom (czy czytelnikom) została dana większa moc użyteczności postu i wstrzemięźliwości i aby wierzone, że dobro postu wypływa ze starodawnych źródeł. Owa dawność postu jest także jakby dziedziczona, bo wszak wszyscy święci posiadali „starodawne i dziedziczne” dobro (*antiquum et hereditarium bonum*) postów, wciąż jest ono przelewane (*transfusum est*) na następne pokolenia poprzez szlachetne dziedziczenie (*generosa successionem*). Jak u Bazylego, tak i u Rufina pierwszy przykład odnosi się do rajskiego postu – początek (*origo*) postu został zasadzony (*plantata est*) i pierwsze słowa Boga do człowieka wypowiedziane zostały odnośnie do postu: nigdy w raju nie jedzono mięso, nigdy nie upijano się winem. Dopiero po tym, jak ród ludzki został zasłużenie z powodu grzechu wyrzucony z raju i wygnany na ten świat, po wielu pokoleniach Noe wynalazł zarazem wino i winę (*vinum et culpam*). Drugi przykład, jak i u Bazylego, dotyczy Mojżesza, owego „wielkiego” (por. Wj 11,3) wodza i „przyjaciela” (por. Wj 33,11) Boga, który, gdy przyniósł do ludzi boskie słowa, a obecność Boga poświadczył dym góry i płomień, mrok i burza gwałtownego wichru, huk skał, „głosy gromów” (por. Ap 10,3), wstrząsą nieba, ufny w czterdziestodniowy post – choć boi się świat – on sam się nie boi i, wszedłszy w środek mgły i chmury (por. Wj 34,28), otrzymuje nie tylko Prawo litery, lecz i Ducha (por. 2Kor 3,6). Bazyli wątek ten nieco inaczej rozwinął, podkreślił bowiem, że Mojżesz dzięki postowi, uzbrojony w post, podszedł do góry, wszedł na dymiący szczyt i wszedł w ciemność. Również „dzięki postowi otrzymał przykazania, spisane palcem Boga na tablicach”. Rufin dodaje krótkie rozważanie o łasce postu dłuższego (*gratia ieiunii prolixioris*):

[...] także pozostały lud został uświęcony i oczyszczony zachowywaniem trzech dni [postu] (por. Wj 19,11-16). Lecz owa wstrzeźliwość tylko do tego wystarczyła, aby to, co się działo, [lud] zasłużył widzieć z daleka: owemu, który zniósł czterdzieści dni ciągłych postów, poleca się wejść na tę górę, gdzie był Bóg, i przebywać z aniołami Boga, dlatego że nawet natura ognia ustępuje poszczącemu. Chcesz zatem lepiej (*verius*) poznać, jakie są owoce brzucha poszczącego, a jakie sytego? Mojżesz, poszcząc, na górze przynależał do Boga, lud na dole, jedząc i pijąc, bożkom/idolom składał ofiary i nasycony winem i jedzeniem oddawał cześć głowie cielca, tak bowiem zostało napisane: po tym jak „zamienili chwałę Boga na wizerunek cielca jedzącego siano” (por. Ps 106,20), „usiadł – rzecze – lud, aby jeść i pić, i wstali, żeby się bawić” (por. Wj 32,6). I owe pierwsze tablice Prawa „napisane palcem Boga” (por. Wj 31,18), które przyjęli dla trzeźwości, zniszczyli pijaństwem.

Również Bazyli przeciwstawia postawę Mojżesza i ludu, znacznie bardziej niż Rufin rozwijając ten wątek:

I na górze post przygotował prawodawstwo, a na dole obżarstwo sprowadziło szalę bałwochwalstwa. „Usiadł bowiem lud jeść i pić i wstali grać” (por. Wj 32,6). Czterdziestodniowy pobyt z Bogiem poszczącego i modlącego się sługi w niwecz obróciło jedno upicie się winem. Albowiem tablice popisane palcem Boga, które otrzymał, rozbiło pijaństwo, gdy prorok osądził, że pijany lud nie godzien jest otrzymać prawa od Boga, W okamgnieniu ów lud, który przez największe cuda poznał Boga, stoczył się przez obżarstwo w szaleństwo bałwochwalstwa egipskiego. Porównaj z sobą te dwie rzeczy: jak post przywodzi do Boga i jak obżarstwo i pijaństwo gubi zbawienie!

Obaj zatem, pisząc o tym samym, inaczej rozkładają akcenty. Kolejne przykłady, zarówno w tekście greckim, jak i łacińskim (czerpiącym z homilii I 6) są już krótko wzmiankowane. Najpierw wspomniany jest Ezaw, potem Samuel, Samson, Elias, przy czym Bazyli przed omówieniem (dłuższym niż u Rufina) przykładu Eliasza dodaje fragment będący jakby pochwałą zbierającą czy podsumowującą argumenty dotyczące znaczenia i wpływu postu na życie poszczególnych ludzi:

Basilus Magnus, *De ieiunio* II 1 6**Rufinus, *De ieiunio* II 3****Ezaw**

Co uczyniło nieczystym Ezawa i oddało go w niewolę brata? Czy nie jedna potrawa, za którą sprzedał pierworództwo?

Samuel

A Samuela, czy nie modlitwa połączona z postem, podarowała matce?

Samson

A cóż wielkiego bohatera Samsona uczyniło niezwykłym? Czy nie post, z którym się począł w łonie matki? „A cokolwiek się z winnicy rodzi, niechaj nie jada, wina i sycery niech nie pije”.

Post proroków rodzi, umacnia potężnych; post prawodawcom daje mądrość, jest dobrą strażą duszy, bezpiecznym współmieszkańcem ciała, bronią bohaterów, ćwiczeniem zapaśników. On odpiera pokusy, on namaszcza do pobożności, jest domowym towarzyszem trzeźwości, sprawcą wstrzemięźliwości. W wojnach celuje męstwem, w pokoju uczy spokojności. Nazyrejczyka uświęca, wydoskonala na kapłana. Niemożliwą bowiem jest rzeczą, ażeby bez postu ośmielić się przystąpić do świętego obrzędu, nie tylko w mistycznym i prawdziwym nabożeństwie dzisiejszym, ale także w tym, które odprawiano w zapowiadających je figurach według prawa.

Eliasz

Post uczynił Eliasza widzem wielkiego widowiska. Czterdziestodniowym bowiem postem oczyściwszy duszę, w ten sposób w jaskini na Horeb stał się godnym widzenia Pana (por. 1Krl 19,8-14). Poszcząc, oddał wdowie syna, okazawszy się przez post wzmocnionym przeciw śmierci (por. 1Krl 17,8-24). Z poszczących ust wyszedł głos, który na trzy lata i sześć miesięcy zamknął niebo ludowi, przekraczającemu prawo. Aby bowiem zmiękczyć niepokonalne serce ludzi twardego ducha, zechciał i siebie samego skazać na wspólne znoszenie dolegliwości. Dlatego powiedział: „Żywie Pan, jeśli będzie woda na ziemi, jeśli nie według ust moich” (1Krl 17,1). I przez głód sprowadził post na cały lud, aby naprawić zło, powstałe ze zbytków i rozwiązanego życia.

Lecz i jak Ezaw stał się bezbożnikiem? (por. Hbr 12,16) Czyż nie dlatego że „za jedną strawę sprzedał swój przywilej pierworództwa” (por. Rdz 25,30-34), które Jakub, młodszy brat, zdobył zapłatą wstrzemięźliwości (*continentiae*)?

Czyż także modlitwa – oczyszczona postem – wylana (*profusa*) przed Bogiem nie dała zasmuconej matce wielkiego proroka Samuela? (por. 1Sm 1,13-16)

Samson zaś mąż najmężniejszy i „nazirejczyk Boga” (por. Sdz 13,4-7.13-14) czyż nie został zrodzony dzięki postom i [czyż] dzięki większej wstrzemięźliwości (*abstinentia*) matki nie zostało większe męstwo przelane w [jej] potomka?

Wszystkim znany jest post Eliasza, którym zasłużył, by być wziętym „przez wóz ognisty jakby do nieba” (por. 2Krl 2,1.11).

Bazyli przypomina także postać Elizeusza (por. 1Krl 19,8; 2Krl 4,38-41) oraz młodzieńców w Babilonie (por. Dn 1,8-16; 3,23-24), do których to fragmentów Rufin już nie nawiązuje. Dopiero wspomnienie Daniela znów połączy oba teksty:

Basilius Magnus, *De ieiunio* I 7

A Daniel, mąż pożądanego, który przez trzy tygodnie nie jedząc chleba i nie pijąc wody (por. Dn 10,2-3), puszczony do jaskini nauczył nawet lwy pościć (Dn 6,20-23)? Nie mogły one wbić w niego zębów, jak gdyby był zrobiony z kamienia albo ze spiżu, albo z jakiegoś twardego materiału. Tak post zahartował jego ciało, jak zanurzenie rozpalonego żelaza w zimnej wodzie, i uczynił je dla lwów niepokonanym. Nie otwały nawet paszcz na świętego. Post zgasił moc ognia, zagroził paszczom lwów.

Rufinus, *De ieiunio* II 3

Każdy wie, że dla Daniela wstrzemięźliwość (*abstinentia*) była jakby jakimś kluczem do tajemnic niebieskich (*caelestium secretorum* – por. Dn 10,3). Przez nią bowiem zostały mu odsłonięte „skarby mądrości i wiedzy” (por. Kol 2,3).

Rufin zatem kończy trzeci rozdział nawiązaniem do homilii Bazylego, ale pomija rozważania z greckiego pierwowzoru i w zupełnie innym kierunku prowadzi swoje: krótko łączy post z dostępem do tajemnic niebieskich oraz Bożej mądrości i wiedzy.

Ostatni rozdział bardzo luźno czerpie z pierwszej homilii Bazylego (aż z pięciu rozdziałów: 7-11). Rufin najbardziej eksponuje myśl z rozdziału dziesiątego i jedenastego wzywającego do przygotowania się do postu przez powstrzymywanie się od wyuzdania i pijaństwa, a zarazem przez zajęcie się pomaganiem potrzebującym (por. *De ieiunio* 10-11). Post przy tym nazywa – zgodnie z rzymską mentalnością i tradycją – matką rodziny (*mater familias*, *matrona*) oraz – zapewne przywołując określenia znane z pism Cyserona, rzymskiego filozofa – królową cnót (*regina virtutum*):

Jest to słuszne (*sane*), że powinniśmy koniecznie upominać, byśmy, wprowadzając tę tak szlachetną matkę rodziny (*matrem familias*) tak zacnej i starodawnej odrośli, tak godną i mądrą oraz godną czci matkę (*matronam*) do naszych domów, nie zapełnili [ich] nieczystymi cudzołożnicami i haniebnymi ładacznicami: to bowiem czynią wszyscy, którzy jutro zamierzają podjąć posty, dziś mają czas na okrucieństwo i pijaństwo i szlachetne nadejście wstrzemięźliwości (*abstinentia*) plugawią najobrzydliwszymi zwiadowcami [tj. tymi uczynkami, które ją poprzedzają].

Dlatego zaiste, mając podjąć jak szlachetną królową w naszych domach – słusznie bowiem wstrzeźliwość (*abstinentia*) jest „królową cnót”²⁵ uwieńczysz – jak się mówi – drzewi” (*coronatis postibus*)²⁶ i wszędzie roztoczysz mocno pachnące wonie, gdy słusznie czynimy i najlepiej myślimy, przygotowujemy dom naszego serca jako mieszkanie zasługujące na królewskie wejście (*regio ingressu*). Obyśmy się wam zgoła nie wydawali, że błądzimy, jeśli na pierwszym miejscu mówimy o jakichś rzeczach późniejszych jako koniecznych: dlatego mówimy o tych późniejszych, aby lepiej (*tenacius*) zapadły w pamięć. Prymitywny (*incultum*) i haniebny (*turpe*) jest post, który nie jest ozdabiany dziełami miłosierdzia, jako że i Pan „miłosierdzia raczej chce niż ofiary” (por. Oz 6,6; Mt 9,13; 12,7). I oczyszczenia z grzechów osąd/wyrok jest oddalony, który Pan określa, mówiąc: „dajcie jałmużnę, a oto wszystko będzie dla was czyste” (por. Łk 11,41). Nadto szpetnym się stanie handel, jeśli niejedzenie śniadania z racji postu obraca się w pieniądź, a także haniebną okazałaby się wstrzeźliwość (*abstinentia*) [rozumiana jako] sposobność do zysku i będzie cielesny zysk dręczeniem ciała i nie biedak, lecz sakiewka twoja odczuje, że ty pościsz. Nie są to pobożne posty i nie mówi się, że przez takie przygotowywane [jest] Królestwo Boga, lecz przez te, o których Pan mówi: „byłem głodny, a daliście Mi jeść, byłem spragniony, a daliście Mi pić” (por. Mt 25,35) itd., tymi [słowami] przepowiadał: „pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźcie przygotowane wam królestwo”; owi są [tymi], o których mówi się, że „stoją po prawej stronie” króla i postawieni wśród jagniąt (*agnorum*) otrzymują królestwa wieczne (por. Mt 25,33-34). Oby zaś nie zdarzało się nam mówić o tym, że „mówi do tych, którzy są po lewej stronie: odejdźcie ode Mnie, przekleci, w ogień wieczny, który Bóg przygotował diabłu i jego aniołom, bo byłem głodny, a nie daliście Mi jeść, byłem spragniony, a nie daliście Mi pić, byłem nagi, a nie przyodzialiście Mnie” (por. Mt 25,41-43) itd. Obu zaś czyn ujął jednym osądem, mówiąc, że: [ten,] „kto uczynił jednemu z tych najmniejszych, Mnie uczynił” (por. Mt 25,40), bez wątpienia: [ten,] „kto nie uczynił jednemu z tych najmniejszych, Mnie nie uczynił” (por. Mt 25,45). Jeśli byśmy w to wierzyli, najukochańsi, to nie sądzę, że ktoś tak byłby i bezbożny i niesprawiedliwy, aby – gdy Chrystus był głodny – nie mogę powiedzieć: nie dał z obfitości, lecz [ten,] kto, mając jeden tylko chleb w całym swoim wyżywieniu, nie podzieliłby się nim z Chrystusem głodnym, albo, mając jedną tylko tunikę, nie „okryłby nagiego Chrystusa”, odcinając jej

²⁵ Por. Cicero, *De officiis* 3, 28: [...] *iustitia; haec enim una virtus omnium est domina et regina virtutum*.

²⁶ Por. Quintilianus, *Institutio oratoria* 8, 6, 32: *laureati postes*.

„środkową część”²⁷. I w jaki sposób teraz mamy odwagę i możemy nie dać nawet czegoś małego, odłożywszy wewnątrz szaty i zboże złożony w spichlerzu, dla potrzebujących, w których – [jak] jest powiedziane – Chrystus jest tym, który odczuwa głód? To wszystko czyni nie żadna inna rzecz jak tylko niewiara (*infidelitas*). Aby więc i nasze modlitwy (*orationes*) stały się miłsze Bogu przez modlitwy (*orationes*) biednych i żeby sumienie nasze nie zostało zranione przez to, że to, co zostało nam dane przez Boga, [jako] należne/właściwe (*propria*) sobie przypisujemy, i abyśmy nie zostali osądzeni na ścięcie jak drzewa niedające owoców – „już bowiem siekiera do korzenia drzew jest przyłożona, aby każde drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, zostało wycięte i w ogień wrzucone” (por. Mt 3,10) – zmieszajmy tłuszcze (*adipes*; por. Rdz 4,4; Kpł 3,16) miłosierdzia (*miseri cordiae*) z ofiarami naszych postów (*ieiuniorum nostrorum sacrificiis*), byśmy [zostali] znalezieni [jako] miłosierni (*miseri cordes*) i podążyli za miłosierdziem – przez Chrystusa króla i sędziego, Pana naszego, przez którego jest Ojcu z Duchem Świętym chwała i wieczność „na wieki wieków. Amen” (por. Ga 1,5; Rz 16,27; 1P 4,11; Ap 1,6).

Z pewnością u Rufina są ewidentne nawiązania do pierwszej homilii Bazylego, choć druga mowa nie jest rozbieżna treściowo z pierwszą, trudno wykluczyć i jej wpływ na rozważania Rufina o poście. Bazyli wszak także w niej zachęca do poszczenia, by „zdobyć wieniec sprawiedliwości”. Wyjaśnia, że post wzmacnia ćwiczącego się w pobożności. Przydaje duszy blask zdrowia duchowego i siły do walki z niewidzialnymi nieprzyjaciółmi-demonami (por. *De ieiunio* II 1). Jest więc pożyteczny w każdym czasie i dla wszystkich. Aniołowie ponadto gorliwiej pomagają poszczącym (por. *De ieiunio* II 2). Post jest przez Bazylego porównany w tej homilii do dobrej służby żołnierza, który znosi przykrości i walczy przepisowo (por. *De ieiunio* II 3).

Bazyli, podobnie jak w pierwszej homilii, tak również i w drugiej zaleca, by podczas postu nie smucić się (po żydowsku), lecz cieszyć się z duszą duchowym używaniem (por. *De ieiunio* II 3). Znowu też wzywa, by dobrze się przygotować do postu i nie upijać się przed nim (por. *De ieiunio* II 4). Podkreśla również, iż post jest ważny dla wszystkich członków rodziny (dzieci, starców, kobiet). Gdyby wszyscy pościli, na ziemi byłby pokój i nie byłoby wojen (por. *De ieiunio* II 5). Post służy też zdrowiu ciała. Bazyli krótko podaje ponownie przykłady świętych poszczących: Mojżesza, Samuela, Anny, Samsona, Eliasza (por. *De ieiunio* II 6). Powraca także definicja prawdziwego postu: „to oddalenie się od złego,

²⁷ Por. Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini* 3, 2: *mediam dividit partemque eius pauperi tribuit*.

wstrzemięźliwość języka, powstrzymanie się od gniewu, stłumienie pożądań, obmowy, kłamstwa, krzywoprzysięstwa” (por. *De ieiunio* II 7). Bazyli wzywa „Ucztujmy w Panu zapomocą rozważania słów Ducha, przyjmowania zbawiennych praw i wszystkich zasad poprawiających dusze” (por. *De ieiunio* II 8).

3. Podsumowanie

W tekstach mów Rufina zdecydowanie widać wpływ homilii Bazylego, niekiedy jest on bardzo wyraźny. Często jednak Rufin pewne wątki znacząco sam rozwija, a niektóre pomija, w ten sposób wręcz zacierając granice między tłumaczeniem i własnym tekstem²⁸ autora, a nie tylko tłumacza. Zarówno Bazyli, jak i Rufin, a także jak większość Ojców Kościoła zwracają szczególną uwagę na moralno-duchowe nastawienie poszczącego oraz podkreślają duchowo-cielesne dobro i pożytek płynący z postu dla samego poszczącego i jego otoczenia: czas postu jest radosny, bo stanowią go lecznicze dla duszy dni – jest to czas obmycia z grzechów. Post więc nie może łączyć się klótniami czy wyzyskiem, ale ma polegać na miłości bliźniego, na dzieleniu się z nim swymi dobrami. Bazyli i Rufin wzywają także do wstrzemięźliwości w picu alkoholu i do czystości seksualnej – podobnie jak inni Ojcowie Kościoła, którzy także często piętnowali nadmierne korzystanie z wina i nadużycia sfery seksualnej²⁹.

Basil the Great's Speeches on the Fast in the Latin Version of Rufin of Aquileia

(summary)

The fast has been known for centuries, both in the Greco-Roman world and in the ancient Orient. It also became a very important element of Christians' lives. The Church Fathers emphasized the intrinsic value of fasting, criticizing the omission of the spiritual and moral element of this practice. Their treatises on fast show the writers' interdependence, because they read their predecessors, repeated their ideas, but also presented the topic of fasting in their own way, which is also shown by a comparative analysis of the speeches of Basil the Great and Rufin of Aquileia. Rufin wrote his speeches under the clear influence of Basil's homilies. Rufin not only translated Basil's two homilies on fast, but also interpreted them. The Latin text often shows that Rufin develops some threads from the Greek text of Basil significantly and omits some. Both Basil and Rufin pay attention to the moral and spiritual attitude of the fasting

²⁸ Por. Marti, *Einleitung*, s. XXIII.

²⁹ Por. Nieścior, *Post w czasach ojców Kościoła*, s. 19-20.

person and emphasize the spiritual and bodily goodness and benefit of fasting for the fasting person and his surroundings. They call for abstinence in drinking alcohol and for sexual purity.

Keywords: Basil of Caesarea; Saint Basil the Great; Rufin of Aquileia; speech; homily; fast; fasting practice

Mowy o poście Bazylego Wielkiego w łacińskiej wersji Rufina z Akwilei

(streszczenie)

Posty znane były od wieków, zarówno w świecie grecko-rzymskim, jak i na Wschodzie. Stały się też bardzo istotnym elementem życia chrześcijan. Ojcowie Kościoła podkreślali wartość wewnętrzną postów, krytykując pomijanie elementu duchowo-moralnego. Ich traktaty o poście wykazują wzajemną zależność pisarzy, czytali oni bowiem swoich poprzedników, powtarzali ich idee, ale i po swojemu przedstawiali temat postu, co wykazuje także analiza porównawcza mów Bazylego Wielkiego i Rufina z Akwilei. Rufin swoje mowy pisał pod wyraźnym wpływem homilii Bazylego. Rufin nie tylko przetłumaczył dwie homilie Bazylego o poście, ale je zinterpretował. Łaciński tekst często bowiem pokazuje, że Rufin pewne wątki z greckiego tekstu znacząco rozwija, a niektóre pomija. Zarówno Bazyl, jak i Rufin zwracają uwagę na moralno-duchowe nastawienie osoby poszczącej oraz podkreślają duchowo-cieleśne dobro i pożytek płynący z postu dla samego poszczącego i jego otoczenia. Wzywają do wstrzemięźliwości w piciu alkoholu i do czystości seksualnej.

Słowa kluczowe: Bazyli z Cezarei; Bazyli Wielki; Rufin z Akwilei; mowa; homilia; post; praktyka postna

Bibliografia

Źródła

- Basilius Magnus, *De ieiunio: homilia I et II*, PG 31, 164-184, 185-197, tł. T. Sinko, Św. Bazyli Wielki *Homilia I i II o poście*, w: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, s. 155-167, 168-176.
- Cicero, *De officiis*, ed. W. Miller, Cambridge – London 1913.
- Quintilianus, *Institutio oratoria*, ed. H.E. Butler, Cambridge – London 1922.
- Rufinus, *De ieiunio I, II*, ed. H. Marti, Leiden – New York – København – Köln 1989.
- Sallustius, *Bellum Catilinae*, ed. A.W. Ahlberg, *C. Sallusti Crispi Catilina, Iugurtha, Orationes Et Epistulae Excerptae De Historiis*, Leipzig 1919.
- Seneca, *De brevitate vitae*, ed. R.D. Reynolds, *Dialogorum libri XII*, Oxford 1977.
- Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, v. 1-3, ed. R.M. Gummere, Cambridge – London 1917-1925.
- Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, ed. K. Halm, CSEL 1, Wien 1866.

Opracowania

- Altaner B., *Aklateinische Übersetzungen von Basilius-Schriften*, Historisches Jahrbuch 61 (1941) s. 208-212 (= Kleine Patristische Schriften, TU 83, Berlin 1967, s. 409-415).
- Altaner B. – Stuiber A., *Patrologia*, Warszawa 1990.
- Cytowska M. – Szelest H., *Literatura rzymska. Okres Cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994.
- Domański J., *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997.
- Drączkowski F., *Rewaloryzacja idei postów w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: *Asceza, odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 125-136.
- Fedwick P.J., *The Translations of the Works of Basil before 1400*, w: *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic, A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium, II*, red. P.J. Fedwick, Toronto 1981, s. 439-512.
- Fedwick P.J., *A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea*, w: *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic, A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium, II*, red. P.J. Fedwick, Toronto 1981, s. 3-19.
- Huglo M., *Les anciennes versions latines des Homélies de saint Basile*, RBen 64 (1954) s. 129-132.
- Kadžaia N., *Les lectures du jeûne de Basile le Grand dans les recueils géorgiens anciens*, „Orientalia christiana periodica” 53 (1987) s. 431-434.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Marti H., *Einleitung*, w: *Rufin von Aquileia, De ieiunio I, II*, red. H. Marti, Leiden – New York – København – Köln 1989, s. XV-XXIX.
- Marti H., *Rufinus' translation of St Basil's sermon on fasting*, „Studia patristica” 16/2 (1985) s. 418-422.
- Nieścior L., *Post w czasach ojców Kościoła*, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście*, opr. L. Nieścior, Kraków 2019, s. 11-52.
- Pałucki J., *Chrystus Boski Lekarz w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1993, s. 15-34.
- Silvas A., *Rufinus' Translation Techniques in the Regula Basili*, Cambridge 2015.
- Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w.*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1992.
- Szymusiak J.M. – Starowieyski M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971.
- Wójtowicz H., *Asceza w hellenizmie*, w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1993, s. 9-14.

Ks. Edward Sienkiewicz¹

Chrystocentryczny wymiar postu i umartwienia w pismach św. Hieronima ze Strydonu

Święty Hieronim był jednym z najbardziej surowych ascetów swojego czasu i w ogóle w historii chrześcijaństwa². Nie zawsze się o tym pamięta. Podobnie jak o jego ważnych rozstrzygnięciach teologicznych, zwłaszcza chrystologicznych³, klasyfikując go najczęściej jako egzegetę i tłumacza Pisma Świętego. Tymczasem choćby pobieżna znajomość życiorysu tej niezwyklej postaci pozwala dostrzec, że wiele jej ocen i określeń, powstałych na potrzeby usystematyzowania dorobku Strydończyka, ukazania znaczenia jego życia oraz dzieła w tradycji chrześcijańskiej, zawiera dość daleko idące uogólnienia lub jednostronności nie zawsze uwzględniające złożoność problemu wynikającą z osobistych decyzji autora *Wulgaty*, ale i szeroko rozumianego kontekstu⁴. Na tę złożoność składają się cechy jego charakteru⁵ i wyzwania właściwe jego epoce, do których należy zaliczyć – niejednokrotnie burzliwie dyskutowane i wywołujące spory – kwestie teologiczne.

¹ Ks. prof. dr hab. Edward Sienkiewicz, profesor zwyczajny zatrudniony w Instytucie Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego, kierownik Katedry Teologii Systematycznej, e-mail: esienkiewicz@op.pl; ORCID: 0000-0002-6711-9933.

² B. Degórski, *Wstęp*, w: Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, tł. B. Degórski, Kraków 1995, s. 11.

³ M.C. Paczkowski, *Chrystologia Hieronima na tle teologii palestyńskiej przełomu IV i V wieku*, VoxP 48 (2005) s. 159-186.

⁴ T. Jelonek, *Hieronim*, Kraków 2003, s. 79-80.

⁵ Charakteryzował się dość gwałtownym i wybuchowym temperamentem. Z wielkim trudem przychodziło mu zachować łagodność i wyrozumiałość, zwłaszcza wobec swoich przeciwników, o której tak wiele pisał w swoich ascetycznych tekstach, nie tylko zachęcając innych do tego, ale również pomagając. Potrafił być złośliwy, niewybredny w słowach, czasami zarozumiały, wrażliwy na pochwały pod swoim adresem, podobnie jak na nagany.

Poza tym bardzo charakterystyczny styl pobożności po przełomie konstantyńskim, kiedy to poszukiwano najlepszych wzorców i sposobów chrześcijańskiej egzystencji po ustaniu prześladowań. Nowa sytuacja Kościoła w epoce postkonstantyńskiej bowiem niosła ze sobą nowe pokusy, wśród których chęć wygodnego urzędnika się w doczesności pod coraz bardziej bezpiecznym „parasolem” chrześcijaństwa⁶, zwykle niesłużąca najlepiej ostatecznemu dobru człowieka, okazała się dość poważna⁷. Dlatego w pobożności i duchowości, charakterystycznych dla tego okresu, zaczęto poszukiwać najlepszych sposobów realizowania ideałów chrześcijańskich i naśladowania Chrystusa. W tym właśnie czasie chrześcijaństwo znajduje w ascezie nowy wyraz radykalizmu, poszukując niejako swojej tożsamości, a pogaństwo, coraz wyraźniej ustępujące, walczy o przetrwanie⁸.

Stąd wielu chrześcijan, bardzo poważnie traktujących swoją decyzję pójścia za Chrystusem, wybierało pustelniczy i mniszy styl życia. Nie ograniczał się on tylko do odejścia od zgiełku charakterystycznego dla wielkich metropolii oraz poszukiwania służącej – przynajmniej niektórym – samotności. Poza pobożnościowym, kulturowym i teologicznym aspektem styl ten niośł ze sobą także wymiar ascetyczny. Nie był również celem sam w sobie, ponieważ miał służyć czemuś bardzo istotnemu w chrześcijaństwie, co spodziewano się osiągnąć w taki właśnie sposób. Co było tym celem i jak go sobie wówczas wyobrażano oraz realizowano, bardzo dobrze pokazuje życie i dzieło św. Hieronima. Jak wynika jednoznacznie z jednego i drugiego, Strydończyk rozumiał i traktował rozwijające się w nim powołanie chrześcijańskie poważnie i radykalnie, czemu daje wyraz między innymi w swoim liście pocieszającym do Juliana⁹, najprawdopodobniej jego rodaka z Dalmacji, kiedy pisze,

⁶ R. Stark, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton 1996; J.M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford 2004; J.B. Rives, *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, „Journal of Roman Studies” 89 (1999) s. 135-154; H. Bourgeois – B. Sesboüé – P. Tihon, *Znaki zbawienia*, t. 3, tł. P. Rak, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, Kraków 2001, s. 333; M. Goodman, *Rzym i Jerozolima. Zderzenie antycznych cywilizacji*, tł. O. Zienkiewicz, Warszawa 2007, s. 398; P. de Labriolle, *La réaction païenne. étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris 1984, s. 335-337; C.S. Bartnik, *Fenomen Europy*, Radom 2001, s. 79.

⁷ Hieronimus, *Ep.* 60, 11, tł. J. Czuj, Kraków 2010, s. 88*.

⁸ D. Hunter, *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*, Oxford 2007, s. 51.

⁹ Julian, zamożny i hojny, wspierający materialnie Kościół, obywatel, który w bardzo krótkim czasie (w ciągu dwudziestu dni) stracił dwie córki, a następnie żonę.

że „przystępując do służby Bożej, przygotuj duszę swą na próbę”¹⁰. Tę próbę, czy raczej egzamin, autor *Wulgaty* zdawał przez całe swoje życie pośród licznych przeszkód oraz zadań, pokonywanych i realizowanych w sposób zapewniający mu zarówno funkcję wielkiego przykładu, jak i nauczyciela. Przy czym pochylając się nad tą postacią w ascetycznym wymiarze, należy pamiętać o podstawowym u Hieronima kluczu interpretacyjnym i zarazem swoistym wyznaczniku jego życia oraz pism. Chodzi tu o chrystocentryzm, zgodnie z którym o Chrystusie według Strydończyka najwięcej mówi Stary i Nowy Testament. W jednym i drugim jest On obecny, choć inaczej. Przesądza to w zasadzie o umiłowaniu przez niego Biblii ze względu na pierwotną oraz odmieniającą jego życie miłość do Jezusa Chrystusa i z tego samego powodu praktykowaniu surowej ascezy, aby w ten sposób nie tylko Jezusa jak najlepiej naśladować, ale również z Nim się jednoczyć.

1. Na drodze do zjednoczenia z Jezusem Chrystusem w miłości

Uważna lektura pism Strydończyka pozwala dostrzec dość interesujący fenomen. Otóż formułowane w nich tezy, pouczenia, przestrogi i niejednokrotnie bardzo surowa krytyka noszą na sobie ślad przeżyć i doświadczeń samego autora. Warto o tym pamiętać, analizując wspomnianą decyzję Hieronima dotyczącą chrześcijańskiej egzystencji, która w swoich skutkach okazała się wyjątkowo doniosła i radykalna, początkowo jednak, także dla niektórych jego przyjaciół, dość zaskakująca. Przybywający do Rzymu z prowincji młody człowiek pochodzenia rzymskiego nie różnił się jakoś specjalnie od podobnych sobie rówieśników starających się znaleźć swoje miejsce w wielkim świecie. Dobrą i sprawdzoną drogą do tego było pobieranie nauk od znanych w wiecznym mieście mistrzów. Od pewnej średniej – przynajmniej w jakimś znaczącym stopniu – nie odbiegało również jego poddawanie się urokom i przyjemnościom związanym z życiem najpierw w Rzymie, a później w Trewirze, do którego przeniósł się, by kontynuować studia i rozwijać swoje zainteresowania¹¹.

Okazało się jednak, że Hieronim potrafił szybko docenić i wyjątkowo skutecznie korzystać z kulturowych oraz intelektualnych zdobyczy rzymskiej cywilizacji. Szczególnie Trewir na tym etapie życia Strydończyka wydaje się bardzo istotny. Ambitny i łaknący wiedzy odbywa on szereg bardzo pouczających podróży. Poznaje różnych ludzi, styka się z innymi

¹⁰ Hieronymus, *Ep.* 118, 4, s. 31*.

¹¹ Jelonek, *Hieronim*, s. 66-67.

kulturami i wierzeniami, ulegając nieukrywanej fascynacji. Nie pochłania go jednak ona bez reszty i nie przysłania całkowicie świata. Oprócz pogańskich, klasycznych autorów i budzących podziw dzieł sztuki do młodego człowieka, przejawiającego nieprzeciętne zdolności w gromadzeniu encyklopedycznej wiedzy oraz wykazującemu się już na tym etapie rzadko spotykaną erudycją, zdają się mocno przemawiać także chrześcijańscy męczennicy, których szczątki spoczywają w rzymskich ścianach¹². Poza tym od wstąpienia do katechumenatu (drugi stopień) Hieronim nie rozstaje się praktycznie z Pismem Świętym, znajdując każdego dnia czas na lekturę i rozważanie przykuwających jego uwagę fragmentów. Wreszcie w liście do Rufina, pisany z Trewiru, informuje, że postanawia zostać mnichem, co wywołuje pewne zdziwienie, choć takie fakty z życia nawet dość znaczących w antycznym świecie postaci od czasu do czasu miały miejsce. Do realizacji tych planów dochodzi w Rzymie, gdzie przyobleka mniszą szatę. Zanim wyjedzie na pustynię Chalkis, na wschodnim pograniczu Syrii, daje mocny impuls ascetyzmowi wiecznego miasta¹³. Podczas pobytu w stolicy imperium dość ostro krytykuje rzymskie duchowieństwo za życie niezgodne z jego stanem¹⁴, przez co przysparza sobie wielu nieprzyjaciół¹⁵. Niemalże pięcioletni pobyt na pustyni, po opuszczeniu na pewien czas Rzymu, związany jest z prawdziwym przełomem w życiu Strydończyka i pierwszymi – na taką skalę – doświadczeniami ascetycznymi obfitującymi w liczne, bardzo surowe wyrzeczenia oraz praktyki pokutne¹⁶.

O wspomnianej decyzji ascetycznego i naznaczonego surowym postem życia autora *Wulgaty* w perspektywie Chalkidy – stanowiącej proces szczególnego oczyszczenia – można powiedzieć, że była ona bardzo świadoma i gruntownie przemyślana¹⁷. I nie zmienia jej ani nie narusza

¹² Y. Chauffin, *Święty Hieronim*, tł. B. Durbajło, Warszawa 1977, s. 14-25.

¹³ M.G. Mara, *Paulo di Tarso e il suo Epistolario. Ricerche storico-esegetiche*, L'Aquila 1983, s. 60-61.

¹⁴ W liście 52 do prezbitera Nepocjana pisze, jakim powinien być duchowny (*clericus*): nie szukać korzyści światowych i nie mieć więcej, niż kiedy zaczynał pełnić swoją posługę, stając się duchownym. Powinien poza tym unikać niczym zarazy takich „duchownych”, którzy wykorzystują swoje posługiwanie do robienia różnego rodzaju osobistych interesów i reklamy dla siebie. Obowiązkiem za to duchownego jest dzielenie się pokarmem z ubogimi i podróżnymi. Duchowny nie powinien przyjmować niewiast w mieszkaniu i mieszkąć z nimi pod jednym dachem. Nie powinien przyjmować podarunków i unikać wyrzeczeń, choć poszcząc, powinien unikać zabobonów i przesady. Hieronimus, *Ep.* 52, 5-6, 12, s. 15*-18*, 22*.

¹⁵ Degórski, *Wstęp*, s. 16-17.

¹⁶ Jelonek, *Hieronim*, s. 76-77.

¹⁷ Hieronimus, *Ep.* 3, 5, s. 9*-10*; 16, 2, s. 40*-41*.

późniejsze doświadczenia oraz zadania Strydończyka związane z pracą u boku papieża Damazego czy też jego kontakty z wielkimi teologami chrześcijańskiego Wschodu. Niejednokrotnie mówi się o pewnej tajemnicy tej egzystencji kryjącej się i zarazem wyjaśniającej w Piśmie Świętym. Wchodząc na biblijną drogę poznania Jezusa Chrystusa, Hieronim nie reprezentuje postawy chłodnego, dbającego przede wszystkim o zbliżający do obiektywnej prawdy dystans uczonego. Podchodząc do „gorącego krzewu”, szybko poznaje cenę trawiącego ognia, którym jest dla niego Jezus. Już nie tylko coraz lepiej poznawany i rozumiany, ale przede wszystkim przeżywany. Na tej drodze mistyczne doświadczenia są zaledwie jednym z środków. Utwierdza się w przekonaniu, że mniwszy tryb życia, pustynne otoczenie pozwalają kroczyć śladami Jezusa, do którego nie tylko zbliżają, ale wprost z Nim łączą post, umartwienie i modlitwa¹⁸. Ugruntowujące to przeświadczenie studium Biblii, pochłanianie wszystkich służących temu dostępnych dzieł (uważa się, że musiał przeczytać wszystkie ważne w jego czasie prace) i żarliwe gromadzenie umożliwiającej to wiedzy zdają się potwierdzać wybraną drogę osobistego wyrzeczenia i umartwienia. I tak drogą Hieronima staje się droga Chrystusa podnoszącego w swoim krzyżu człowieka do siebie, jednoczącego się z nim, wywyższając byt ludzki aż do niebios. W tej perspektywie wszystko, co ziemskie i doczesne, okazuje się zasługującą na pogardę marnością. Podobnie jak kruche, doczesne życie w obliczu tego, дарowanego człowiekowi w śmierci Chrystusa¹⁹. Tyle tylko, że wymaga ono nie znajomości Chrystusa, jak najbardziej rozległej wiedzy o Nim, ale życia jak Chrystus, czyli – jak to rozumiał Hieronim – na pustyni, pełnego wyrzeczeń, umartwień oraz cierpień²⁰. Stąd Strydończyk w swoich tekstach nie tyle naucza, jak żyć, ile raczej przelewa na papier własne doświadczenia duchowych zmagania, które nie są wolne od pokus, trudności i niepowodzeń. Niemniej jako przyjęte przez Chrystusa zostają nagrodzone „dotykaniem” uszczęśliwiającej nadprzyrodzoności w pełnej utrapień doczesności, co stanowi podstawę całej jego teologii życia duchowego.

W tej chrystocentrycznej perspektywie wypada zwrócić uwagę na dwie dość istotne cechy tej teologii. To po pierwsze wspomniane już osobiste doświadczenia i przeżycia Hieronima oraz będące ich konsekwencją wybory doktora Kościoła. Opisując własne nieszczęścia, tudzież radości i zwycięstwa, chce przekazać to, co wydaje mu się najbardziej prawdzi-

¹⁸ Chauffin, *Święty Hieronim*, s. 31.

¹⁹ Origene – Girolamo, *74 omelie sul Libro dei salmi*, ed. G. Coppa, Milano 1992, s. 40-41.

²⁰ Hieronymus, *Ep.* 22, 7, s. 86*; J. Czuj, *Św. Hieronim. Żywot – dzieła. Charakterystyka*, Warszawa 1954, s. 9.

we, sprawdzone, ale i skuteczne w przekonywaniu drugich, niekiedy opornych lub przesadnie wąpiących²¹. Piszac zatem o swoich zmaganiach, stara się pomóc innym w lepszym zrozumieniu drogi wyrzeczenia i pokuty. Nie stawia przy tym siebie jako wzoru i źródła nauki, poniewaz jedynym wzorem i źródłem – zgodnie z jego chrystologiczną perspektywą – jest Jezus²². I po drugie głębokie przekonanie autora o tym, że wejście na drogę świętości jest równoznaczne z wejściem na drogę wyrzeczenia, umartwienia i postu jako najlepszych sposobów naśladowania Chrystusa²³. Przy czym świętości i właściwych jej wymagań pozwalających jednoczyć się ze Zbawicielem Strydończyk nie uważał za zarezerwowaną tylko dla niektórych, wybranych lub tych, którzy sami sobie takie życie wybierają, uznając każdą inną drogę za równie dobrą. Nie tylko ukazuje ją jako możliwą dla wszystkich oczekujących życia wiecznego i uznających w Jezusie Chrystusie Zbawiciela, ale wprost konieczną²⁴. Świadczą o tym na przykład jego zachęty, zalecenia i wskazania, formułowane niejednokrotnie jak wymagania, co widoczne jest chociażby w jego pochwalie dziewictwa i wdowieństwa w stosunku do małżeństwa.

W przywoływanym już w tym tekście liście do Eustochium, córki Pauli, Hieronim jednoznacznie stwierdza, niejako dzieląc się osobistym doświadczeniem, że dla kochających nic nie jest zbyt trudne, nic nadmiernie uciążliwe. Sięgając do biblijnej historii Jakuba wypełniającego wyjątkowo ciężkie zobowiązanie za żonę Rachelę (Rdz 29,20), wzywa: „Kochajmy i my Chrystusa, zawsze szukajmy Jego objęć, a wszelka trudność wyda się łatwa. Za krótkie będziemy uważali wszystko, co jest długie”²⁵. I odwrotnie, umartwienia, posty, wyrzeczenia, znoszone utrapienia, a także niedogodności wydadzą się twarde oraz trudne do zniesienia tym, którzy Chrystusa nie kochają. Wolność odzyskują ci tylko, którzy współumarli z Panem, ukrzyżowali swoje ciało wraz z namiętnościami i pożądaniem, aby z Chrystusem powstać i dostrzec marność wszystkiego pod słońcem. Przy czym Hieronim nie osłabia ceny miłości, w żadnym sensie wielkiego zobowiązania nie bagatelizuje, ukazując jako odpowiednie na miarę wezwania i powołania. Jedynie godną odpłatą za krew Odkupiciela jest krew odkupionych, chętnie oddających życie za Chrystusa. Posługuje się przy tym przykładami zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu świadczącymi o walce i cierpieniu, poprzedzających zwycięstwo i chwałę²⁶. Wyrzeczenie i ofiara są więc na miarę miłości

²¹ Hieronimus, *Ep.* 60, 16, s. 92*; 22, 30, s. 103*-104*.

²² Hieronimus, *Ep.* 22, 23, s. 97*; 118, 7, s. 35*.

²³ Hieronimus, *Ep.* 118, 4, s. 32*.

²⁴ Hieronimus, *Ep.* 118, 5, s. 34*.

²⁵ Hieronimus, *Ep.* 22, 40, s. 111*.

²⁶ Hieronimus, *Ep.* 22, 39, s. 110*-111*.

do Chrystusa, którego miłość pozostaje najważniejszym kryterium chrześcijańskiego życia, jedynym słusznym odniesieniem w praktykach pobożnościowych i w świadczeniu miłosierdzia potrzebującym. Toteż obdarowanie nawet bardzo wielu, szlachetne zaradzanie ich potrzebom w duchu chrześcijańskiej miłości nie spełnia wymagań tego kryterium. Ostatnim bowiem w rozumieniu Strydończyka w wojsku Chrystusa jest ten, kto siebie samego Chrystusowi nie potrafi oddać²⁷, ofiarować nie tylko to, co zewnętrzne, ale to, co najbardziej własne, czego nikt, nigdy i nigdzie nie może odebrać, oddając się bez reszty²⁸. W świetle tego samego kryterium Strydończyk interpretuje wyzdrowienie z ciężkiej choroby Blezyli, pisząc do Marceli. Sam Chrystus przyszedł do niej i dotykając jej ręki, podnosi ją (z choroby), aby teraz żyła tylko dla Niego i powstawszy, Jemu usługiwała (Mk 5,40)²⁹.

2. Chrystologiczne kryterium oceny doczesności i właściwych jej dóbr w perspektywie eschatologicznej

Nie chodzi jednak tylko o ziemskie, doczesne życie i cieleśnie rozumiane uzdrowienie ani w tym tylko wymiarze rozumianą służbę Chrystusowi. Niewątpliwie jest ono konieczną drogą do zbawienia, umożliwiającą post i wyrzeczenie, jak również umartwienie i ofiarę, najlepiej otwierające na zrozumienie wiecznej szczęśliwości. Hieronim bowiem, w swoim ascetycznym wychyleniu w kierunku wieczności, podobnie jak nie osłabia ceny miłości, nie osłabia również realizmu doczesności, stworzonego przez Boga z miłości świata, aby mogło już w nim pojawić się Królestwo Boże. Niemniej ten sam Hieronim z naciskiem podkreśla, że doświadczający tego królestwa już na ziemi nie mają tutaj trwałego mieszkania. Żyją w ciele i wprawdzie w ich cielesności, a nie poza nią, pojawia się na ziemi Królestwo Boże, ale właśnie po to, aby – jak pisze Strydończyk w liście do Heliodora – nie żyli oni według ciała³⁰. Życie takie, zakrojone i zorientowane na to tylko, co doczesne, materialne, jest tak naprawdę poddane śmierci, znikomości, ponieważ człowiek przemija jak kwiat polny i trawa. Dlatego komentując Ewangelię według św. Mateusza, zaleca uwolnienie się od zbytnej troski o doczesny pokarm i ubiór, aby skuteczniej zabiegać o szatę

²⁷ Hieronimus, *Ep.* 118, 5, s. 33*-34*.

²⁸ Hieronimus, *Ep.* 118, 3, s. 31*.

²⁹ Hieronimus, *Ep.* 38, 2, s. 161*.

³⁰ Hieronimus, *Ep.* 60, 3, s. 83*.

i pokarm duchowy (Mt 6,25)³¹. Serce bowiem człowieka jest zawsze tam, gdzie jest jego skarb, to, co uznaje za największą i najcenniejszą wartość (Mt 6,21). Stąd bogiem żarłoka pozostanie brzuch³². W tym kontekście porównanie przez Jezusa Królestwa niebieskiego do skarbu ukrytego w roli, który odnaleziony zostaje ponownie ukryty (Mt 13,44), Hieronim rozumie jako odnalezienie Chrystusa i ponowne ukrycie Go w swoim sercu, co jest wystarczającą przyczyną okazywanej pogardy wszystkim korzyściom i dobrom tego świata³³. One bowiem, a także ludzka natura i wszystko, co przeżywamy bez Chrystusa, jest tylko nędzą, próżnością³⁴. Z Chrystusem i w Chrystusie natomiast również codzienne umieranie, cierpienie i doświadczanie znikomości, marności oraz kruchości tego świata odnajduje swój sens. Staje się drogą, i to zasługującą na wieczną chwałę. Dzieje się tak ze względu na – wyeksponowane już w tym tekście – znaczenie, jakie autor *Wulgaty* przyznaje miłości łączącej człowieka z Chrystusem, nadającej wartość codziennemu umieraniu³⁵. Dzięki tej miłości, jak zauważa Hieronim w tym samym liście, człowiek nie musi żyć i podejmować codziennych trudów, związanych z nimi wyrzeczeń z myślą o kładącej się na wszystkich ludzkich dokonaniach śmierci. Nawet umierając, może myśleć o życiu na podstawie miłości wiążącej go z Chrystusem, będąc pewnym zwycięstwa. W takiej optyce ani długość ludzkiego życia, ani jego doczesny dostatek, jakiegokolwiek bogactwa i zaszczyty, nie mają większego znaczenia. Prawdziwą wartość odnajdują w miłości Chrystusa, także gdy okazują się chwilą i prochem. Podobnie jak wszelką wartość i znaczenie tracą bez Chrystusa, choćby człowiek zabiegał o nie i traktował jako największe dobro³⁶.

Jak wynika z treści przywoływanego już listu do Juliana, w naznaczonej znikomością i marnością doczesności Hieronim odkrywa potrzebne mu do wzmocnienia jego też znaczenie symboliczne pozwalające uwydatnić powszechne poczucie i zarazem pragnienie sprawiedliwości. Odnosząc się do zarysowanego przez Chrystusa obrazu o okrytym purpurą bogaczem i pokrytym wrzodami Łazarzu oraz ich przyszłości (Łk 16,19), uznaje za niemożliwe używanie dóbr obecnych, ziemskich, związanych z nimi rozkoszy, radości z pierwszeństwa przed drugimi, pogardzanymi i skrajnie ubogimi,

³¹ Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* 6, 25, tł. J. Korczak, ŻMT 46, Kraków 2008, s. 35.

³² Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* 6, 21, s. 34.

³³ Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* 13, 44, s. 90.

³⁴ Hieronymus, *Ep.* 60, 13, s. 89*.

³⁵ Hieronymus, *Ep.* 60, 19, s. 93*-94*.

³⁶ Hieronymus, *Ep.* 60, 14, s. 90*.

oraz dóbr przyszłych, niebieskich³⁷. Nie można być – podkreśla z kolei w liście do mnicha Heliodora – współdziedzicem Chrystusa i dziedzicem tego świata, ponieważ doskonały sługa Chrystusa także na tym świecie nie posiada nic prócz Chrystusa³⁸. Słabe ciało, ulegające wprawdzie rozkładowi, zmieniające się w popiół, właśnie dzięki Chrystusowi, Jego łasce może się oprzeć władcy tego świata, wszystkim wyrafinowanym pokusom i zasadzkom. Słabość, kruchość i znikomość mogą się okazać skutecznym narzędziem i środkiem w walce z największym przeciwnikiem człowieka, jeśli tylko złoży on swoją nadzieję w Chrystusie i z Nim zwiąże swoje oczekiwania. Zwłaszcza że doczesność określa Hieronim jednoznacznie jako miejsce zmagania, decydujących o przyszłości zawodów, walki o prawdziwą, wiecznie trwałą nagrodę. Ubiegający się o nią i zmagający z o wiele silniejszym od człowieka przeciwnikiem nie mogą się tu czuć bezpiecznie, nie powinni się spodziewać wytchnienia i pokoju, gdyż nikt nie kroczy bezpiecznie w krainie węży i skorpionów³⁹. Kontestowany przez autora listu do Gaudencjusza sposób życia nastawiony na zdobycie, zapewnienie sobie w doczesnej rzeczywistości jak największych dóbr, jakby człowiek miał tu żyć wiecznie, i korzystanie z nich tak, jakby to życie za chwilę miało się skończyć, nie odpowiada sytuacji właściwego ziemskiej egzystencji zagrożenia. Nie wytrzymuje poza tym krytyki płynącej ze sposobu i stylu życia Chrystusa na tym świecie utożsamiającego się z biednymi i ubogimi, umierającego pod drzwiami domów, w których złotem błyszczą ściany, stropy, kapitele kolumn⁴⁰.

Gromadzenie bogactw w takiej perspektywie to tylko daremny trud przysparzający człowiekowi w warunkach ziemskiej egzystencji najeżonej zmaganiem i niebezpieczeństwami dodatkowych utrapień. Zwłaszcza że człowiek nic z tego ze sobą nie zabierze i nic nie ocali. Nagromadzone dobra, niejednokrotnie za bardzo wysoką cenę, w wielkim trudzie i cierpieniu, jeśli pozostaną, to przypadną komuś innemu. Sięgając do starotestamentowego autora, Hieronim nazywa to „marnością nad marnościami” (Koh 1,2-3)⁴¹. Szczególnie kiedy takowy trud i zatroskanie nie pozwalają zdobyć tego, co służyłoby życiu przyszłemu (Koh 12,6-8)⁴². Strydończyk zaleca zatem takie życie, które – mimo znikomości i kruchości na tym świecie – może się zrealizować w pełni. To po prostu życie, jak zauważa w liście

³⁷ Hieronymus, *Ep.* 118, 6, s. 34*-35*.

³⁸ Hieronymus, *Ep.* 14, 4-6, s. 31*-33*.

³⁹ Hieronymus, *Ep.* 22, 3, s. 83*.

⁴⁰ Hieronymus, *Ep.* 128, 5, s. 181*.

⁴¹ Hieronim, *Commentarius in Ecclesiasten* 1, 2-3, tł. K. Bardski, BOK 5, Kraków 1995, s. 26-27.

⁴² Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten* 12, 6-8, BOK 5, s. 147-148.

do Teodory i zgodnie z wcześniejszymi wynurzeniami, z Chrystusem, przebywanie w Jego miłości⁴³. Taki sposób życia zgodny jest przede wszystkim z zakreślonym przez samego Jezusa programem, stopniowo rozwijanym we wszystkich wyartykułowanych przez Niego przypowieściach zamkniętych – jak pisze w *Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza* Hieronim – sentencją. Zgodnie z nią w pracy w winnicy i w budowaniu domu, na uczenie weselnej ważny jest nie początek, ale koniec (Mt 22,14)⁴⁴. Zacząć bowiem potrafi wielu, ale dojść do szczytu tylko niewielu. Wszyscy wprawdzie biegną, ale tylko jeden otrzymuje nagrodę (1Kor 9,24). Tak zatem należy biec, aby ją na końcu otrzymać⁴⁵. „I ani bogactwu nie szkodzą dostatki, jeśli ich dobrze używa, ani niedostatek nie czyni ubogiego więcej godnym pochwały, jeśli wśród łachmanów i ubóstwa nie wystrzega się grzechów”⁴⁶. „W jedwabiu i w łachmanach panuje ta sama żądza”⁴⁷. Program ten, w innym swoim komentarzu, nasz autor nazywa prawdziwie udaną inwestycją, niczym „dawanie na lichwę” wystarczająco się tłumaczące, ponieważ niezwiązane z czyjąkolwiek krzywdą lub stratą. To jakby rzucanie ziarna w dobrze przygotowaną, nawodnioną obficie ziemię gwarantującą otrzymanie w dniu sądu o wiele więcej, niż się zainwestowało. Prawem tej inwestycji jest dzielenie się z ubogimi (Koh 11,1)⁴⁸.

Perspektywa wieczności i podporządkowany jej program pozwalają właściwie ocenić dobra doczesne i poprawnie kształtować ziemską egzystencję, co Strydończyk uznaje za prawdziwą mądrość. Obok wyrzeczenia i postu skuteczną do niej drogą jest również kontemplacja pozwalająca już tu na ziemi doświadczać prawd wiecznych, „których wartość przetrwa również w niebie”⁴⁹. Do tych prawd wiecznych przybliża także mądrość pustelnika. Nie polega ona, tak jak w przypadku rzeczy materialnych, na uwolnieniu się od przywiązania. Wręcz przeciwnie, gdyż chodzi tu o rzeczy nieprzemijające i pozwalające uwolnić się od przemijających. Podobnie jak nie polega również na zaniechaniu czy choćby osłabieniu wartości ubóstwa i wyrzeczeń uznawanych przez autora *Wulgaty* za wartość wieczną i do tego bezcenną, umożliwiającą odróżnienie prawdziwej od fałszywej mądrości. Posiadający tę pierwszą, w przeciwieństwie do ulegających złudzeniu tej drugiej, dążą do oderwania się od ziemskiego życia po to, aby wieść życie piękniejsze, Boże. W ich oczach to wszyst-

⁴³ Hieronimus, *Ep.* 75, 2, s. 190*.

⁴⁴ Hieronimus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* 22, 14, s. 155.

⁴⁵ Hieronimus, *Ep.* 71, 2, s. 170*.

⁴⁶ Hieronimus, *Ep.* 79, 1, s. 235*.

⁴⁷ Hieronimus, *Ep.* 79, 10, s. 243*.

⁴⁸ Hieronimus, *Commentarius in Ecclesiasten* 11, 1, BOK 5, s. 134.

⁴⁹ Hieronimus, *Ep.* 53, 10, s. 35*.

ko, o co zabiegają ludzie powodowani fałszywą mądrością, nie ma żadnego znaczenia⁵⁰. Wygłoszona przez Hieronima pochwała tej prawdziwej mądrości nie pozwala mu na odmówienie jakiejkolwiek wartości światowej ambicji i potrzebie oglądania czegoś wspaniałego. Mogą one bowiem pomagać posiadającym tę wieczną, Bożą mądrość, przynaglać do wstępowania myślą do raju, bycia tym, kim będzie się kiedyś, czego doczesne dobra i światowa ambicja są tylko cieniem, niedoskonałą zapowiedzią⁵¹. Powtarzane za Eklezjastesem słowa „marność nad marnościami” oprócz znaczenia całkowitej znikomości wszystkiego na tym świecie posiadają także swoje znaczenie symboliczne pozwalające w perspektywie wieczności inaczej oceniać doczesność jako niepozbawioną wszelkiej wartości. „Płomyczek kaganka cieszy, dopóki nie wzejdzie słońce, w blasku którego bledną i gwiazdy” (Koh 1,2) napisze Hieronim⁵². Z tego samego powodu marnością jest również radość i dobro (Koh 2,1), także te „duchowe”, dziś uchodzące za wystarczającą wartość, aby zostawić dla niej wszystko inne – materialne. Kiedy zostaną objawione twarzą w twarz i w pełni ukaże się ich obecna znikomość, zostanie niejako obnażone nasze dotychczasowe widzenie jakby w zwierciadle i zagadce⁵³ opانوujące pozbawionych owej Bożej mądrości. Tylko w jej świetle człowiek nienawidzi życia na tym świecie, bo w porównaniu z rajem i błogosławieństwem życia przyszłego jest ono zesłaniem, więzieniem i łez doliną (2,17)⁵⁴, co otwierającym się na Bożą mądrość objawione zostało już w Starym Testamencie: „I wróci proch do swej ziemi, tak jak był nią przedtem, a duch powróci do Boga, który go dał” (12,6-8)⁵⁵. Słowom Epikura „niech je i pije, używa, kto spodziewa się śmierci, ponieważ nic nie ma po śmierci; śmierć jest niczym” Hieronim przeciwstawia życie chrześcijanina, którego ojczyzna jest w niebie⁵⁶. Powołując się na Pismo Święte, zgodnie z którym w królestwie będzie największy i najmniejszy, uzasadnia to różnym stopniem zasług, co nie ujawnia się w pełni na ziemi, ale dopiero w wieczności po sądzie⁵⁷.

⁵⁰ B. Degórski, *Wstęp*, s. 27.

⁵¹ Hieronimus, *Ep.* 22, 41, s. 112*-113*; 130, 14, s. 203*-204.

⁵² Hieronimus, *Commentarius in Ecclesiasten* 1, 2, BOK 5, s. 26-27.

⁵³ Hieronimus, *Commentarius in Ecclesiasten* 2, 1, BOK 5, s. 38.

⁵⁴ Hieronimus, *Commentarius in Ecclesiasten* 2, 17, BOK 5, s. 48.

⁵⁵ Hieronimus, *Commentarius in Ecclesiasten* 12, 6-8, BOK 5, s. 147-148.

⁵⁶ Hieronimus, *Adversus Iovinianum* II 7, w: Hieronim, *Pisma polemiczne: Przeciw Helwidiuszowi; Przeciw Jowinianowi; Przeciw Wigilancuszowi*, tł. W. Kania – L. Nieścior – G. Rurański, Tyniec 2013, s. 297-302.

⁵⁷ Hieronimus, *Adversus Iovinianum* II 26-28, s. 355-361.

3. Post i umartwienie jako skuteczne zabezpieczenie przed odrzuceniem Chrystusa

Nie każdy jednak osiągnie szczęśliwą wieczność, podobnie jak nie każdy na tym świecie posiada Bożą mądrość – utrzymuje Hieronim. Zależna jest ona nie tylko od łaski Zbawiciela, ale również od ludzkiego życia⁵⁸. Chrystus wyprze się tych, którzy zaparli się Jego. Realizm potępienia w pismach Hieronima jest równie obecny jak nadzieja zbawienia, co zdaje się potwierdzać wspomniany powyżej opis doczesnej rzeczywistości jako pełnej niebezpieczeństw i bardziej odpowiadającej walce niż egzystencji w pokoju. I tak jak do poznania prawdy i tym samym Bożej mądrości, przybliża miłość do Chrystusa, tak też według Hieronima oddala od niej dostatnie i niekontrolowane życie. Mimo że i ta cena miłości Chrystusa, jaką jest męczeństwo, nie jest jego zdaniem wygórowana, to zgodnie z duchem czasu⁵⁹ nie myśli on tylko o męczeństwie, ale o codziennym życiu, w którym każdy grzech, a nawet niedoskonałość, jest wypieraniem się Boga⁶⁰. Najbardziej skutecznym sposobem uniknięcia zaparcia się Chrystusa natomiast jest zapieranie się siebie, wejście na drogę pokuty i wyrzeczenia⁶¹.

Ponownie zatem wraca problem jednorazowej decyzji i początku, nawrócenia. Słowa Jezusa o konieczności dźwigania krzyża na co dzień (Mt 10,38) Hieronim interpretuje jako nieodzowną gotowość na wyrzeczenie przez całe życie i możliwość uczenia się miłości Chrystusa zawsze, w czym jednorazowy, choćby najbardziej radykalny zwrot, podyktowany nawet bardzo gorącym ogniem wiary, nie wystarczy⁶². Aby nie oglądać się po takiej decyzji wstecz i nie narażać na stale zagrażające człowiekowi w doczesności ryzyko powrotu do dawnych grzechów, trzeba – jak napisze Strydończyk – pozostać na dachu cnót, nigdy z niego ani na chwilę nie schodzić, co rozumie jako nieustanną gotowość sprostania bardzo wysokim wymaganiom⁶³. Autor *Wulgaty* stara się przy tym unikać jednostronno-

⁵⁸ Hieronymus, *Commentarii in IV epistulas Paulinas. Ad Titum* 2, 11-14, 586B-D, w: Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz, *Komentarze do Listu św. Pawła do Tytusa*, tł. A. Baron, Kraków 2003, s. 169-170.

⁵⁹ W czasach Hieronima ustały prześladowania – przynajmniej na taką skalę, jak to miało miejsce wcześniej. Dlatego praktykowana i zalecana pokuta staje się elementem zastępującym dotychczasową zasługę z powodu prześladowań.

⁶⁰ Hieronymus, *Commentarii in IV epistulas Paulinas. Ad Titum* 1, 16, 576D-577A, s. 156-157.

⁶¹ Hieronymus, *Commentarii in IV epistulas Paulinas. Ad Titum* 1, 16, 577BC, s. 156.

⁶² Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* 10, 38, ŻMT 46, s. 61.

⁶³ Hieronymus, *Ep.* 71, 1, s. 170*.

ści. Niekwestionowane przez niego pierwszeństwo wymiaru duchowego, uwypuklone chociażby w jego *Komentarzu do Eklezjastesy*, na co zwracaliśmy uwagę, kończąc poprzedni paragraf, nie przysłania w żadnym sensie pełnego obrazu Chrystusa. Zgodnie z tym obrazem Zbawiciel jest cielesny i duchowy, boski, ale i ludzki. Dlatego człowiek, otwierając się na właściwą Bogu wieczność, dąży do niej przez doczesność. Analogicznie zatem nie wystarcza tylko wewnętrzne opowiedzenie się za Bogiem. Musi być ono potwierdzone także zewnętrznie, przez dobre czyny (w rozumieniu Hieronima pokutne), co odzwierciedla wewnątrz i serce oddane tylko Bogu⁶⁴. Troskę o zrównoważenie swoich tez można dostrzec w *Komentarzu Strydończyka do Księgi Jonasza*, co rozumie jako głoszenie pełnej prawdy o Bogu. Mówiąc więc o miłosierdziu Boga, nie zapomina o surowym Jego sądzie. Jak przekonuje, zatrzymując się tylko na tym pierwszym, nie skłoniłby nikogo do surowej pokuty. Z kolei ukazując Boga jako okrutnego sędziego, nie powiedziałby prawdy o Jego naturze⁶⁵. A wszystko po to, aby – jak napisze w jednym ze swoich listów – już w doczesności przygotowywać sobie szczęśliwą wieczność⁶⁶.

Kwestie te Hieronim rozwija zwłaszcza w swoich listach ascetycznych⁶⁷. Wprawdzie trudno je jakoś kategorycznie odróżniać od innych, ponieważ właściwe im tematy obecne są także w tzw. nekrologach i listach pocieszających⁶⁸. Ale to w nich właśnie pisze wiele o życiu pustelniczym, umartwieniu, pokucie, życiu klasztornym, o tym również, że każde wyrzeczenie, zwłaszcza cierpienie, codzienne męczeństwo będzie nagrodzone chodzeniem w białej szacie z Barankiem⁶⁹. Ponoszenie trudów jest konsekwencją przyrzeczenia danego Chrystusowi na chrzcie. Jedyną zatem formą miłości – jak napisze – jest okrucieństwo⁷⁰. I właśnie „okrucieństwo miłości”, zrozumiałe i możliwe do przyjęcia tylko dla tych, którzy ze wszystkiego najbardziej obawiają się utraty Chrystusa, odrzucenia Jego miłości, dyktuje naszemu autorowi bardzo surowe wymagania, będące świadectwem jego głęboko ascetycznego życia, wobec adresatów swoich pism. Tylko w tej perspektywie szczególnie surowa pokuta może być traktowana

⁶⁴ Hieronymus, *Commentarii in IV epistulas Paulinas. Ad Titum* 1, 15, 576BC, ŻMT 28, s. 155.

⁶⁵ Hieronymus, *Commentariorum in Ionam prophetam liber unus* 4 (3), tł. L. Gładyszewski, ŻMT 8, Kraków 1998, s. 132.

⁶⁶ Hieronymus, *Ep.* 108, 3, s. 160*-161*.

⁶⁷ Czuj, *Św. Hieronim. Żywot – dzieła*, s. 60-78.

⁶⁸ Czuj, *Św. Hieronim. Żywot – dzieła*, s. 42-60.

⁶⁹ Hieronymus, *Ep.* 14, 4, s. 31*.

⁷⁰ Hieronymus, *Ep.* 14, 2, s. 29*-30*.

jako „deska ratunku”⁷¹. Wszelka zaś słodycz w warunkach nieustannie czyhających na człowieka niebezpieczeństw może się okazać gorzką trucizną. Dlatego, zauważa, w ofiarach Pańskich nie składa się miodu, a w świątyni Pańskiej zapala się oliwę wyciskaną z gorzkich oliwek, ponieważ nawet воск będący „mieszkaniem miodu” został wzgardzony. Paschę spożywa się z gorzkimi przyprawami, w praśnikach sprawiedliwości i prawdy. Ten, kto je osiągnie, będzie na świecie znośił prześladowania⁷². W tym samym duchu komentuje fragment tekstu z Ewangelii według św. Mateusza, kiedy tłumaczy znaczenie „ciasnej” i „przestronnej bramy” (7,13-14). Bramę przestronną interpretuje jako rozkosze tego świata, o które ludzie się ubiegają, ciasna natomiast jest symbolem trudów i postów⁷³. Na próbę bowiem, zwłaszcza trudną, na pokuszenie duszę należy przygotować przez post i wyrzeczenie (4,4)⁷⁴.

Przeplatając bardzo często swoją argumentację obszernie cytowanymi fragmentami zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu, ukazuje pokutę jako jedyną drogę do Bożego miłosierdzia i przebaczenia, niezależnie od ciężaru popełnionej winy⁷⁵. Pisząc do Rustyka, maluje obraz „wspaniałych kwiatów, zerwanych na pięknych łąkach Pisma, aby jako wieniec pokuty, włożyć go na głowę”⁷⁶. Ten niestrudzony miłośnik Pisma Świętego, ze względu na miłość i zażyłość z Chrystusem, jest przekonany, że wszystko, co ważne dla człowieka w perspektywie zbawienia, zachowania łaski odkupienia, zawarte jest w Biblii. W niej znajdują się wszystkie wskazania i pouczenia, jaką należy kroczyć drogą, a jakiej unikać i co czynić, aby nie błądzić, nie schodzić na bezdroża. Autor *Wulgaty* nie ukrywa jednak, że dotarcie do tej wiedzy i właściwego rozumienia zawartych w Piśmie Świętym prawd wymaga trudu⁷⁷. Odnosząc się do Księgi Koheleta, przekonuje, że mądrość przychodzi przez udręki, nieznośne trudy, a medytacja i studiowanie to ciężkie, nieznośne jarzmo (Koh 1,18)⁷⁸. Dlatego pracę umysłową, którą tak sobie cenił i pielęgnował w swoim wyborze ascetycznego i pełnego wyrzeczeń życia na pustyni, uznawał za wyjątkowo skutecznie niszczącą niskie skłonności ludzkiej natury⁷⁹, mimo to niewystarczającą. Ukazując ją więc jako nieodzowną, a intelektualny wysiłek jako bardzo pożyteczny, czynił to

⁷¹ Hieronimus, *Ep.* 122, 4, s. 123*.

⁷² Hieronimus, *Ep.* 128, 2, s. 179*.

⁷³ Hieronimus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* 7, 13-14, *ŻMT* 46, s. 38.

⁷⁴ Hieronimus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* 4, 4, *ŻMT* 46, s. 20-21.

⁷⁵ Hieronimus, *Ep.* 122, 1-3, s. 115*-121*.

⁷⁶ Hieronimus, *Ep.* 122, 4, s. 122*-123*.

⁷⁷ Hieronimus, *Ep.* 58, 9, s. 75*.

⁷⁸ Hieronimus, *Commentarius in Ecclesiasten* 1,18, *BOK* 5, s. 37-38.

⁷⁹ Degórski, *Wstęp*, s. 14.

w perspektywie pokuty i wyrzeczenia. Jak napisze w *Komentarzu do Księgi Jonasza*, przed odbyciem pokuty trudno dostrzec różnicę między dobrem a złem, między prawicą a lewicą (Jon 4,10-11)⁸⁰. Władcy, królowie, szlachetnie urodzeni, bogaci i jeszcze bardziej ludzie wymowni trudniej przyjmują wiarę i nawracają się, ponieważ są zaślepieni przez bogactwo i przepych, ulegają wadom oraz nie potrafią dostrzec cnót⁸¹.

Wiele miejsca Strydończyk poświęca w swoich tekstach prostym pokarmom, jako pożywieniu ludzi bogobożnych, ponieważ „należy zabiegać, aby tych, których sytość wygnała z raju, sprowadziła tam na powrót wstrzeмиęźliwość”⁸². W innym swoim liście przypomni, że Ewa została wyrzucona z raju z powodu pokarmu, a Elias, który 40 dni ćwiczył się w poście, na wozie ognistym zostaje porwany do nieba. Mojżesz 40 dni karmił się tylko zażyłą rozmową z Bogiem, zaś Jezus po 40 dniach postu był kuszony pokarmem: „Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz aby te kamienie stały się chlebem”⁸³. W tej perspektywie ocenia chrześcijańską pobożność, która nie powinna koncentrować się i wyrażać w kosztownym ozdabianiu świątyń. „Jaki pożytek z tego – napisze – że ściany błyszczą drogimi kamieniami, a Chrystus w ubogim cierpi głód. A przecież to ludzka dusza jest prawdziwą świątynią Chrystusa. Ją ubieraj i obsypuj podarunkami”⁸⁴. Zaleca niewyszukane potrawy, poszukując potwierdzenia swoich słów w Ewangelii i przywołując obraz uczniów Jezusa zrywających kłosa, gdy zaczęli odczuwać głód (Mt 12,1). Nie szukają przygotowanych posiłków, lecz prostego pokarmu, poprzestając na tym, co zsyła niebo⁸⁵. Poprzedzający na pustyni Jezusa Jan Chrzciciel nosi odzienie z sierści wielbłądziej, jego pokarmem jest szarańcza i miód leśny (Mt 3,4)⁸⁶, co staje się dla Hieronima dowodem, że zarówno pokarm, jak i strój są godne pokuty, co wybrzmiewa dla niego równie mocno już na kartach Starego Testamentu (Jon 3,5). Uznając wór i post za skuteczną broń przeciw grzechom, wskazuje na pewną hierarchię, zgodną zresztą ze swoim najgłębszym przekonaniem o pierwszeństwie wymiaru duchowego, mimo wspomnianej troski o zachowanie równowagi ze względu na człowieczeństwo Jezusa. „Najpierw zatem post, a potem wór; najpierw to, co ukryte, potem to, co jawne. To pierwsze zawsze jest dla Boga, a drugie niekiedy bywa widoczne także dla ludzi. A jeśli z dwóch rzeczy koniecznych jedno trzeba by wybrać, to wybrałbym raczej post

⁸⁰ Hieronymus, *Commentariorum in Ionam prophetam liber unus* 4 (11), *ŻMT* 8, s. 141.

⁸¹ Hieronymus, *Commentariorum in Ionam prophetam liber unus* 3 (6-9), *ŻMT* 8, s. 129.

⁸² Hieronymus, *Ep.* 22, 10, s. 88*.

⁸³ Hieronymus, *Ep.* 130, 10, s. 200*-201*.

⁸⁴ Hieronymus, *Ep.* 58, 7, s. 74*.

⁸⁵ Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* 12,1, *ŻMT* 46, s. 71.

⁸⁶ Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* 3,4, *ŻMT* 46, s. 18, 65.

bez wora, niż wór bez postu”⁸⁷. Jednoznacznie wskazuje w ten sposób na wyższość pokuty duchowej nad cielesną i jednocześnie skutecznie zabezpiecza się przed jakimkolwiek przejawem potępionej przez Jezusa obłudy, w związku z chęcią odbierania chwały od ludzi z powodu pokuty, a nie od Boga (Mt 6,2)⁸⁸. Poszcząc zatem, należy wyglądać na radosnych i święciecznie, a nie posępnie i nędznie⁸⁹.

Jakkolwiek trudno żyć bez pokarmu i służyć Bogu, podobnie jak bez okrycia poddanego postom i umartwieniu ciała, przy uważnej lekturze pism Strydończyka trudno przeoczyć dość istotne kryterium jednego i drugiego. Chodzi o zalecaną z wielką troską modlitwę i to w określonym czasie, o godzinie trzeciej, szóstej, dziewiątej, jutrznia, nieszpory. Bez uprzedniej modlitwy nie powinno się przyjmować pokarmu i odchodzić od stołu bez dziękczynienia Stwórcy. Dwa albo trzy razy należy wstawać w nocy i rozważać to, co za dnia, podczas lektury Pisma Świętego, utkwilo w pamięci. Ręka powinna czynić znak krzyża przed każdym krokiem i wszelką czynnością, aby post nie rodził gniewu i w ten sposób nie czynił większego zła niż jego brak⁹⁰. W liście do Salwiny napisze: „Miej zawsze w rękach Boże książki i tak często odprawiaj modły, aby wszystkie strzały fantazji, które z reguły uderzają w młodość, odbijały się od tej tarczy”⁹¹.

4. Naśladowanie Chrystusa przez dziewictwo i wdowieństwo w aspekcie chrześcijańskiego postu i wyrzeczenia

Szczególną formą wyrzeczenia i zarazem naśladowania Chrystusa w pismach św. Hieronima jest dziewictwo i wdowieństwo, przy czym temu pierwszemu przyznaje znacznie większą rangę, a jedno i drugie zdecydowanie stawia przed małżeństwem. Nie znaczy to tym samym, że w jakikolwiek sposób deprecjonuje małżeństwo, ale – jak mocno podkreśla – rozróżnia dobre i lepsze, zasługujące na większe i mniejsze uznanie. Wybrzmiewa to zwłaszcza w jego polemice z Jowinianem⁹² utrzymującym, że o sile moralnej chrześcijaństwa decyduje łaska chrztu

⁸⁷ Hieronymus, *Commentariorum in Ionam prophetam liber unus* 3 (5), ŻMT 8, s. 125.

⁸⁸ Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* 6, 2, ŻMT 46, s. 31.

⁸⁹ Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* 6, 17, ŻMT 46 s. 34.

⁹⁰ Hieronymus, *Ep.* 22, 37, s. 108*-109*.

⁹¹ Hieronymus, *Ep.* 79, 9, s. 242*-243*.

⁹² Hieronymus, *Ep.* 49, 2, s. 199*.

i wiara, a nie czyny ascetyczne⁹³. Omawiając ten problem w apologetycznym tekście do Pammachiusza broniącym ksiąg przeciw Jowinianowi, Strydończyk zwraca uwagę na stawiane przez swojego adwersarza na równi dziewictwa i małżeństwa oraz niedostrzeganie między nimi żadnej różnicy⁹⁴. Odpowiadając na to, Hieronim posługuje się dość sugestywnym obrazem, pisząc: „W dużym domu są nie tylko rzeczy ze srebra i złota, ale również drewniane i gliniane; bardziej i mniej szlachetne, ale pierwszeństwo należy się dziewictwu”⁹⁵, które w odróżnieniu od stanu małżeńskiego nie przeszkadza w modlitwie⁹⁶. Wręcz przeciwnie, ponieważ jest szczególną formą naśladowania Chrystusa⁹⁷. Zgodnie przy tym z zaleceniem Apostoła nakazującego modlić się nieustannie, co uznaje za niemożliwe do pogodzenia z obowiązkami małżeńskimi⁹⁸. Dlatego nagroda – miejsce szczególne w królestwie niebieskim przeznaczone dla bezżennych nie może być też miejscem dla żonatych⁹⁹. Koresponduje to wyraźnie z jego przywołanym powyżej przekonaniem o niemożliwości cieszenia się zaszczytami i obfitością zarówno w tym, jak i w przyszłym życiu. Nazywa wobec tego dziewictwo złotem, a małżeństwo – srebrem i nawiązując do cytujących Ewangelię łacińskich oraz greckich autorów, wymienia różny owoc: stokrotny, sześćdziesięciokrotny, trzydziestokrotny, ale rodzący się z jednej ziemi i z jednego nasienia¹⁰⁰.

Na czym polega zatem istota dziewictwa, któremu Hieronim poświęca tak wiele uwagi i wyjątkowo ceni ten właśnie sposób zasługiwania na wieczną nagrodę ze względu na zjednoczenie z Jezusem? Otóż dość charakterystyczna u tego pisarza chrześcijańskiego jest, również w tym aspekcie, bardzo wyraźna i traktowana jako istotne kryterium perspektywa eschatologiczna. Mimo że w opracowaniach poświęconych autorowi *Wulgaty* problem ten jest dość rzadko podejmowany, wymiar eschatologiczny stanowi bezspornie podstawę i zarazem wyjaśnienie jego bardzo surowych wymagań ascetycznych. W tej perspektywie Hieronim bliski jest św. Pawłowi oczekującemu rychłego, powtórnego przyjścia Chrystusa. Rzutuje to również na jego egzegezę odnoszącą się między innymi do dziewictwa oraz wdowieństwa i ich relacji do małżeństwa. „Czas eschatolo-

⁹³ L. Nieścior, *Wstęp*, w: Hieronim, *Pisma polemiczne. Przeciw Helwidiuszowi. Przeciw Jowinianowi. Przeciw Wigilancjuszowi*, red. L. Nieścior, ŻM 67, Tyniec 2013, s. 94.

⁹⁴ Hieronimus, *Ep.* 49, 2, s. 199*-200*.

⁹⁵ Hieronimus, *Adversus Iovinianum* I 3, ŻM 67, s. 117-121.

⁹⁶ Hieronimus, *Adversus Iovinianum* I 7, ŻM 67, s. 129-135.

⁹⁷ Hieronimus, *Adversus Iovinianum* I 8, ŻM 67, s. 135-138.

⁹⁸ Hieronimus, *Ep.* 22, 22, s. 96*.

⁹⁹ Hieronimus, *Adversus Iovinianum* I 12, ŻM 67, s. 148-154.

¹⁰⁰ Hieronimus, *Ep.* 49, 3, s. 201*.

giczny”¹⁰¹ w przekonaniu naszego autora to nie tylko jakaś bardzo odległa i zupełnie zakryta przed ludzkimi wyobrażeniami tajemnicą przyszłość. Choć tego wymiaru misterium Strydończyk nigdzie nie znosi i nie lekceważy, to bardzo wyraźnie podkreśla całkowicie nową sytuację człowieka po przyjściu Chrystusa niż ta, która miała miejsce przed wcieleniem. Jego zdaniem w Jezusie Chrystusie eschatologia nie tyle bardziej lub mniej uchyla swój dotychczasowy wymiar tajemnicy, ile raczej staje się terazniejszością, wkracza w doczesność. Pozwala również właściwie rozumieć fragmenty ze Starego Testamentu chwalcące bogactwo i małżeństwo, napisane na podstawie wprowadzcie zapowiadanego, przewidywanego Chrystusa, jednak jeszcze nieobecnego: „Żaden żołnierz nie śpieszy w bój z małżonką. Uczeń, który chce pogrzebać ojca, nie uzyskuje pozwolenia”¹⁰².

W takim rozumieniu sprawy tego świata, a wraz z nimi małżeństwo, nabiera zupełnie innej dynamiki. Po zmartwychwstaniu, w eschatologicznej rzeczywistości nie będzie związków małżeńskich¹⁰³. Ale ta rzeczywistość w zmartwychwstałym i obecnym w Kościele oraz w świecie Jezusie Chrystusie już nas dotyczy. Poza tym jest szczęśliwa i wieczna, mimo rysującego się przed człowiekiem widma śmierci. A skoro tak, to warto – Hieronim nie waha się twierdzić, że nawet trzeba – tak żyć w doczesności, aby była już ona przedsmakiem, udziałem w wieczności. Jeśli takie życie bardzo dużo kosztuje, okazuje się niezwykle wymagające i trudne, to oznacza tylko niegotowość człowieka do życia wiecznego i niezrozumienie istoty śmierci, dopóty groźnej i kładącej się cieniem na wszystkich dokonaniach człowieka, dopóki nie zrozumie on wartości i znaczenia postu oraz wyrzeczenia i nie będzie do nich zdolny. Dopóki nie będzie zdolny do dziewictwa, którego pochwały nasz autor nie szuka tylko w Nowym Testamencie opisującym w gruncie rzeczy wejście eschatologii w Jezusie Chrystusie w doczesność, kiedy np. w *Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza* wyraźnie podkreśla nagrodę dla tych, którzy zdecydowali się być dziewiczy dla Chrystusa (Mt 19,11-12)¹⁰⁴, ale również w Starym. Jak napisze wzmiankowanemu Jowinianowi, Adam i Ewa przed upadkiem zachowywali stan dziewiczy, a po upadku żyli w stanie małżeńskim. Wnioskuje na tej podstawie, że obraz Boga w człowieku nie odbija się w małżeństwie, ale w życiu na wzór dziewicze-

¹⁰¹ Hieronim bardzo dobrze zdaje sobie sprawę z niestosowności używania w opisywaniu eschatologicznej przyszłości terminów wyrażających kategorie przestrzenno-czasowe, podobnie jak fizyczne. Niemniej posługuje się ujęciami zakorzenionymi mocno w tradycji biblijnej i teologicznej ze względu na ich znaczenie symboliczne.

¹⁰² Hieronymus, *Ep.* 22, 21, s. 95*-96*.

¹⁰³ Hieronymus, *Adversus Iovinianum* I 13, *ŻM* 67, s. 154-162.

¹⁰⁴ Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* 19, 11-12, *ŻMT* 46, s. 131.

go Chrystusa narodzonego z Dziewicy¹⁰⁵. Przesądza to w zasadzie nie tylko o głębokim przeświadczeniu Hieronima o wyższości dziewictwa nad małżeństwem¹⁰⁶, ale również o uznaniu dziewictwa jako bardziej naturalnego niż małżeństwo. Dlatego zamężnym kobietom przyznaje drugie miejsce po dziewicach: „Ewa była w raju dziewicą, a po obleczeniu się w skórzane szaty rozpoczęła życie małżeńskie. Dziewictwo jest więc rzeczą naturalną, a małżeństwo powstało po grzechu”¹⁰⁷. Powołując się na Księgę Izajasza (Iz 1,21), małżeństwa nie zaleca, ale toleruje, gdyby okazało się, że ktoś dążąc do wyższych rzeczy, wybrałby dziewictwo, ale przez swoją słabość skończyłby w „czelściach piekła”¹⁰⁸. Można w jego sformułowaniach doszukać się nawet rzekomej pochwały małżeństwa, co jest raczej obliczone na dość wymierny efekt, jakim jest tak naprawdę pochwała dziewictwa i tylko dziewictwa: „Chwałę zaślubiny, chwałę związek małżeński, ale dlatego, że mi rodzi dziewice; wybieram z cierni róże, z ziemi złoto, z muszli perłę. Czy ten, co orze, cały dzień będzie orał? Czy nie będzie się też cieszył z owocu swej pracy¹⁰⁹?” W tym samym sensie należy rozumieć fragment listu do Pammachiusza, w którym pisze o zachowaniu przez siebie godności małżeństwa i wywyższeniu dziewictwa¹¹⁰.

Strydończyk jednak, zdając sobie sprawę z niepopularności swoich tez, także w jego czasach, okazuje się nieustępliwy i tłumaczy to najwyższym dobrem człowieka, posługując się argumentami biblijnymi, teologicznymi oraz egzystencjalnymi. Dlatego też wymagając zdecydowanie, nie nakazuje wszystkim dziewictwa i podkreśla jego zasługujący charakter. Jako ofiarowane i dobrowolnie przyjęte jest ono bowiem cenniejsze¹¹¹. A kryterium takiej oceny jest, z punktu widzenia chrystocentryzmu Hieronima, dość oczywiste. Nie tylko powinno się wzgardzić małżeństwem i rodziną, ale wprost, jak napisze w liście do mnicha Heliodora, z miłości do Chrystusa trzeba. Zdaje sobie sprawę z tego, że brzmi to wprost okrutnie, ale takie okrucieństwo ukazuje jako jedyną formę miłości rodzinnej zrywającej w zasadzie więzy rodzinne z obawy przed piekłem, utratą miłości Boga. Stąd wszelkie przywiązanie, wstrząsające wiarą i rodzące niepokój, należy rozbić o mury Ewangelii¹¹².

¹⁰⁵ Hieronymus, *Adversus Iovinianum* I 16, ŻM 67, s. 168-171.

¹⁰⁶ Chauffin, *Święty Hieronim*, s. 117, 119.

¹⁰⁷ Hieronymus, *Ep.* 22, 19, s. 93*.

¹⁰⁸ Hieronymus, *Ep.* 22, 6, s. 85*.

¹⁰⁹ Hieronymus, *Ep.* 22, 20, s. 94*.

¹¹⁰ Hieronymus, *Ep.* 49, 7, s. 203*.

¹¹¹ Hieronymus, *Ep.* 22, 20, s. 94*-95*.

¹¹² Hieronymus, *Ep.* 14, 1-3, s. 29*-31*.

W przywoływanym już liście do Eustochium, córki Pauli na temat strzeżenia dziewictwa przytacza niewzruszone zasady, ostrzega przed zagrożeniami i wskazuje na sprzyjające okoliczności. Zgodnie ze swoimi wcześniejszymi rozstrzygnięciami w kwestii oceny duchowości i cielesności uznaje, nawiązując do ewangelicznej przypowieści o pannach roztropnych i nieroztropnych (Mt 25,1-12), za głupie i złe te wszystkie panny, które zachowują dziewictwo na ciele, ale nie w duszy¹¹³, gdyż miłość cielesną zwycięża duchowa miłość do Chrystusa¹¹⁴. Tego rodzaju niebezpieczeństwo zagraża zwłaszcza zbyt liczącym na własne siły i lekceważącym lub podważającym wartość wyrzeczenia. Hieronim, służąc swoim doświadczeniem, radzi, aby dziewice wystrzegały się wina, które nazywa pierwszą i najgroźniejszą bronią w ręku szatana, potężniejszą niż pycha i pochlebstwo¹¹⁵. Czystość można uchronić tylko przez post i umartwienie – dodaje. Właściwie w taki właśnie sposób uzasadnia potrzebę wyrzeczenia. Nie jakoby sobie Bóg upodobał w „próżnym żołądku” i „gorączce płuc”, ale że tylko w taki sposób można uchronić czystość¹¹⁶. Najbardziej zatem skutecznym sposobem i najbardziej właściwą postawą w zachowywaniu dziewictwa jest codzienny post¹¹⁷. Z kolei najbardziej niebezpieczne w stanie dziewictwa jest poszukiwanie próżnej chwały i uznania oraz pochwał ludzi z tego powodu, jak również pozostawanie wprawdzie pokorną i skromną, ale w tym tylko, co widać: „Suknia czarna, pasek zgrzebny i nogi brudne, a żołądek, ponieważ go nie widać, wrze od pokarmów”¹¹⁸.

Dziewicom Strydończyk pozostawia także szereg zaleceń mogących uchronić je od niepotrzebnych rozterek i zawsze niebezpiecznych pokus. Nie wypada zatem, aby dziewczica słuchała z zainteresowaniem nieskromnych żartów¹¹⁹, aby starała się i zabiegała o to, by uchodzić za szczególnie wymowną i nazbyt wesołą¹²⁰. Podpowiada raczej postawę Marii siedzącej u stóp Pana (Łk 10,41-42) niż krzątającej się około jedzenia Marty¹²¹. Przeznaczonym do dziewictwa nie zaleca otaczania się rzeczami i poddawania się doświadczeniom, których i tak trzeba będzie się wyrzec. Choć, jak utrzymuje, lepiej jest, aby nasyciwszy się, gardziły nimi, niż nie mając,

¹¹³ Hieronimus, *Ep.* 22, 5, s. 85*.

¹¹⁴ Hieronimus, *Ep.* 22, 17, s. 92*.

¹¹⁵ Hieronimus, *Ep.* 22, 8, s. 87*.

¹¹⁶ Hieronimus, *Ep.* 22, 11, s. 88*.

¹¹⁷ Hieronimus, *Ep.* 22, 17, s. 92*.

¹¹⁸ Hieronimus, *Ep.* 22, 27, s. 100*-101*.

¹¹⁹ Hieronimus, *Ep.* 22, 24, 97*-98*.

¹²⁰ Hieronimus, *Ep.* 22, 29, s. 103*.

¹²¹ Hieronimus, *Ep.* 22, 24, s. 98*.

pragnęły mieć¹²². Swoje pouczenia kieruje do obydwu płci, jak się wyrazi, „nie tylko do słabszego naczynia”. Praktykujących dziewiczy stan mężczyźni przestrzega więc przed towarzystwem kobiety, zwłaszcza młodej, pięknej i rozwiązłej, określając to i strojenie się przy okazji w kosztowną szatę, opływanie w dostatki jako próbę spokojnego snu obok jadowitego węża¹²³.

Wielu argumentów dostarcza Hieronimowi w tym względzie prawda o dziewictwie Maryi. Dlatego z niezwykłą gwałtownością atakuje Heliwidiusza podważającego dozwolone dziewictwo Maryi¹²⁴. W celu lepszego zrozumienia zarówno argumentów Hieronima, jak i Helwidiusza warto wspomnieć o dwóch charakterystycznych wówczas nurtach, w kontekście których toczy się spór tych autorów. Otóż jeden z nich, głoszący surową ascezę¹²⁵, wskazywał na wyższość dziewictwa nad małżeństwem. Drugi natomiast, opowiadający się za obroną instytucji małżeństwa, ukazywał Maryję jako małżonkę i matkę w pełnym tego słowa znaczeniu¹²⁶. Innym, dość istotnym w tym sporze kontekstem były toczące się w tym czasie polemiki na temat dziewictwa Maryi *in partu* i *post partum*¹²⁷. Ich tłem były niewątpliwie poglądy Tertuliana i Orygenesesa uznających dziewictwo Maryi *ante partum* i *post partum*, ale już nie *in partu*¹²⁸, które musiały być dobrze znane Hieronimowi. I tak Helwidiusz prowokuje autora *Wulgaty* do dyskusji na podstawie tekstów biblijnych, co, przy znajomości Pisma Świętego, jest dla Strydończyka dość korzystne¹²⁹. Dokonując zatem bardzo wnikliwej egzegezy, zbija po kolei wszystkie tezy swojego przeciwnika, poczynając od rozstrzygnięcia, zgodnie z którym Maryja została oddana Józefowi pod opiekę (Mt 1,18-20), nie zawierając z nim małżeństwa w pełnym tego słowa znaczeniu¹³⁰. Toteż życie Maryi i Józefa

¹²² Hieronymus, *Ep.* 128, 2, s. 179*.

¹²³ Hieronymus, *Ep.* 128, 3, s. 180*.

¹²⁴ Hieronymus, *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua*, tł. W. Kania, w: Hieronim, *Pisma polemiczne: Przeciw Helwidiuszowi; Przeciw Jowinianowi; Przeciw Wigilancjuszowi*, red. L. Nieścior, *ŻM* 67, Tyniec 2013, s. 33-73.

¹²⁵ A. López Amat, *La Vita consacrata. Le varie forme dalle origini ad oggi*, Roma 2001, s. 47.

¹²⁶ G. Rocca, *L'adversus Helvidium di san Girolamo nel contesto della letteratura ascetico-mariana del secolo IV*, Bern 1998, s. 16.

¹²⁷ G. Rurański, *Wstęp*, w: Hieronim, *Pisma polemiczne: Przeciw Helwidiuszowi; Przeciw Jowinianowi; Przeciw Wigilancjuszowi*, red. L. Nieścior, *ŻM* 67, Tyniec 2013, s. 16-17.

¹²⁸ Hunter, *Marriage, Celibacy and Heresy*, s. 181-187.

¹²⁹ Hieronymus, *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua* 2, *ŻM* 67 s. 34.

¹³⁰ Hieronymus, *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua* 3-4, *ŻM* 67 s. 34-40.

nie było normalnym pożyciem małżeńskim (Mt 1,24-25), a Jezus był pierworodnym i jedynym Synem Maryi¹³¹. Hieronim broni dziewictwa Maryi także w piśmie polemicznym *Przeciw Jowinianowi*, postępując, podobnie jak w sporze z Helwidiuszem, zgodnie z właściwym sobie kluczem chrystologicznym i na podstawie rzetelnej interpretacji Pisma Świętego. Dlatego też uwzględniając wszystkie wypowiedzi Hieronima na temat ideału dziewictwa realizowanego w sposób doskonały przez Maryję, należy wiązać – zarówno ów ideał, jak i jego realizację – z wydarzeniem Jezusa Chrystusa stanowiącego jego najbardziej gruntowne uzasadnienie i zarazem podstawę.

Z kolei wdowieństwo ze względu na Chrystusa doktor Kościoła traktuje jako drugi stopień czystości i doskonałości, czyli – jak pisze – „pierwsze miejsce po dziewicach”¹³². Dopiero zatem trzecie miejsce zajmuje małżeństwo¹³³, a Kościół, choć go nie potępia, to, jak twierdzi Strydończyk, podporządkowuje dziewictwu i wdowieństwu¹³⁴. Pochylając się nad kwestią wdowieństwa, Hieronim rozpatruje je, podobnie jak dziewictwo, w perspektywie chrystologicznej. W liście do Marceli przekonuje, że Odkupicielowi nie mogą podobać się wdowy malujące usta i oczy, troszczące się o ciało dla pożądlivosti i w ten sposób wymuszające wdzięk na naturze¹³⁵. Podobnie jak w przypadku dziewictwa Hieronim nie tylko zachęca – przywiązując jednocześnie dużą wagę do zasługującego charakteru tego stanu (większą nagrodę otrzyma młoda wdowa, ponieważ musi zwalczać większe pokusy¹³⁶) – lecz zdecydowanie wzywa wdowy do odrzucenia powtórnego małżeństwa. Nie tylko ukazuje niedogodności powtórnego małżeństwa, jak to ma miejsce między innymi w liście do Geruchii pochodzącej z nobilitowanej rodziny rzymskiej, ale sięga przede wszystkim po argumenty teologiczne. Interpretując fragment Pierwszego Listu do Tymoteusza, zalecane przez Pawła powtórne małżeństwo (1Tm 5,14-15) rozumie jako drogę uniknięcia rozpusty, czyli wielkiego zła, a nie związane z jakimś dobrem¹³⁷. W liście do Furi, krewnej Pauli i Pammachiusza poświęconym zachowaniu wdowieństwa, autor *Wulgaty* jest nie mniej radykalny wobec wdów jak wobec dziewic¹³⁸. Małżeństwo wdowy porównuje do sytuacji symbo-

¹³¹ Hieronymus, *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua* 5, *ŹM* 67, s. 40-41.

¹³² Hieronymus, *Ep.* 79, 7, s. 240*-242*.

¹³³ Hieronymus, *Ep.* 49, 10, s. 206*-207*.

¹³⁴ Hieronymus, *Ep.* 49, 11, s. 207*.

¹³⁵ Hieronymus, *Ep.* 38, 3, s. 162*.

¹³⁶ Hieronymus, *Ep.* 123, 3, s. 124*-125*.

¹³⁷ Hieronymus, *Ep.* 123, 3-4, s. 125*.

¹³⁸ Hieronymus, *Ep.* 54, 1, s. 37*.

licznie opisanej przez św. Łukasza w Ewangelii, kiedy to „umarli grzebią swoich umarłych” (Łk 9,60). Wyraża ona brak wystarczającej wiary w Chrystusa, aby za Nim podążyć w kierunku prawdziwego życia. Jak podkreśla Strydończyk, ten, kto wierzy w Chrystusa, powinien postępować tak jak Chrystus¹³⁹ w znaczeniu rezygnacji z małżeństwa ze względu na Chrystusa i po utracie pierwszego stopnia dziewictwa przez trzeci, czyli wdowieństwo, dojść do drugiego, odzyskując w ten sposób wolność i władzę nad swoim ciałem¹⁴⁰.

Podobnie jak w przypadku pouczeń i przestróg kierowanych do dziewic Hieronim także wdowom zaleca wyrzekanie się wykwintnego życia i skromność¹⁴¹. „Płonące pociski diabła należy gasić chłodem postów i czuwania” – napisze¹⁴², przestrzegając w tym samym liście przed jakimkolwiek posiewem rozkoszy, którego należy unikać jak trucizny¹⁴³. Wzorem wdowy jest dla naszego autora owa uboga kobieta przywołana w Ewangelii według św. Łukasza. Będąc ubogą, jak bardzo była bogata, ponad cały naród izraelski, ponieważ wrzucając wszystko, co posiadała, całe swe bogactwo do skarbony, wykazała się świadectwem wiary podsumowującym oba Testamenty¹⁴⁴.

5. Podsumowanie

Autor *Wulgaty*, wybitny znawca i tłumacz Pisma Świętego, a także – w dzisiejszym tego słowa znaczeniu – systematyk, był przede wszystkim „znawcą” Jezusa Chrystusa, nie w sensie gromadzenia i porządkowania informacji o Bogu zanurzonym w historii człowieka przez wcielenie, ale w dążeniu do doświadczenia i przeżywania Boga w swoim życiu aż po zjednoczenie z Nim w miłości. Najlepszą drogą do tego było dla Hieronima poznanie Biblii, w której Chrystus jest obecny i dzięki której może być naśladowany. I właśnie z potrzeby naśladowania Jezusa, bez czego zjednoczenie z Nim nie jest możliwe, wynika zarówno mniszy sposób życia Strydończyka na pustyni, jak i głoszona przez niego oraz praktykowana bardzo surowa asceza. Jej najważniejszym kryterium, a także najbardziej charakterystycznym rysem jest konsekwentny chrystocentryzm doktora Kościoła z Betlejem. W chrystologicznym

¹³⁹ Hieronymus, *Ep.* 54, 2, s. 37*-38*.

¹⁴⁰ Hieronymus, *Ep.* 123, 10, s. 131*.

¹⁴¹ Hieronymus, *Ep.* 123, 4, s. 125*.

¹⁴² Hieronymus, *Ep.* 54, 7, s. 40*.

¹⁴³ Hieronymus, *Ep.* 54, 10, s. 42*.

¹⁴⁴ Hieronymus, *Ep.* 54, 17, s. 47*.

zatem kluczu należy rozumieć i porządkować poglądy Hieronima na temat postu i wyrzeczenia. Zgodnie z tym kluczem, co wynika dość jednoznacznie z treści jego pism, ascetyczne wątki jego dorobku posiadają, związany z rzeczywistością ogłoszonego przez Jezusa bliskiego Królestwa Bożego, wymiar eschatologiczny. Oceniając z tej perspektywy dobra doczesne, Strydończyk podporządkowuje zdecydowanie rzeczy materialne rzeczywistościom duchowym, co przesądza w zasadzie o znikomości, wprost marności, tych pierwszych. Z kolei te drugie, nawet jeśli zanurzone i realizowane w doczesnej, materialnej rzeczywistości, pozwalają właściwie ustawić hierarchię wartości i tym samym osiągnąć ostateczny cel ludzkiej egzystencji. Nasz autor określa ten cel jako wieczną nagrodę, chcąc w ten sposób niejako wytłumaczyć i uzasadnić konieczny do jej osiągnięcia trud. Píše wręcz o okrucieństwie w podążaniu na tym świecie za Chrystusem z miłości, przez co rozumie bardzo surowy post i radykalne wyrzeczenie. Z tej też perspektywy nawołuje do dziewictwa ze względu na Chrystusa, przyznając mu pierwszeństwo i oceniając jako bardziej naturalne niż małżeństwo ustępujące również wdowieństwu nazwanemu przez Hieronima „drugim stopniem dziewictwa”.

Christocentric Dimension of Fasting and Mortification in the Writings of St. Jerome of Strydon

(summary)

Jerome from Strydon is most often presented as a great exegete, expert and translator of the Bible. Sometimes, it is also reminded about his significant achievements in theological disputes. Meanwhile, Jerome himself in his numerous writings and activities presents himself to contemporary and living later people as an ascetic very demanding from himself and from others. Practicing the monks' lifestyle in the desert and devoting himself to scientific work, he sought to get to know Jesus Christ as best as possible, to imitate Him as much as possible and to unite with Him through his personal experiences. Therefore, he considers these two paths, that is, the study of the Bible and penance and renunciation, as the best for this; besides – as he often emphasizes – paths mutually conditioning and supportive. In his ascetic theology, there are topics related to the deserving nature of Christian mortification. Jerome sees the basis of this in his very clear eschatological inclination. It is the basic criterion in determining by him the vanity of all that is temporal because of what is eternal and spiritual. Christocentrically understood by him, the idea of the Kingdom of God, already present in temporality, becomes the most important argument in requiring Christians to live a proper full realization of this reality in heaven. In his opinion, this is best served by renunciation reaching up to the sacrifice of one's life. And this is best explained by the Savior's way, calling for a life with Him in the glory of heaven through mortification with Him on earth.

Keywords: Jerome; Christocentrism; renunciation; penance; sacrifice; fasting; virginity; widowhood

Chrystocentryczny wymiar postu i umartwienia w pismach św. Hieronima ze Strydonu

(streszczenie)

Hieronim ze Strydonu przedstawiany jest najczęściej jako wielki egzegeta i znawca oraz tłumacz Pisma Świętego. Niekiedy przypomina się również o jego znaczących dokonaniach w sporach teologicznych. Tymczasem sam Hieronim w swoich licznych pismach i działaniach przedstawia się sobie współczesnym i potomnym jako bardzo wymagający od siebie i od drugih asceta. Praktykując mniszy styl życia na pustyni i poświęcając się pracy naukowej, dążył do jak najlepszego poznania Jezusa Chrystusa, aby Go jak najlepiej naśladować i przez swoje osobiste doświadczenia z Nim się jednoczyć. Dlatego też te dwie drogi, czyli studium Biblii oraz pokutę i wyrzeczenie, uznaje za najlepsze w tym celu. Poza tym – jak często podkreśla – wzajemnie się one warunkują i wspomagają. W jego teologii ascetycznej do głosu dochodzą tematy związane z zasługującym charakterem chrześcijańskiego umartwienia. Podstawę tego Strydończyk dostrzega w swoim bardzo wyraźnym wychyleniu eschatologicznym. Stanowi ono podstawowe kryterium w określaniu przez niego marnością wszystkiego, co doczesne, ze względu na to, co wieczne i duchowe. Chrystocentrycznie rozumiana przez niego idea Królestwa Bożego, obecnego już w doczesności, staje się najważniejszym argumentem w wymaganiu od chrześcijan życia właściwego pełnej realizacji tej rzeczywistości w niebie. Najlepiej temu służy – w jego przekonaniu – wyrzeczenie aż po ofiarę z własnego życia. Najlepiej zaś to tłumaczy taka właśnie droga Zbawiciela wzywającego do wspólnego z Nim życia w chwale nieba przez wspólne z Nim umartwienie na ziemi.

Słowa kluczowe: Hieronim; chrystocentryzm; wyrzeczenie; pokuta; ofiara; post; dziewictwo; wdowieństwo

Bibliografia

Źródła

- Hieronimus, *Commentarii in IV epistulas Paulinas. Ad Titum*, w: Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz, *Komentarze do Listu św. Pawła do Tytusa*, tł. A. Baron, Kraków 2003, s. 125-190.
- Hieronimus, *Commentarii in Evangelium Matthaei*, tł. J. Korczak, Kraków 2008.
- Hieronimus, *Epistulae*, t. 1-5, tł. J. Czuj, Kraków 2010.
- Hieronimus, *Commentarius in Ecclesiasten*, tł. K. Bardski, Kraków 1995.
- Hieronimus, *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua*, w: Hieronim, *Pisma polemiczne: Przeciw Helwidiuszowi; Przeciw Jowinianowi; Przeciw Wigilancjuszowi*, tłum. W. Kania – L. Nieścior – G. Rurański, Tyniec 2013, s. 33-73.
- Hieronimus, *Adversus Iovinianum*, w: Hieronim, *Pisma polemiczne: Przeciw Helwidiuszowi; Przeciw Jowinianowi; Przeciw Wigilancjuszowi*, tł. W. Kania – L. Nieścior – G. Rurański, Tyniec 2013, s. 115-384.
- Hieronimus, *Commentariorum in Ionam prophetam liber unus*, tł. L. Gładyszewski, Kraków 1998.

Opracowania

- Bartnik C.S., *Fenomen Europy*, Radom 2001.
- Bourgeois H. – Sesboüé B. – Tihon P., *Znaki zbawienia*, t. 3, tł. P. Rak, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, Kraków 2001.
- Chauffin Y., *Święty Hieronim*, tł. B. Durbajło, Warszawa 1977.
- Czuj J., *Św. Hieronim. Żywot – dzieła. Charakterystyka*, Warszawa 1954.
- Degórski B., *Wstęp*, w: Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, tł. B. Degórski, Kraków 1995, s. 11-57.
- Goodman M., *Rzym i Jerozolima. Zderzenie antycznych cywilizacji*, tł. O. Zienkiewicz, Warszawa 2007.
- Hunter D., *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*, Oxford 2007.
- Jelonek T., *Hieronim*, Kraków 2003.
- Labriolle P., *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris 1984.
- Lieu J.M., *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford 2004.
- López Amat A., *La Vita consacrata. Le varie forme dalle origini ad oggi*, Roma 2001.
- Mara M.G., *Paulo di Tarso e il suo Epistolario. Ricerche storico-esegetiche*, L'Aquila 1983.
- Nieścior L., *Wstęp*, w: Hieronim, *Pisma polemiczne. Przeciw Helwidiuszowi. Przeciw Jowinianowi. Przeciw Wigilancjuszowi*, red. L. Nieścior, ŻM 67, Tyniec 2013, s. 75-113.
- Origene – Girolamo, *74 omelie sul Libro dei salmi*, ed. G. Coppa, Milano 1992.
- Paczkowski M.C., *Chrystologia Hieronima na tle teologii palestyńskiej przełomu IV i V wieku*, VoxP 48 (2005) s. 159-186.
- Rives J.B., *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, „Journal of Roman Studies” 89 (1999) s. 135-154.
- Rocca G., *L'adversus Helvidium di san Girolamo nel contesto della letteratura ascetico-mariana del secolo IV*, Bern 1998.
- Rurański G., *Wstęp*, w: Hieronim, *Pisma polemiczne: Przeciw Helwidiuszowi; Przeciw Jowinianowi; Przeciw Wigilancjuszowi*, red. L. Nieścior, ŻM 67, Tyniec 2013, Tyniec 2013, s. 13-31.
- Stark R., *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton 1996.

Ks. Norbert Widok¹

Warunki dobrego postu według wybranych pisarzy greckich IV-VI wieku

Post wśród wyznawców Jezusa Chrystusa stał się od pierwszych pokoleń chrześcijaństwa oczywistością, ponieważ praktykowanie tego zalecenia należało do istotnych propozycji w nauczaniu Zbawiciela. Z pewnością był różnie akceptowany przez poszczególnych członków wspólnot kościelnych, jednak bez wątpienia pozostawał przedmiotem troski pasterzy tamtych czasów. Świadczą o tym teksty homilii, mów i traktatów, w których przekonują swoich wiernych do przestrzegania zasad postu².

Niniejsze refleksje badawcze w tym względzie odnoszą się do przekazów autorów mniej popularnych, nienależących do wielkich autorytetów pierwszych wieków chrześcijaństwa, niemniej jednak czyniących swe powinności pasterskie niewątpliwie z dużą starannością. Należą do nich Asteriusz z Amazji (IV-V wiek) biskup Amazei Pontyńskiej w Kapadocji, Marek Mnich (V wiek) zwany Eremitą pochodzący z terenów Azji

¹ Ks. prof. dr hab. Norbert Widok, kierownik Katedry Teologii Biblijnej, Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; e-mail: nwidok@uni.opole.pl; ORCID: 0000-0001-6829-2933.

² Opis tej praktyki przedstawiono w licznych opracowaniach. Oto niektóre z nich: Th. Pichler, *Das Fasten bei Basileios dem Grossen und im antiken Heidentum*, Innsbruck 1955; H. Musurillo, *The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers*, „Traditio” 12 (1956) s. 1-64; F. Drączkowski, *Rewaloryzacja idei postów w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: *Asceza, odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 125-136; P. Libera, „*Certamen nostrum ieiunium est*”. *Dynamiczny wymiar postu według świętego Ambrożego*, VoxP 15 (1988) s. 745-758; P. Wygalałak, *Praktyka postu w klasztorach wizygockiej Hiszpanii w VI-VII wieku. Analiza reguł zakonnych*, w: *Spiritus Sanctus et Ecclesia. Opuscula Bogdano Chęsz septuagenario dedicata*, red. P. Wygalałak, Opuscula dedicata 10, Poznań 2015, s. 33-43; L. Nieścior, *Post w czasach ojców Kościoła*, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście*, red. L. Nieścior, Kraków 2019, s. 11-52.

Mniejszej, Pseudo-Jan Chryzostom (V-VI wiek) oraz autor ukrywający się pod imieniem Euzebiusza z Aleksandrii (V-VI wiek) nazywany z tego względu Pseudo-Euzebiuszem. Swą pisarską i nauczycielską aktywność prowadzili we wschodniej części *Imperium Romanum* od połowy IV do początku VI wieku. Zatem zalecenia dotyczące warunków dobrego postu, co jest celem tego przedłożenia, są umieszczone w tekstach powstałych na przestrzeni prawie trzech wieków i na obszarze od Kapadocji po Egipt.

Skoro celem niniejszych zamierzeń jest opis warunków stanowiących wymogi do podjęcia postu, to oznacza, że ich przedstawienie odnosi się do etapu poprzedzającego właściwy okres poszczenia. Zostaną bowiem pominięte kwestie związane z istotą postu i elementami jemu przeciwnymi, a więc postawą obżarstwa czy też brakiem wstrzemięźliwości w jedzeniu³. Przedmiotem analizy zatem jest zaprezentowanie elementów przygotowujących umysł i duszę chrześcijanina do podjęcia wysiłku poszczenia. Na tym etapie można wyróżnić kilka kroków, które składają się na całość wstępnej fazy.

1. Pierwotna zasadność postnej aktywności

Pasterze wczesnochrześcijańscy, wśród nich wyżej wymienieni, zanim przystąpili w swych homiliach do bezpośredniego nawoływania wiernych do wprowadzenia w ich codzienne życie postu, podali najpierw kilka założeń będących rozumowymi argumentami podkreślającymi znaczenie tej ascetycznej praktyki. Do nich przede wszystkim należy czynnik rozstrzygający o sensowności podjęcia postu, a jest nim przynależność do religii. Na tę kwestię zwrócił uwagę Asteriusz z Amazji⁴, który jednoznacznie

³ Szeroką panoramę przeróżnych okoliczności historycznych, religijnych, a nawet dyscyplinarnych odnoszących się do praktyki postu przedstawiają syntetyzujące opracowania, wśród których można wymienić: H.P. Harrera, *Legislación eclesiástica sobre el ayuno y la abstinencia: síntesis histórica y comentario*, Washington 1935; N. Papadopoulos, *About the very early Christian Fasting*, „Deltiōn Biblikōn Meletōn” 116 (1987) s. 51-65; A. Scarnera, *Il digiuno cristiano dalle origini al IV secolo. Contributo per una rivalutazione teologica*, Roma 1990; V.E. Grimm, *From Feasting to Fasting, the Evolution of a Sin: Attitudes to Food in Antiquity*, London – New York 1996; S. Bralewski, *Praktykowanie postu w świetle historiografii kościelnej IV-V wieku*, VoxP 59 (2013) s. 359-378.

⁴ Na temat jego życia i działalności nie posiadamy zbyt wiele informacji. Wiadomo, że biskupem został między 380 a 390 rokiem. Zachowało się 16 homilii, które ukazują jego zdolności retoryczne. Ich tematyka nie dotyczy ścisłych zagadnień dogmatycznych i egzegetycznych, a raczej kwestii moralnych i liturgicznych. Badacze jego śmierć

stwierdza: „Chrześcijanom przystoi codzienna skrupulatność i ascetyczna powściągliwość, skoro są w posiadaniu czystej i prawdziwej religii”⁵. Według niego zatem jedynie ci mogą podjąć „ascetyczną powściągliwość”, czyli wysiłek postu, którzy zdecydowali się przyjąć religię chrześcijańską. Biskup nazywa ją „czystą i prawdziwą religią”, co jest momentem godnym podkreślenia w jego wypowiedzi. Innymi słowy, jedynie osoby religijne, to znaczy związane z religią, mają prawo do podjęcia ascezy, skrupulatności i postnej powściągliwości. To podstawowe założenie Asteriusz następnie wyjaśnia, komentując w ten sposób: „Ci natomiast, którzy podejmują się postu bez religijnych pobudek, podobni są według mnie do ludzi, którzy stawiają dom bez fundamentu lub budują statek bez stępki”⁶. Biskup Amazji stanowczo zatem zakłada, że z dobrodziejstwa postu mogą korzystać osoby, które kierują się religijnymi pobudkami, ponieważ są zaangażowanymi członkami religii chrześcijańskiej.

Działający po 100 latach, prawdopodobnie również w Azji Mniejszej, Pseudo-Jan Chryzostom⁷ chrześcijańską postawę interpretuje bardziej radykalnie, wskazując na ścisłą zażyłość z Bogiem, co niewątpliwie zakłada głęboką religijność człowieka poszczącego. Jego wyjaśnienia w tej kwestii posiadają następujący tok argumentacji: „Ów ożywczy post łączy z Bogiem. Nie da się bowiem inaczej obcować z Bogiem, jeśli najpierw nie zastosuje się lekarstwa postu. Od wieków stanowi on próbę dla ludzi, bo niewstrzemięźliwość lub wstrzemięźliwość czyni ich przyjaciółmi lub wrogami Boga”⁸. To wskazanie mówcy zakłada wyższy stopień zaangażowania się chrześcijanina w praktykowanie postu, ponieważ odnosi się nie tyle do jego duszy, lecz do ścisłej zażyłości z Bogiem. Autor tych słów ponadto uważa, że jedynie post pozwala stale z Nim obcować, a nawet stać się Jego przyjacielem. Na potwierdzenie tego faktu przytacza długą listę osób Starego i Nowego Testamentu, którzy „przy pomocy postu stali

umieszczają w latach 400-431. Zob. F.W. Bautz, *Asterius von Amaseia*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 1, Hamm 1975, k. 256-257; J. Quasten, *Patrologia*, t. 2, Casale 1980, s. 303-304; S.J. Voicu, *Asterio di Amasea*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1, red. A. Di Berardino, Casale Monferrato 1983, k. 420-421.

⁵ Asterius Amasenus, *Homiliae, XIV: In principium ieiuniorum* 14.

⁶ Asterius Amasenus, *Homiliae, XIV: In principium ieiuniorum* 14.

⁷ Temu autorowi naukowcy przypisują więcej niż tysiąc różnych tekstów, które zostały podzielone na grupy o zróżnicowanym charakterze teologiczno-literackim. Teksty te obejmują głównie homilie. Zob. S.J. Voicu, *Une nomenclature pour les anonymes du corpus pseudo-chrysostomien*, „Byzantion” 51 (1981) s. 297-305; S.J. Voicu, *Giovanni Crisostomo (pseudo)*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 2, red. A. Di Berardino, Casale Monferrato 1983, k. 1558-1559.

⁸ Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio sermones 1-7*, 1.

się Jego przyjaciółmi”⁹. Słuchacz wpatrzony w postacie biblijne powinien według mówcy zostać zauroczony ich postawą i w następstwie tego także podjąć wysiłek ograniczenia przyjmowania posiłków. Dlatego autor kontynuuje podjęty wątek przyjaźni z Bogiem kolejną zachętą: „Czy widzisz, że przez post Bóg wzywa lud nie tylko na kurację, ale także do przyjaźni ze sobą [...]. Czyż bycie przyjacielem Boga to coś innego niż bycie bliskim Bogu? Stań się więc przyjacielem Boga przez post, stań się bliski Bogu przez post”¹⁰. Idea przyjaźni była w starożytności wartością szanowaną, zarówno w czasach filozofów greckich, jak i w epoce chrześcijańskiej¹¹. Stąd też mówca, nawiązując do niej, dąży do ukształtowania tej relacji także względem Boga. Drogą prowadzącą do osiągnięcia takiego stanu, czyli zażyłości Bogiem, jest zatem post.

Działający również na przełomie V i VI wieku Pseudo-Euzebiusz z Aleksandrii¹² natomiast podchodzi do postu mniej radykalnie. Jego zasady dotyczące poszczenia są następujące:

Przed wszystkim w czasie Wielkiego Postu wszyscy powinni pościć każdego dnia tak samo z wyjątkiem soboty i niedzieli. Jeśli jednak ktoś jest chory, powinien mieć często dyspensę; każdy chrześcijanin ma obowiązek pościć w czasie Wielkiego Postu, powinni pościć zarówno mnisi, jak i świeccy¹³.

U autora tych słów nie ma odniesienia do Boga, wskazuje on natomiast na obowiązek postu przez każdego chrześcijanina, za wyjątkiem chorego. Dla mówcy zatem kryterium podjęcia postu jest tytuł chrześcijanina. Z tego wynika, że gdy ktoś nie jest chrześcijaninem, nie musi spełniać wymogu poszczenia w Wielkim Poście, ponieważ w jego życiu tego typu okres liturgiczny nie istnieje. Ponadto należy zauważyć, że autor ma na uwadze

⁹ Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio sermones* 1-7, 1.

¹⁰ Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio sermones* 1-7, 1.

¹¹ Oto niektóre odniesienia do opracowań tego zagadnienia: L. Małunowiczówna, *Problem przyjaźni u Bazylego, Grzegorza Teologa i Jana Chryzostoma*, RH 16/3 (1968) s. 107-132; C. White, *Christian friendship in the fourth century*, Cambridge 1992; L. Pizzolato, *L'idea di amicizia antico, classico e cristiano*, Torino 1993.

¹² Wprawdzie ten autor nosi przydomek „z Aleksandrii”, jednak badacze jego spuścizny zaprzeczają, by pochodził z tego miasta, ponieważ nikt o takim imieniu nie zasiadał na stolicy aleksandryjskiej do XI wieku. Wskazuje się raczej na jego syropalestyńskie pochodzenie ze względu na podobną specyfikę jego egzegezy. Kolekcja 21 lub 22 homilii jemu przypisywanych zawiera różne ich kategorie: liturgiczne, polemiczne przeciw poganom i ascetyczne. Zob. S.J. Voicu, *Eusebio di Alessandria (pseudo)*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1, red. A. Di Berardino, Casale Monferrato 1983, k. 1284-1285.

¹³ Pseudo-Eusebius Alexandrinus, *Sermo I. De ieiunio* 1.

mnichów i świeckich jako tych, na których ciąży obowiązek postu, nie wymienił duchownych, czyli biskupów, prezbiterów i diakonów. Można jedynie domniemywać, że na ich temat wypowiedział się w innej mowie.

Istotnym podejściem w refleksji nad zasadnością postu jest ponadto dostrzeżenie podwójności ludzkiej natury, a więc połączenia w niej duszy i ciała. Od wskazania na tę jedyną w swoim rodzaju jedność biskup Asteriusz rozpoczął swą mowę:

Człowiekowi przypadło w udziale być takim, jaki jest, a jest istotą złożoną z widzialnego ciała oraz rozumnej i bezcielesnej duszy. Natura i godność tych dwóch wymienionych części nie jest taka sama: ciało zostało stworzone jako narzędzie, poruszające się pod zarządem kierującej nim duszy, a dusza została ustanowiona do przewodzenia i panowania jako lepsza nad gorszym¹⁴.

Powyższe słowa stanowią początek dłuższej wypowiedzi, w której mówca rozwija refleksję na temat ważności duszy i ciała. Idea podwójnej natury w człowieku była bliska każdemu, niezależnie od wykształcenia. Dlatego wskazanie na tę ideę stanowiło ważny element ówczesnego przekazu kaznodziejskiego nakierowanego na osiągnięcie sukcesu – w tej sytuacji zachęcenie jak największej rzeszy chrześcijan do praktykowania postu. Mówca w dosyć jasnych i prostych stwierdzeniach wyjaśnił rolę, jaką mają pełnić w życiu człowieka dusza i ciało. Cała wypowiedź biskupa ma charakter filozoficznego zamyślenia nad fenomenem człowieka jako istoty złożonej.

W odniesieniu do decyzji o podjęciu postu ze względu na duszę i ciało Asteriusz w dalszej części swej mowy przekonuje słuchaczy zaskakującymi stwierdzeniami: „Wyświadczyć przysługę duszy, a nie ciągle tylko ciału. Ograniczenie jedzenia karmi duszę, obżarstwo karmi ciało”¹⁵. Mówca dostrzega więc ścisły związek ilości przyjmowanego pokarmu względem duszy i ciała: mniej jedzenia karmi duszę, więcej jedzenia natomiast, zwanego przez autora obżarstwem, karmi ciało. Uważa on, że „powstrzymywanie się od pokarmów wyświadcza dobrodziejstwo duszy, która ożywia ciało, natomiast spożywanie jedzenia jest konieczne dla ziemskiego narzędzia”¹⁶. Autor nie proponuje całkowitego postu, a jedynie ograniczenie w przyjmowaniu pokarmu, gdyż – jak dopowiada – „spożywanie jedzenia jest konieczne”, aby ciało jako narzędzie duszy mogło funkcjonować. Mniejsza ilość zjadanego pokarmu jest bowiem dobrodziejstwem dla duszy. Dla Asteriusza stanowi ona większą wartość, gdyż

¹⁴ Asterius Amasenus, *Homiliae*, XIV: *In principium ieiuniorum* 1.

¹⁵ Asterius Amasenus, *Homiliae*, XIV: *In principium ieiuniorum* 9.

¹⁶ Asterius Amasenus, *Homiliae*, XIV: *In principium ieiuniorum* 9.

„jest święta i bezcielesna, nieśmiertelna i niezniszczalna, jest pokrewna nie ziemi i sprawom tego świata, ale Bogu”¹⁷. Powiązanie jej z boską rzeczywistością stało się dla mówcy argumentem zasadniczym dla podjęcia postu. Mówca, zachęcając słuchaczy do ograniczenia w przyjmowaniu pokarmu, ma zatem na uwadze całego człowieka, to znaczy, że stymulowanie ciała postem wpływa na poprawę jakości duszy, co tym samym przybliży do Boga.

W następnym wieku na duszę i ciało uwagę zwrócił także Pseudo-Euzebiusz z Aleksandrii. Jego sposób argumentowania jest oparty o pouczenia św. Pawła:

Naucz pościć całe swoje ciało, duszę i ducha, aby wszystkie trzy były zgromadzone w imię Pana, wtedy bowiem Pan jest z nimi [...]. Z tego też powodu błogosławiony Paweł modlił się, by nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa (1 Tes 5,23). Jeśli w ten sposób pościsz całym ciałem, spodziewaj się zbawienia¹⁸.

Autor przejął trychotomiczne ujęcie człowieka zaproponowane przez filozofię przedchrześcijańską¹⁹, zastosowane potem przez św. Pawła²⁰, aby w ten sposób głębiej i szerzej ukazać istotę postu. Autor wyraźnie stwierdza, że trzy sfery człowieka są „zgromadzone w imię Pana”, a zatem człowiek, który podjął się postu, dotyka nim całe swoje jestestwo, czyli ciało, duszę i ducha. Jest to zatem ujęcie holistyczne, gdyż cały człowiek ma być przygotowany na przyjście Jezusa Chrystusa, czyli na ostateczne zbawienie. Według Pseudo-Euzebiusza aktywność odnosząca się do postu w danej chwili życia człowieka jest jednocześnie zakotwiczona w czasach eschatycznych.

¹⁷ Asterius Amasenus, *Homiliae, XIV: In principium ieiuniorum* 9.

¹⁸ Pseudo-Eusebius Alexandrinus, *Sermo I. De ieiunio* 5.

¹⁹ Na ten temat zob. H. Pfeil, *Das platonische Menschenbild*, Aschaffenburg 1963; L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968; M.A. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979, s. 9-13.

²⁰ Zob. niektóre z opracowań tego zagadnienia: W. Prokulski, *Hellenizm św. Pawła*, RBL 6 (1953) s. 25-50; W.D. Stacey, *The Pauline View of Man*, London 1956; H. Langerbeck, *Paulus und das Griechentum*, Göttingen 1968; J.L. Espinel, *San Pablo y el Helenismo*, „La ciencia tomista” 56 (1979) s. 503-539; R.S. Zdziarstek, *Chrystianologia św. Pawła*, t. 1, Kraków 1989, s. 57-63.

2. Duchowe nastawienie wobec postu

Podjęcie postu wymaga duchowego przygotowania, czyli etapu wstępnego przed właściwym okresem postu jako czasem wstrzemięźliwości. Starożytni znawcy znaczenia postu w życiu człowieka wskazują na kilka duchowych postaw, które najpierw należy w sobie uformować, aby w sposób należyty podjąć się trudu postnego wyrzeczenia.

Już na początku swej mowy o poście Asteriusz zachęca swych wiernych do radosnego zaakceptowania postu, mówiąc do nich: „przyjmijcie z radością czterdziestodniowy post jako mądrego nauczyciela i matkę cnót”²¹. Swą krótko brzmiącą zachętę od razu motywuje wskazaniem na podmiotową rangę postu, który jest „mądrym nauczycielem i matką cnót”. Biskup w swej zachęcie kierował się najwyższymi duchowymi wartościami, takimi jak mądrość i cnotliwość. Należą one bowiem w aretologii wczesnochrześcijańskiej do sprawności duchowych wysoko ustawionych²². Do tej wstępnie uczynionej uwagi o radosnym przyjęciu postu Asteriusz w dalszej części swej mowy dodaje komentarz wyjaśniający istotę owej radości:

Dlatego niech każdy pobożny człowiek, który kocha Boga bardziej niż przyjemności, z radością i ochotą wejdzie w ten czas wstrzemięźliwości. Jeśli ktoś jest posępny na początku swej walki, nie jest prawdziwym atletą. Nie bądź ponury jak chłopak włączony na lekcję, nie szemraj przeciwko tym dniom czystości, nie wyglądaj końca tygodnia jak przyjscia wiosny po ciężkiej zimie, [...], nie smuć się, gdy dom od świtu nie wypełnia się dymem ani kucharz nie stoi przy ogniu²³.

Przytoczony *passus* uzasadnia istotę radosnego przyjęcia postu. Autor różnymi obrazami wziętymi z codzienności pobudza wyobraźnię słuchacza, aby był on w stanie zrozumieć postawę duchowej radości jako stanu umożliwiającego wprowadzenie postu najpierw do świadomości, a potem w codzienną praktykę. W procesie przekonywania odbiorców do przyjęcia takiej postawy mówca zdecydował się na potępienie zachowań przeciwnych radości. Dostępcie stanowczo zwraca się do nich, mówiąc: „nie bądź ponury”, „nie szemraj”, „nie smuć się”, czyli wskazuje na te elementy duchowej natury człowieka, które tworzą przeciwstawne zachowania względem pozytywnego jego usposobienia polegającego także na radości. Podjęcie

²¹ Asterius Amasenus, *Homiliae, XIV: In principium ieiuniorum* 2.

²² Przekrojowe omówienie mądrości przedstawiono w: A. Barucq – P. Grelot, *Mądrość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1982, s. 459-465.

²³ Asterius Amasenus, *Homiliae, XIV: In principium ieiuniorum* 8.

trudu postnej wstrzemięźliwości biskup porównuje do walki zapaśniczej, a więc do obrazu dobrze znanemu ówczesnemu społeczeństwu, i zakłada, że nie należy być posępnym, gdyż taka postawa uwłacza prawdziwemu zawodnikowi. W tej sytuacji jest nim chrześcijanin akceptujący zasady postu. Pośród nich biskup wymienił tę najważniejszą, a jest nią motywacja religijna: post bowiem podejmuje „każdy pobożny człowiek, który kocha Boga bardziej niż przyjemności”.

Tę samą linię motywacyjną obrał w swoim traktacie ascetycznym Marek Eremita²⁴ działający w V wieku. Jego argumentacja jest na wskroś pozytywna, to znaczy uwzględnia religijny charakter podjętego postu. Słowa jego zachęty brzmią następująco:

Jeśli i my chcemy widzieć Boga, wzgardźmy sobą i stańmy się pokorni, abyśmy nie tylko oglądali Go z naprzeciwka, ale także radowali się Nim, gdy w nas mieszka i odpoczywa. W ten sposób nasza głupota stanie się mądra w Jego mądrości, a nasza słabość zostanie wzmocniona w Jego mocy²⁵.

Dla Marka Eremity celem życia ascetycznego jest osiągnięcie radości w Bogu i z Bogiem. Warunkiem do osiągnięcia tego stanu jest jednak skupienie uwagi na sobie samym, co polega na przyjęciu postawy pokory, a nawet wzgardy. Są to cechy duchowe, które z kolei są owocem podjętego postu. Pojawia się zatem w jego rozumowaniu łańcuch bezpośrednio zależnych od siebie etapów: najpierw decyzja dotycząca postu, który prowadzi do pokory i wzgardy, czego następstwem staje się zamieszkanie Boga w człowieku i radowanie się Nim. Tak ułożona kolejność zadań ascetycznych należy do inicjatywy człowieka, prowadząc go w ten sposób do Boga. Gdy człowiek osiągnie radość z przebywania z Bogiem, wówczas On przejmie inicjatywę, wzmacniając ludzką słabość w swej mocy, a zwłaszcza przemieniając ludzką głupotę, jak się wyraził asceta, w Jego mądrość.

W podobny sposób także Pseudo-Jan Chryzostom zachęca do radoznego przeżywania postu. Jego zachęta jest jasno sformułowana: „Oto Jerozolima, oto Chrystus, oto Wielki Post, duchowa kąpiel. Wejđż ochotczo, rozkoszuj się z radością jej wodami, obmyj ciało, obmyj serce, opłucz duszę, oczyść umysł z brudu grzechu wewnątrz i na zewnątrz”²⁶.

²⁴ Niektórzy uczeni uważają, że działał w Egipcie, inni natomiast łączą jego działalność z Azją Mniejszą. Jego pisma zawierają tematykę teologiczną oraz ascetyczną, wśród nich znajduje się traktat *O poście*. Więcej na jego temat, zob. K. Żółtaszek, *Wstęp*, w: Marek Mnich, *O poście*, VoxP 67 (2017) s. 813-818.

²⁵ Marcus Eremita, *De ieiunio* 4.

²⁶ Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio sermones* 1-7, 1.

Wydźwięk tej zachęty ma charakter wyraźnie chrzcielny, gdyż jej autor odwołuje się do aktów związanych z liturgią chrzcielną. Przytacza bowiem moment duchowej kąpieli połączonej z wejściem do wody i obmyciem ciała. Te korzyści duchowe, które daje chrzest, powinien według Pseudo-Jana Chryzostoma wprowadzić w życie chrześcijanina także post, a są nimi obmycie serca, opłukanie duszy i oczyszczenie umysłu. W czasie chrztu mają miejsce zewnętrzne czynności, które oczyszczają z brudu grzechu. Podobnie post, który jest również zewnętrzną czynnością, a więc powstrzymaniem się od nadmiaru jedzenia, ma doprowadzić do tych samych wewnętrznych, tj. duchowych korzyści. Przytoczenie tego porównania posiada jeszcze głębsze znaczenie, ponieważ autor przenosi słuchacza do Jerozolimy, czyli nad Jordan, gdzie Chrystus przyjmuje chrzest i w ten sposób dowartościowuje ów Wielki Post. Z tych względów słuchacz powinien z radością doznawać rozkoszy w wodach duchowej kąpieli.

W kolejnej mowie Pseudo-Jan Chryzostom dopowiada w tym samym tonie: „W czasie postu bądź radosny, a nie posępny jak hipokryci, którzy wystawiają się na widok innych, tracąc przez to nagrodę za post”²⁷. Autor tych słów poucza, aby czynności związane z poszczeniem dokonywały się w ukryciu, to znaczy bez wystawiania się publicznie. W taki sposób można jeszcze bardziej podkreślić intymny charakter postu, który – jak już wyżej zaznaczył Pseudo-Jan Chryzostom – dotyczy duchowych korzyści. W obecności innych natomiast, czyli w sytuacji zewnętrznych działań, należy zachować postawę radości, która powinna być skutkiem podjętego wysiłku, a jednocześnie nagrodą za post. To zalecenie w swej treści bliskie jest nauczaniu Jezusa Chrystusa, który opisuje człowieka poszczącego (Mt 6,1-6.16-18)²⁸.

Postawie radości i odrzucenia przygnębienia zaleca także Pseudo-Euzebiusz z Aleksandrii, który działał na przełomie V i VI wieku. W początkowych passusach swej mowy autor najpierw gani tych, którzy przyjmują postawę przeciwną radości, i dosyć stanowczo zwraca się do słuchacza, mówiąc: „Dlaczego jesteś przygnębiony, gdy pościsz? [...] Dlaczego się smucisz?”²⁹. Te pytania mają wyzwolić u niego chwilę refleksji wobec praktyki postu, po czym sam autor podaje kilka zachowań negatywnych po to, aby mógł się ich wystrzegać. Słowa mówcy demaskują wszelkie przejawy hipokryzji, gdy stwierdza: „Wielu pości we włosienicy, popiele i we łzach, przybiera posępny wygląd, czuje wstręt do kobiet, gani postawę radosnych, zwraca uwagę, by widać było, że poszcza, i chce uchodzić za pobożnych: taki post nie jest miły Bogu”³⁰. Wymienione przez mówcę ne-

²⁷ Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio sermones* 1-7, 2.

²⁸ W obecnym kalendarzu liturgicznym ta perykopa jest czytana w Środę Popielcową.

²⁹ Pseudo-Eusebius Alexandrinus, *Sermo I. De ieiunio* 3.

³⁰ Pseudo-Eusebius Alexandrinus, *Sermo I. De ieiunio* 6.

gatywne postawy względem radosnego przeżywania postu stają się pomocną wskazówką dla każdego, kto ma zamiar wejść na drogę postu lub kroczy już tą drogą. Podane zachowania, wprawdzie uchodzą za niezmiernie ascetyczne, to według mówcy nie mogą być okazją do zwrócenia uwagi innych, gdyż wówczas są to jedynie pozory postu. Dlatego tego typu postawa nie może być akceptowana przez Boga.

Po negatywnym podejściu do postu Pseudo-Euzebiusz przechodzi do pozytywnej zachęty i dodaje:

Pość natomiast, jak powiedział Pan, z radością i weselem, i ze szczerą miłością do wszystkich ludzi. A gdy to wszystko wypełnisz, gdy posiadasz dobrą cnotę i wszelką sprawiedliwość, nie wpadaj w pychę z powodu swoich dobrych uczynków ani nie uważaj się za kogoś wielkiego³¹.

Te słowa zostały wypowiedziane pod koniec mowy, aby w umysłach słuchaczy pozostał pozytywny odbiór przekazanych im pouczeń o istocie postu, a przede wszystkim czynnościach przygotowawczych, zanim nastąpi okres Wielkiego Postu. Należy bowiem napełnić się optymizmem, który rodzi radość, wesele i miłość do wszystkich, i tymi postawami promieniować podczas wysiłku poszczenia. Owocem końcowym tak podjętego zadania będzie, w opinii mówcy, dobra cnota i wszelka sprawiedliwość. Autor nie podaje szczegółowych osiągnięć, gdy minie czas postu, a jedynie wskazuje na pozytywny skutek zdobycia duchowych korzyści. Przy tym przestrzega tych, którym uda się zdobyć dobrą cnotę i wszelką sprawiedliwość, aby nie wpadać w pychę. Jak można zauważyć, układ poszczególnych zaleceń i sposób wartościowania kolejnych wskazań i pouczeń świadczy o znawstwie przez Pseudo-Euzebiusza ludzkiej psychiki i toku duchowej formacji.

Obok wezwania do radosnego przeżywania okresu Wielkiego Postu wymienieni autorzy chrześcijańscy zachęcają ponadto do pozyskania innych cech osobowościowych, aby czas postu przeżyć pozytywnie. Asteriusz z Amazji w sposób zdecydowany zwraca się do słuchacza:

Nie oskarżaj fałszywie Wielkiego Postu, że powoduje choroby, bo wręcz przeciwnie – przynosi zdrowie. Nie szukaj wymówek, by grzeszyć z ludźmi, którzy sobie dogadają. Wstrzemięźliwość sprawia ci trudność, bo przywykłeś do zła, nie dlatego że jest z natury uciążliwa³².

Mówca nie odnosi się do kryteriów biblijnych lub przykazań kościelnych, ale przywołuje codzienność słuchacza, która naznaczona jest raczej

³¹ Pseudo-Eusebius Alexandrinus, *Sermo I. De ieiunio* 8.

³² Asterius Amasenus, *Homiliae, XIV: In principium ieiuniorum* 11.

negatywnymi zachowaniami. Autor jako negatywne podejście do postu wymienił dogadzanie przechodzące w grzeszne czynności, przywiązanie do zła, szukanie wymówek, a nawet oskarżanie Wielkiego Postu powodującego choroby. Te rzekome zarzuty słuchacza zostały w dalszej części mowy zdecydowanie przez autora obalone. Po nich delikatnie poddaje refleksji myśli skłaniające go do wyboru: „jeśli będziesz żył i przyjaźnił się z przyjemnościami i hulankami, nigdy nie pokochasz postu, [...], unikajmy uwikłania w przyjemności jak tylko jesteśmy w stanie, bo nie można być jednocześnie miłośnikiem przyjemności i Boga”³³. Mówca zatem pragnie oderwać ówczesnych chrześcijan od swawolnego życia, które charakteryzowało się hulankami, a im bez wątpienia towarzyszyły biesiadne uczty niemające nic wspólnego ze wstrzemięźliwością w jedzeniu.

Do nabycia postaw umożliwiających podjęcie decyzji o poście namawia także Pseudo-Jan Chryzostom, mówiąc: „znienawidźmy chciwość, ćwicmy cnoty, unikajmy zła, pożądajmy dobra, strzeżmy się przyjemności, ukochajmy czystość, wyrzeknijmy się podstęp, odnośmy się do siebie nawzajem z prostotą”³⁴. Okazuje się, że lista pozytywnych cech potrzebnych do przyjęcia przed praktykowaniem postu jest o wiele dłuższa. Te słowa pojawiają się w zakończeniu mowy i stanowią swego rodzaju jej podsumowanie, a więc tworzą zachętę kierowaną do słuchacza, aby już przed postem kierować się w życiu wymienionymi cnotami. Należy jednak przyjąć, że nie sposób nabyć wszystkich tych cnót jednocześnie, ale raczej tworzą one listę propozycji do wyboru.

W innej mowie Pseudo-Jan Chryzostom przenosi akcent na wygląd duszy u słuchaczy, do których zwraca się: „Znowu czas postu, [...] znowu głosi się coroczne przyjście Chrystusa. Oczyszćmy się wszyscy, aby Go przyjąć”, a nieco dalej: „Przygotuj duchową świątynię, ozdób ją cnotami, to właśnie stosowny czas”³⁵. Jego argumentacja posiada odniesienie do Chrystusa, czyli On jest powodem, dla którego należy podjąć wysiłek postu. Przyjście Chrystusa powinno mieć uroczysty charakter, dlatego duchowa świątynia chrześcijanina także powinna mieć odświętny wygląd. Według mówcy oznacza to ozdobienie jej cnotami, co wymaga wielu konkretnych zabiegów, do których Pseudo-Jan Chryzostom zaliczył następujące: „Wyrwijmy przyjemności, zasadźmy wstrzemięźliwość, wyburzmy zło, odbudujmy cnoty; wykorzeńmy kłamstwo, zbierzmy owoce prawdy; wypłenmy pychę, przyjmijmy pokutę, wytnijmy gniew, zasiejmy łagodność”³⁶. Należy przyznać, że oczyszczenie duchowej świątyni, czyli duszy

³³ Asterius Amasenus, *Homiliae, XIV: In principium ieiuniorum* 12.

³⁴ Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio sermones* 1-7, 3.

³⁵ Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio sermones* 1-7, 3.

³⁶ Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio sermones* 1-7, 3.

chrześcijanina, wymaga wielu zabiegów: jedne są wyeliminowaniem negatywnych postaw, drugie natomiast polegają na wprowadzeniu pozytywnych zachowań.

Bardzo istotne wskazanie dla chrześcijan mających podjąć wysiłek poszczenia podał Pseudo-Euzebiusz z Aleksandrii, a dotyczy ono opanowania języka. Jego wezwanie w tej kwestii jest zdecydowane:

Ten, który pości, powinien być wstrzemięźliwy pod każdym względem, a przede wszystkim powinien powściągać język. Nie samo tylko powstrzymanie się od pokarmów nazywa się postem, ale podczas postu powinienś wystrzegać się mściwości, popędliwości, gniewu, zazdrości, kłótni, walki, kłamstwa, zawiści, obmowy. [...] Nic nie jest groźniejsze od języka; język jest narzędziem każdego naszego grzechu³⁷.

Powyższy cytat jest jedynie wstępną informacją, którą następnie mówca szerzej rozwija, odwołując się do tekstów Pisma Świętego i obrazów zaczerpniętych z codziennego życia, aby pokazać negatywne funkcjonowanie języka. W rozumieniu Pseudo-Euzebiusza post od pokarmów musi być połączony z formacją duchową, która ogarnia – jak podaje jego wypowiedź – dużo przestrzeni sfery wewnętrznej człowieka. Mówca ma na uwadze relację względem drugiej osoby, wobec której poszcząc musi wyzbyć się tzw. grzechów mowy, a więc kłótni, walki, kłamstwa i obmowy. Powstają one na gruncie innych negatywnych postaw wobec bliźniego, do których autor zaliczył mściwość, popędliwość, gniew, zazdrość i zawiść. Te pierwsze stanowią zewnętrzne przejawy wadliwej relacji, dostrzegalne nawet przez postronnych obserwatorów. Te drugie natomiast tworzą duchowe wyposażenie człowieka o wadliwej strukturze, niewidoczne bezpośrednio dla innych, a tymczasem z ogromną mocą wymierzone są wobec innych ludzi. Chrześcijanin, zamierzający wejść na drogę postu, powinien zatem wcześniej uświadomić sobie ogrom czekających go wysiłków odnoszących się do umiejętności posługiwania się mową, która powinna być wolna od wszelkich złych zamiarów względem bliźniego. Pod koniec swej rozbudowanej argumentacji w tej kwestii dodaje: „Ten, kto pości, powinien przede wszystkim powstrzymać język od paplania, podstępów, potwarzy, wyśmiewania i kpin. Inaczej lepiej, żeby nie pościł, bo drwi z samego siebie”³⁸.

W powyższym wywodzie w kwestii posługiwania się językiem jako formy postu Pseudo-Euzebiusz ma na uwadze relację względem bliźnich.

³⁷ Pseudo-Eusebius Alexandrinus, *Sermo I. De ieiunio* 4.

³⁸ Pseudo-Eusebius Alexandrinus, *Sermo I. De ieiunio* 4.

Nastąpiło zatem u tego autora przesunięcie akcentu: obok osobistych korzyści duchowych poszczący swoimi wysiłkami obejmuje także bliźnich.

W mowach o poście pojawia się inna ponadto kwestia, mocno podkreślana przez ich autorów, a mianowicie towarzysząca tej praktyce modlitwa. Asteriusz jest bowiem w pełni przekonany, że post nie jest próbą łatwą, o czym tak wzmiankuje: „Post to nie głodowanie, ale niewielka zwłoka, nie niezasłużona kara, ale dobrowolne wyrzekanie się, nie niewolniczy przymus, ale dobrowolna asceza”. Bezpośrednio do tych słów dodaje: „Módl się, a będziesz silniejszy, wzywaj Boga, a niezwłocznie ci pomoże”³⁹. Według Asteriusza post sam dla siebie nie jest tak wartościowy jak ten, który jest praktykowany w duchu modlitwy. Jest ona jednocześnie prośbą skierowaną do Boga o wytrwanie w trudach postu, do której mówca zachęca.

Na ten sam aspekt zwraca także uwagę Marek Eremita – obecność modlitwy, która powinna towarzyszyć postowi. Na zasadzie dialogu z potencjalnym rozmówcą daje odpowiedź na pytanie przez niego postawione: „Jeśli sprawiedliwość jest w modlitwie, to jaki jest pożytek z postu?”⁴⁰. W tym pytaniu tkwi wątpliwość rozmówcy co do postu w przypadku, gdy ktoś żyje sprawiedliwie w oparciu o modlitwę. Tę kwestię Marek Eremita rozwiązuje przywołaniem czynności wykonywanych przez rolnika i odpowiada: „jak rolnik, jeśliby obsiał jałową ziemię, nie użyźniwszy jej [wcześniej], zamiast pszenicy zbierze ciernie, tak samo my, jeślibyśmy zasiali słowa modlitwy, a nie umartwili naszego ciała postem, zamiast [plonu] sprawiedliwości zbierzemy [plon] grzechu”⁴¹. Porównanie ziaren do słów modlitwy jest niewątpliwie obrazem przemawiającym do słuchacza, podobnie jak czynność użyżnienia ziemi zestawiona z umartwieniem ciała postem. Z tego wynika niezwykle radykalna puenta wypowiedziana przez ascetę: plonem modlitwy pozbawionej postu nie jest sprawiedliwość, ale grzech. Tego typu radykalność pochodzi ze sposobu życia, jakie prowadził Marek Eremita przyzwyczajony do wygórowanych praktyk ascetycznych. W swym traktacie pragnął podzielić się osobistymi doświadczeniami, proponując czytelnikowi te same lub podobne sposoby uprawiania duchowych ćwiczeń.

W nieco innym świetle stawia modlitwę Pseudo-Jan Chryzostom. Jego wypowiedź w tym względzie jest następująca:

Mamy bowiem do pomocy sprzymierzeńca – siostrę postu, czyli modlitwę; choćby groziła nam śmierć, tortury czy jakiegokolwiek inne zło, modlitwą i po-

³⁹ Asterius Amasenus, *Homiliae*, XIV: *In principium ieiuniorum* 12.

⁴⁰ Marcus Eremita, *De ieiunio* 3.

⁴¹ Marcus Eremita, *De ieiunio* 3.

stem je pokonamy. [...] Post wypędza demony, obala diabła, szczególnie wtedy, gdy ma do pomocy modlitwę⁴².

Mówca traktuje modlitwę jako „siostrę”, a więc stawia na równi z postem. W tym kontekście zarówno post, jak i modlitwa pełnią ważną rolę w zwalczaniu wszelkiej formy zła, jak tortury, demony czy działanie szatana. Powyższa wypowiedź bez wątpienia została zainspirowana nauką Chrystusa wyłożoną w kazaniu na górze. Niewątpliwie skoro według Pseudo-Jana Chryzostoma modlitwa jest sprzymierzeńcem, to pełni także rolę wzmacniającą podczas wypełniania postnej praktyki. Przede wszystkim jednak w jego założeniu modlitwa ma ochraniać poszczącego przed atakami demonów i diabła, a także pełnić rolę wspomagającą.

Wątek wzięty z nauki Jezusa Chrystusa Pseudo-Jan Chryzostom w całej rozciągłości przytoczył ponadto w innej mowie, obwieszczając: „Modlitwa i post są dziełem aniołów [...]. Kiedy do modlitwy i postu doda się jałmużnę, wtedy przed Bogiem znajduje się bogaty wykonawca dzieł pobożności”⁴³. Wyszczególnione trzy praktyki ascetyczne wzajemnie się uzupełniają i w ten sposób, co podkreśla mówca, ukazują szerszy horyzont pobożnych praktyk. Zatem dla autora powyższych słów postowi powinna towarzyszyć modlitwa i jałmużna.

3. Świadomość doczesnych skutków postu

Zanim pojawi się decyzja o podjęciu wstrzemięźliwości, ważną kwestią jest także uświadomienie sobie pozytywnych następstw wynikających z praktykowania postu. Chrześcijanin stojący u progu okresu postu musi także mieć przed oczyma pozytywne następstwa wynikające z podjętej praktyki. Jedne odnoszą się do ciała, inne – do duszy.

W odniesieniu do dobrotliwych następstw względem ciała Asteriusz wymienia szeroki ich wachlarz i z naciskiem podkreśla:

[...] przysługę wyświadcza nam post, gdy gasi zgałę wywołaną obżarstwem [...]. Łagodzi otyłość, zmniejsza ciężar ciała, uwalnia żyły od nadmiaru krwi [...]. Głowa jest w łagodnym i spokojnym stanie, gdy ani arterie nie drgają, ani wznoszące się wyziewy nie zaciemniają mózgu. Wstrzemięźliwość przynosi wolność żołądkowi, bo wyzwala go od przymusowej pracy i gotowania się jak kocioł przy uciążliwym trawieniu. Wzrok jest czysty i niezmacony,

⁴² Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio sermones* 1-7, 2.

⁴³ Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio sermones* 1-7, 5.

gdy nie ma soków trawiennych, które przy przesyce zwykle zalewają oczy. Nogi się nie płaczą, ręce się nie trzęsą. Oddech jest regularny i miarowy, gdy żadne wzdęcie nie uciska wnętrzości [...]. Sen spokojny i bez koszmarów⁴⁴.

Wymienione w tej wypowiedzi somatyczne skutki postu biskup podał na początku swej mowy, by następnie przejść do argumentacji biblijnej polegającej na przywoływaniu tych scen ze Starego Testamentu, w których poszczególne osoby popełniły nieodwracalne błędy z powodu obżarstwa, pijaństwa lub braku wszelkiej wstrzemięźliwości. Odnośnie do takich zachowań podaje także przykłady błędnych decyzji wodzów i plemion żyjących na obszarze ówczesnego świata. Te biblijne i świeckie negatywne przykłady podane przez mówcę miały na celu wywołanie u słuchaczy nieomal wstrząsowej reakcji. Tego typu sposób przemawiania stanowił przyjętą w starożytności formę apotreptyku, czyli zniechęcenia do niektórych zachowań. Jednak punktem wyjścia był przytoczony wyżej spis pozytywnych owoców podjętego postu mających bezpośrednie przełożenie na jakość funkcjonowania organizmu ludzkiego. Należy ponadto pochwalić dietetyczno-medyczne znanstwo Asteriusza. Z pewnością sam osobiście doświadczył tych cielesnych dobrodziejstw, skoro z takim przekonaniem o nich pisze.

O sto lat później żyjący Pseudo-Jan Chryzostom natomiast nieco w skróconej formie także wymienia korzyści dla ciała wynikające z praktykowania postu: „[...] post zapewnia zdrowie ciała, post zabezpiecza domostwo, jest nauczycielem młodzieży, stróżem dzieci, umiarkowaniem starców, ozdobą i łagodnością kobiet”⁴⁵. W tej wypowiedzi akcent położony został nie tylko na ciało i zdrowie poszczającego, ale także na usposobienie członków jego rodziny. Wartość owoców wynikających z podjęcia przez niego trudu postu autor odnosi do osób z jego najbliższego otoczenia. Niewątpliwie tego typu postrzeganie omawianej problematyki jest propozycją dosyć oryginalną. Skoro mówca ją zaproponował w przemówieniu na rozpoczęcie Wielkiego Postu, to najprawdopodobniej poznał jej dobrodziejstwa na podstawie wcześniejszych swoich doświadczeń. Należy przyznać, że pozytywny wpływ poszczącej osoby na członków jego rodziny jest wieloraki, jak to pokazuje treść powyższej wypowiedzi.

Całkowicie inne rozpatrzenie postu w odniesieniu do ciała zaleca Pseudo-Euzebiusz z Aleksandrii. Naucza, że „post przynosi dwie korzyści: po pierwsze, osiąga się pomniejszenie ciała; natomiast dla żyjących w małżeństwie nakazano post po to, by podzielili się z biedakami chlebem i winem. [...] Post jest ważny, gdy ty pościsz, a biedny korzysta z twojego

⁴⁴ Asterius Amasenus, *Homiliae, XIV: In principium ieiuniorum* 2.

⁴⁵ Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio sermones* 1-7, 5.

jedzenia”⁴⁶. Bez wątpienia pierwsza uwaga związana z postem jest jednoznacznie wyartykułowana i powszechnie przez jej odbiorców pojmowana, gdyż mniejsza ilość zjadanego pokarmu powoduje „pomniejszenie ciała”. Dosyć specyficznie brzmiącą sugestią co do postu natomiast jest drugie zalecenie skierowane jedynie do żyjących w małżeństwie. Ich post powinien być praktykowany z myślą o biednych. Jeśli bowiem biedny otrzymuje jakąś strawę dzięki ograniczaniu jedzenia przez małżonków, to dopiero wówczas ich post jest ważny, spełniając przy tym dobroczynną rolę. Autorowi zależało zatem na ukazaniu relacji pomiędzy ludźmi żyjącymi w małżeństwie w sposób dostatni a biednymi, która to relacja poprzez zaproponowaną przez autora postawę postu uczy miłości bliźniego i poszanowania jego godności.

Lektura omawianych mów wykazuje, że jeszcze większy nacisk położono na skutki postu dla duszy. Różne zalecenia w tym względzie na początku swej mowy wymienił Asteriusz, biskup Amazji, który odniósł się do kilku aspektów sfery duchowej:

Jego surowość i świętość usypia żądze, gasi gniew i wzburzenie, uspokaja i uśmierza dusze spowodowane przejedzeniem [...]. Poszczący mówi wyraźnie i elegancko, umysł ma jasny, i wtedy naprawdę jest podobny do Boga, gdy uskutecznia swoje działanie bez smutku i bez niepokoju jakby w bezcielesnym ciele. Sen spokojny i bez koszmarów. Krótko mówiąc, post przynosi wspólny spokój duszy i ciała, harmonijne życie, porządne prowadzenie się, zachowanie miłe Bogu⁴⁷.

Ta dłuższa wypowiedź biskupa dotycząca skutków postu dla duszy posiada dwa odniesienia. Pierwsze dotyczy samego poszczącego, gdyż ukazuje pozytywne wpływy na jakość jego duszy realizujące się w konkretnych postawach: działa bowiem uspokajająco na żądze, gniew i wzburzenie. Są to te zachowania ludzkie, które są wymierzone przeciwko bliźniemu i wzajemnemu współżyciu. Tymczasem post wprowadza w codzienność pozytywne nastawienie wobec innych, a więc harmonijne życie, porządne prowadzenie się, a przede wszystkim zachowanie miłe Bogu, jak dodaje biskup. Ta ostatnia z wymienionych postaw stanowi o drugim odniesieniu, czyli tym względem Boga. Asteriusz podaje kilka zachowań charakteryzujących duszę poszczącego, który mówi wyraźnie i elegancko, umysł ma jasny, działa bez smutku, ma sen spokojny i bez koszmarów. Według biskupa te cechy sprawiają, że poszczący staje się wręcz podobny do Boga, a jego aktywność dokonuje się jakby w bezcielesnym ciele.

⁴⁶ Pseudo-Eusebius Alexandrinus, *Sermo I. De ieunio* 2.

⁴⁷ Asterius Amasenus, *Homiliae, XIV: In principium ieuniorum* 2.

Należy zauważyć, że nauczanie Asteriusza o pożytku postu zawiera bardzo ważne założenie, o którym już wyżej wspomniano – obejmuje duszę i ciało, a więc mówca w swych zachętach zakłada jedność psychofizyczną człowieka. Prawie każda wypowiedź biskupa zawiera zalecenia uwzględniające obydwie sfery człowieka. Stąd też w cytowanej wyżej zachęcie zaznaczył, że „post przynosi wspólny spokój duszy i ciała”.

Wiele interesujących spostrzeżeń w tym względzie podaje Pseudo-Jan Chryzostom. Początek pierwszej mowy o poście stanowi swoisty program zadań do spełnienia. Poszczególne elementy tej programowej zachęty zostały przez niego następnie dogłębniej rozpracowane w kolejnych mowach o poście. Jej treść ukazuje radykalność wymagań biskupa wobec swych odbiorców:

Czego post nie leczy? Jakiej namiętności nie usuwa z duszy? Odnawia serce przez wypędzenie sytości nieopanowania; powściąga wybuchy gniewu przez odebranie zbytków życia; zakleja jak plaster zatwardziałość nienawiści; wycina narośnięte namiętności; zbija gorączkę przyjemności; przekłuwą nadęte fantazje próżnej chwały; przepędza bezsenność spowodowaną zmartwieniami; usuwa ropę zuchwalstwa z kącików oczu; oczyszcza zmysły ciała i duszy; [...]. Kto więc jest miłośnikiem zdrowia, niech dobrowolnie przepisze sobie post⁴⁸.

Autor tych słów umieszcza poszczególne dobrodziejstwa duchowe, które stają się następstwem postu, w kontekście leczenia, czyli przeprowadzania duchowej kuracji. Tą myślą rozpoczyna wyliczanie uzdrawiających zabiegów i także kończy je, wyzwalaając u słuchaczy pragnienie posiadania zdrowia „duszy i ciała”, jak zaznacza. To zdrowotne odniesienie stanowi sposób pozyskania odbiorców i jednocześnie zachęcenie do zdecydowania się na podjęcie postu. Lista korzystnych dla duszy osiągnięć jest niezwykle pociągająca, ponieważ człowiek oczyszcza się z dosyć poważnych wad duchowych, wśród których mówca wymienił nieopanowanie, gniew, nienawiść, namiętność, przyjemności, próżną chwałę i zuchwalstwo. Chrześcijanin w sposób poprawny myślący o swojej pobożności, po wysłuchaniu tak brzmiącej zachęty, powinien poddać się autorefleksji i zmierzyć się z trudami postu, aby wymazać te duchowe przywary.

Pseudo-Jan Chryzostom w dalszej części mowy wylicza z kolei zalety, które pojawiają się w duszy człowieka, gdy usunie istniejące w niej wady już wyżej przez mówcę podane. Tak uformowany na duchu człowiek wstępuje na wyższy poziom duchowości, gdyż staje się przyjacielem Boga, o czym także już wspomniano. W następnej mowie ponownie przypomina o ko-

⁴⁸ Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio sermones* 1-7, 1.

rzyściach wynikających dla duszy, stwierdzając, że „post leczy rany duszy, post wzmacnia duszę osłabioną grzechami, odnawia duszę, napęnia męstwem umysł, wprowadza bojaźń Bożą, niszczy namiętności, uspokaja myśli”⁴⁹. Autor w swej wypowiedzi odniósł jedne korzyści postu do duszy, inne natomiast – do umysłu. Te dotyczące duszy uzdrawiają ją z ran doznanych przez grzechy, która będąc przez nie osłabiona, na nowo zdobywa moc duchową. Dla mówcy zatem post w odniesieniu do duszy oznacza przybycie jej na ratunek i wyzwolenie od jarzma grzechu. Te pozostałe korzyści przynoszą wiele dobra dla umysłu, a są pośród nich męstwo, bojaźń Boża, zniszczenie namiętności i uspokojenie myśli. Ten, kto ma zamiar podjąć trud postu, bez wątplenia powinien okazać się przekonany do jego akceptacji po wysłuchaniu tylu powodów przemawiających za słusnością tej ascetycznej praktyki.

Sens praktyki postu Pseudo-Jan Chryzostom odniósł także do postu Jezusa Chrystusa. Czyni to w ostatniej mowie, gdzie w jej zakończeniu jakby na podsumowanie omawianej tematyki wskazuje na wartości wynikające z przykładu Zbawiciela, który pościł przez czterdzieści dni. Słowa mówcy są wyliczeniem duchowych osiągnięć kierowanym do wszystkich członków ówczesnej wspólnoty, a więc do wiernych i siebie samego: „[...] wykorzeniamy ciernie, znikają przyjemności, niszczą dzieła diabła, uświęcają się wody Jordanu, odradza się człowiek, zstępuje Duch Święty, dostępujemy życia i zmartwychwstania”⁵⁰. Wymowa tego tekstu jest nieco głębsza ze względu na wskazanie zasług, jakie wniósł Jezus Chrystus w dzieje zbawienia, a więc także w życie każdego człowieka. Autor uświadamia słuchaczy, że to właśnie Chrystus zniszczył dzieła diabła, uświęcił wody Jordanu i dlatego zstąpił Duch Święty. Pojawił się tu kontekst chrztu Chrystusa na zakończenie okresu Jego postu i wynikające z tego konsekwencje: odrodzenie człowieka i dostąpienie przez niego życia i zmartwychwstania. Post Chrystusa ma zatem wyraźnie zbawcze zbawienie wprost adresowane do ludzi, którzy dzięki temu przez swoje zaangażowanie mogą wykorzenić ciernie i usunąć przyjemności.

O korzyściach dla duszy płynących z podjęcia postu poucza także Pseudo-Euzebiusz z Aleksandrii. Zwraca się do słuchacza słowami: „Zobacz, jak wielkie zyski przynosi nam post: niezmacony umysł, spokojne myśli, łagodne serce, głowę bez bólu, pewny chód. Kiedy pościsz, twoje członki są spokojne”⁵¹. Mówca z Aleksandrii zwraca uwagę na zdobycie korzyści w sferze intelektualnej człowieka, czyli wpływające na jego niezmacone i spokojne myślenie powodujące łagodność serca. Te umysłowe

⁴⁹ Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio sermones* 1-7, 2.

⁵⁰ Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio sermones* 1-7, 7.

⁵¹ Pseudo-Eusebius Alexandrinus, *Sermo I. De ieiunio* 3.

zalety Pseudo-Euzebiusz z kolei powiązał z wpływem na fizyczną sferę człowieka, dostrzegając związek między nimi a spokojnym chodzeniem. O sferze duchowej natomiast wypowiedział się w innym miejscu swej mowy, gdzie m.in. stwierdził, że post „ocala poszczących od złej śmierci, od ognia, zawiści i zazdrości”⁵². Położył więc nacisk na groźne wady w relacjach międzyludzkich, tj. zawiści i zazdrości, które spychają na plan dalszy miłość bliźniego będącą zasadniczą zasadą i normą życia chrześcijańskiego. Te wady utożsamia z ogniem spalającym wszystko to, co dobre w ludzkiej duszy, a w ostateczności tak prowadzone życie duchowe kończy się złą śmiercią. Dlatego – jak przypomina mówca – należy wejść na drogę postu, aby być od tych negatywnych skutków ocalony.

4. Świadomość eschatycznych skutków postu

Istotnym zadaniem w przygotowaniu się do postu jest także wypracowanie ważnej wartości duchowej, jaką jest nadzieja. Wezwanie do jej zaakceptowania brzmi w ustach biskupa Asteriusza krótko, ale zdecydowanie: „Nie unikaj trudów wstrzemięźliwości, ale wystawiaj nadzieję do walki z obcym znojem, a lekko przebiegniesz przez czas ograniczania pokarmów”⁵³. Mówca uważa bowiem, że nadzieja jest tą duchową mocą, która wspomogę poszczącego w trudach wstrzemięźliwości w taki sposób, aby ten trudny czas okazał się lekką „walką z obcym znojem”, jak się wyraził kaznodzieja. Następnie biskup podaje okoliczności ukazujące walory nadziei: „Powtarzaj sam sobie pobożną radę: przykry jest post, ale raj przyjemny, uciążliwe pragnienie, ale blisko źródło, z którego jeśli ktoś pije, nie będzie nie wieki odczuwał pragnienia. Śmiertelne jest życie, ale blisko już zmartwychwstanie”⁵⁴. Autor tej wypowiedzi poucza słuchaczy, w jaki sposób należy uformować i następnie wzmocnić nadzieję tak bardzo potrzebną do skutecznego przeżycia postu. W swym pouczeniu zastosował bowiem antytezy „przykry post – raj przyjemny”, „uciążliwe pragnienie – blisko źródło”. Przyjemny raj i bliskie źródło odnoszą się do czasów ostatecznych, które stanowią właściwy cel życia człowieka. Te dwa odniesienia następnie w sposób jednoznaczny potwierdził wskazaniem na idee eschatologiczne, czyli na brak odczuwania pragnienia na wieki oraz nastanie zmartwychwstania po śmiertelnym życiu. Te treści z pewnością w duszach słuchaczy spotęgowały pragnienie posiadania nadziei.

⁵² Pseudo-Eusebius Alexandrinus, *Sermo I. De ieiunio* 3.

⁵³ Asterius Amasenus, *Homiliae, XIV: In principium ieiuniorum* 12.

⁵⁴ Asterius Amasenus, *Homiliae, XIV: In principium ieiuniorum* 12.

Asteriusz o postrzeganiu postu w kontekście życia wiecznego wypowiedział niezwykle trafne stwierdzenie: „Post jest obrazem przyszłego życia, naśladowaniem nieśmiertelności. Tam bowiem nie ma ani napojów, ani rozkoszy podniebienia”⁵⁵. Idea postu zawarta w tych słowach jest z jednej strony bardzo radykalna, z drugiej ukazuje sens podjętego postu ujętego z perspektywy eschatologicznej. Biskup Amazji w innym miejscu swej mowy dokonał szerszego wyjaśnienia sensowności postu ze względu na przyszłe życie:

Życie wstrzemięźliwe jest obrazem przyszłego niezniszczalnego życia. Jak bowiem wtedy będziemy żyć wolni, bo zwlecemy z siebie to poddane doznaniom ciało, bez żadnej konieczności służenia żołądkowi, bez zniewolenia żadną inną namiętnością, tak samo i teraz jeśli odrzucimy wszelki przymus i pożywkę namiętności, przybliżymy się do niezniszczalności, której oczekujemy⁵⁶.

Przyszłe życie Asteriusz nazywa „życiem niezniszczalnym”, które ponadto jest wolne od doznań cielesnych, a zwłaszcza służenia żołądkowi i uległości namiętnościom. Ten obraz przyszłego życia biskup próbuje przywołać także na potrzeby doczesnych zadań w celu przybliżenia się do owej niezniszczalności. Aby zatem na ziemi uzyskać status życia wolnego, co stanie się dopiero właściwością czasów eschatycznych, mówca proponuje odrzucić wszelki przymus namiętności i też stać się wolny. Tego typu argumentacja zawierająca odniesienie do życia przyszłego mogła w opinii Asteriusza także okazać się trafnym motywem pozyskania słuchaczy do wprowadzenia wstrzemięźliwości w ich codzienność.

W podobny sposób przekonuje swoich odbiorców Pseudo-Jan Chryzostom, proponując zwrócić oczy ich wyobraźni na życie przyszłe. Bardzo wymownie brzmi jego apostrofa: „Poście, ty przez czterdzieści dni stopniowo prowadzisz nas wzwyż do nieba! Poście, ty przez usta poszczających donośnie głosisz miłosierdzie i sąd Boga”⁵⁷. Według tego autora czynność poszczenia nakazuje myśleć o życiu wiecznym, czyli niebie, do którego wchodzi się poprzez miłosierdzie i sąd Boży. Na początku innej mowy Pseudo-Jan Chryzostom, jakby zapowiadając różne aspekty postu, ukazuje jego dobroczynne skutki dla duszy, stwierdzając, że „post to wrota do raj, post to oczyszczenie z grzechów, post zbliża do Boga, post oczyszcza serce, post najwyższym z darów Boga, post uświęca duszę”⁵⁸. Wymowa tej

⁵⁵ Asterius Amasenus, *Homiliae*, XIV: *In principium ieiuniorum* 4.

⁵⁶ Asterius Amasenus, *Homiliae*, XIV: *In principium ieiuniorum* 12.

⁵⁷ Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio sermones* 1-7, 4.

⁵⁸ Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio sermones* 1-7, 5.

zachęty jest także ukierunkowana na osiągnięcie raju, co dokona się pod tym warunkiem, że najpierw chrześcijanin poprzez wprowadzenie postu w swoje życie dokona oczyszczenia duszy z grzechów, uświęcając ją.

Aleksandryjski mówca, Pseudo-Euzebiusz, również dostrzega ścisły związek postu połączonego z różnymi formami życia doskonałego a osiągnięciem chwały nieba. W swojej mowie zamieścił kilka wezwań do stałego kontrolowania codziennych zasad formacji duchowej, zwłaszcza w okresie wprowadzenia postanowienia postu. W kontekście celu ostatecznego życia ludzkiego mówca nawołuje: „Post jest bardzo cenny! Wielu dzięki postowi dostało się do nieba i współzawodniczyło z aniołami. [...] Jakże wielka jest siła postu! Przeniósł ludzi do nieba, pozwolił im zamieszkać wśród aniołów, darował radość wśród męczenników”⁵⁹. Nagrodą więc dla tych, którzy podjęli wysiłek postu, będzie przebywanie w niebie z aniołami i dzielenie z nimi oraz z męczennikami wspólnej radości. Zatem każdy poszczący w sposób indywidualny zaskarbia sobie możliwość osiągnięcia bram nieba, przy czym należy dopowiedzieć, że post z pewnością nie stanowił dla autora tych słów jedynej możliwości wejścia do nieba.

Na zakończenie mowy Pseudo-Euzebiusz wymienia postawy, które przygotowują chrześcijanina na osiągnięcie nieba. Należą one do podstawowych zasad codziennego postępowania chrześcijanina niezależnie od przyjęcia wymogu postu:

Bądź gościnny, dziel się swoim chlebem z biedakami, nie wynoś się z powodu dobrych uczynków, nie odłączaj się od Kościoła, nie zaniedbuj wspomnień świętych, nie pożądam ludzkiej chwały, nie bluźnij Bogu, nie przemawiaj kwiecieście, odwiedź chorego, przyjmij obcych, nie zasmucaj przyjaciół, nie rozmijaj się z prawdą, abyś doskonały pod każdym względem znalazł się ze wszystkimi świętymi w królestwie niebios, w Chrystusie Jezusie Panu naszym⁶⁰.

Dosyć zaskakująco kończy się mowa o poście, gdyż w wypowiedzianym przez Pseudo-Euzebiusza podsumowaniu całości swych pouczeń nie wspomniał o wymogu poszczenia i jego dobroczynnych skutkach. Tymczasem wymienił wiele pożądanых zachowań, którymi na co dzień powinien się wyróżniać chrześcijanin. Autor tych słów pragnie bez wątpienia zaznaczyć, że praktyka postu nie może stać się jedynym sposobem na osiągnięcie przeróżnych wartości duchowych, ale każdy dzień powinien być okazją do ich zdobywania, post zaś to tylko jedna z form wspomagających w rozwoju duchowości każdego chrześcijanina. Te wymienione

⁵⁹ Pseudo-Eusebius Alexandrinus, *Sermo I. De ieiunio* 3.

⁶⁰ Pseudo-Eusebius Alexandrinus, *Sermo I. De ieiunio* 8.

przez mówcę postawy skupiają się na relacji względem bliźnich, którymi są biedacy, chorzy, obcy i przyjaciele, a także na cechach o szczególnych odniesieniach, jak m.in. Kościół, święci, Bóg czy prawda. Według mówcy zarówno jedne, jak i drugie prowadzą do doskonałości „pod każdym względem”, co gwarantuje potem przebywanie w królestwie niebios. Zatem drogą prowadzącą do osiągnięcia nieba są chrześcijańskie cnoty, wśród których post stanowi narzędzie ich zdobywania.

5. Podsumowanie

Dokonane analizy tekstów kilku mniej powszechnie znanych autorów przedstawiają dosyć szeroki wachlarz przygotowawczych propozycji w celu właściwego przeżycia postu. Słuchacze mieli możliwość wyboru zatem różnych argumentów przemawiających za podjęciem decyzji o wprowadzeniu go w osobiste życie. Niektóre wypowiedzi z omówionych tekstów wskazują także na opory w przyjęciu zalecenia Jezusa Chrystusa dotyczącego tej praktyki. Mówcy na różne sposoby starali się umotywować potrzebę postu i wszelkich jego dobroczynnych skutków dla duszy i ciała. Odnieśli swoją argumentację do religijno-antropologicznych podstaw ludzkiej egzystencji, czyli fenomenu religijności człowieka oraz jego psychofizycznej struktury. Podłoże religijności ludzkiej duszy zadecydowało u autorów analizowanych tekstów, aby wytworzyć u ich odbiorców duchowe nastawienie przed rozpoczęciem postu, które powinno charakteryzować się radosnym usposobieniem, modlitewnym skupieniem i otwartością na zdobycie pozytywnych cech w zależności od charakteru i osobowości u tego, kto zamierza wejść na drogę dosyć radykalnej wstrzemięźliwości od przyjmowania pokarmów. Integralna jedność duszy i ciała każdej jednostki ludzkiej natomiast skłoniła do opisanego przez mówców przeróżnych pozytywnych skutków postu w obszarze duchowej przestrzeni oraz wprost odnoszących się do ciała. Z kolei całość wszystkich osiągnięć wynikających z podjętego trudu poszczenia składających się na duchowość chrześcijańską posiada odniesienie do przyszłego życia w królestwie niebios. W ten sposób zarysowana przez wymienionych autorów perspektywa zdobycia wielorakich wartości ważnych dla życia doczesnego a koniecznych dla życia wiecznego potwierdzała zasadność decyzji postu powziętej jeszcze przed rozpoczęciem właściwego okresu realizowania tej praktyki ascetycznej.

Conditions for Good Fasting According to Selected Greek Writers of the 4th and 6th Centuries

(summary)

The practice of fasting among the followers of Jesus Christ was a significant ascetic activity starting from the first generations of Christianity, because this recommendation appeared in the teaching of the Savior. That is why the shepherds of those times in various ways encouraged members of their communities to take a periodic fast, regardless of their differentiated approach to its perception. The presence of the issue of fasting in the church life of these communities is evidenced by the texts of homilies, speeches and treatises, in which there are incentives addressed to the faithful describing how to perceive the principles of fasting and its healing values. The authors who dealt with these issues were, among others, Asterius of Amasia (4th-5th century), Marcus Eremita (5th century), Pseudo-John Chrysostom (5th-6th century) and Pseudo-Eusebius of Alexandria (5th-6th century). They have left in their speeches a lot of information in the field of Christian spirituality, as well as numerous tips of practical approach regarding the introduction of fasting in everyday life. The submitted text contains a description of the initial stage, i.e. the characteristics of the conditions and requirements for undertaking fasting, which ultimately are to bring measurable benefits to the soul and body. For these reasons, the authors of these speeches wanted to shape the awareness of their recipients to a positive attitude towards fasting.

Keywords: fasting practice; speeches on fasting; Asterius of Amasia; Marcus Eremita; Pseudo-John Chrysostom; Pseudo-Eusebius of Alexandria; conditions of good fasting; early Christian spirituality

Warunki dobrego postu według wybranych pisarzy greckich IV-VI wieku

(streszczenie)

Praktykowanie postu wśród wyznawców Jezusa Chrystusa należało do istotnych czynności ascetycznych już od pierwszych pokoleń chrześcijaństwa, ponieważ to zalecenie pojawiło się w nauczaniu Zbawiciela. Dlatego pasterze tamtych czasów na różne sposoby zachęcali członków swoich wspólnot do podjęcia okresowego postu, niezależnie od ich zróżnicowanego podejścia do jego przestrzegania. O obecności zagadnienia postu w życiu kościelnym tych wspólnot świadczą teksty homilii, mów i traktatów, w których zamieszczone są zachęty kierowane do wiernych opisujące sposoby przestrzegania zasad postu oraz jego uzdrawiające wartości. Do autorów, którzy zajmowali się tymi kwestiami, należeli m.in. Asteriusz z Amazji (IV-V wiek), Marek Mnich (V wiek), Pseudo-Jan Chryzostom (V-VI wiek) oraz Pseudo-Euzebiusz z Aleksandrii (V-VI wiek). Pozostawili w swoich mowach wiele informacji z zakresu duchowości chrześcijańskiej, a także liczne wskazówki praktycznego podejścia dotyczące wprowadzenia postu w codzienne życie. Przedłożony tekst zawiera opis etapu wstępnego, czyli charakterystyki warunków i wymogów do podjęcia postu, które ostatecznie mają przynieść wymierne korzyści dla duszy i ciała. Z tych względów autorom owych mów zależało na ukształtowaniu świadomości swoich odbiorców do pozytywnego nastawienia wobec postu.

Słowa kluczowe: praktyka postu; mowy o poście; Asteriusz z Amazji; Marek Mnich; Pseudo-Jan Chryzostom; Pseudo-Euzebiusz z Aleksandrii; warunki dobrego postu; duchowość wczesnochrześcijańska

Bibliografia

Źródła

- Asterius Amasenus, *Homiliae*, XIV: *In principium ieiuniorum*, w: *Asterius of Amasea. Homilies I-XIV*, ed. C. Datema. Leiden 1970, s. 205-219, tł. M. Przyszychowska, Św. Asteriusz z Amazji, *Mowa czternasta: Na początek świętego postu*, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście*, red. L. Nieścior, Kraków 2019, s. 75-86.
- Marcus Eremita, *De ieiunio*, ed. G.M. de Durand, SCh 455, Paris 2000, s. 158-166, tł. M. Warzocha – K. Żółtaszek, Marek Eremita, *O poście*, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście*, red. L. Nieścior, Kraków 2019, s. 87-90.
- Pseudo-Eusebius Alexandrinus, *Sermo I. De ieiunio*, PG 86, 313-324, tł. M. Przyszychowska, Pseudo-Euzebiusz z Aleksandrii, *Mowa pierwsza: O poście*, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście*, red. L. Nieścior, Kraków 2019, s. 103-109.
- Pseudo-Joannes Chrysostomus, *De ieiunio, sermones I-VII*, PG 60, 711-724, tł. M. Przyszychowska, Pseudo-Jan Chryzostom, *Mowy o poście*, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście*, red. L. Nieścior, Kraków 2019, s. 111-133.

Opracowania

- Barucq A. – Grelot P., *Mądrość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1982, s. 459-465.
- Bautz F.W., *Asterius von Amaseia*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 1, Hamm 1975, k. 256-257.
- Bralewski S., *Praktykowanie postu w świetle historiografii kościelnej IV-V wieku*, VoxP 59 (2013) s. 359-378.
- Drączkowski F., *Rewaloryzacja idei postów w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: *Asceza, odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 125-136.
- Espinell J.L., *San Pablo y el Helenismo*, „La ciencia tomista” 56 (1979) s. 503-539.
- Gernet L., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968.
- Grimm V.E., *From Feasting to Fasting, the Evolution of a Sin: Attitudes to Food in Antiquity*, London – New York 1996.
- Harrera H.P., *Legislación eclesiástica sobre el ayuno y la abstinencia: síntesis histórica y comentario*, Washington 1935.
- Krapiec M.A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979.
- Langerbeck H., *Paulus und das Griechentum*, Göttingen 1968.

- Libera P., „*Certamen nostrum ieiunium est*”. *Dynamiczny wymiar postu według świętego Ambrożego*, VoxP 15 (1988) s. 745-758.
- Małunowiczówna L., *Problem przyjaźni u Bazylego, Grzegorza Teologa i Jana Chryzostoma*, RH 16/3 (1968) s. 107-132.
- Musurillo Th., *The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers*, „Traditio” 12 (1956) s. 1-64.
- Nieścior L., *Post w czasach ojców Kościoła*, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście*, red. L. Nieścior, Kraków 2019, s. 11-52.
- Papadopoulos N., *About the very early Christian Fasting*, „Deltiōn Biblikōn Meletōn” 116 (1987) s. 51-65.
- Pfeil H., *Das platonische Menschenbild*, Aschaffenburg 1963.
- Pichler Th., *Das Fasten bei Basileios dem Grossen und im antiken Heidentum*, Innsbruck 1955.
- Pizzolato L., *L'idea di amicizia antico, classico e cristiano*, Torino 1993.
- Prokulski W., *Hellenizm św. Pawła*, RBL 6 (1953) s. 25-50.
- Quasten J., *Patrologia*, t. 2, Casale 1980.
- Scarnera A., *Il digiuno cristiano dalle origini al IV secolo. Contributo per una rivalutazione teologica*, Roma 1990.
- Stacey W.D., *The Pauline View of Man*, London 1956.
- Voicu S.J., *Asterio di Amasea*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1, red. A. Di Berardino, Casale Monferrato 1983, k. 420-421.
- Voicu S.J., *Eusebio di Alessandria (pseudo)*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1, red. A. Di Berardino, Casale Monferrato 1983, k. 1284-1285.
- Voicu S.J., *Giovanni Crisostomo (pseudo)*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 2, red. A. Di Berardino, Casale Monferrato 1983, k. 1558-1559.
- Voicu S.J., *Une nomenclature pour les anonymes du corpus pseudo-chrysostomien*, „Byssantion” 51 (1981) s. 297-305.
- White C., *Christian friendship in the fourth century*, Cambridge 1992.
- Wygralak P., *Praktyka postu w klasztorach wizygockiej Hiszpanii w VI-VII wieku. Analiza reguł zakonnych*, w: *Spiritus Sanctus et Ecclesia. Opuscula Bogdano Czesz septuagenario dedicata*, red. P. Wygralak, Opuscula dedicata 10, Poznań 2015, s. 33-43.
- Zdziarstek R.S., *Chrystianologia św. Pawła*, t. 1, Kraków 1989.
- Żółtaszek K., *Wstęp*, w: Marek Mnich, *O poście*, VoxP 67 (2017) s. 813-818.

Tłumaczenia

Jan Samotnik z Apamei, *O modlitwie*

1. Wstęp

Jan z Apamei¹, znany również jako Jan Samotnik (Jan Iḥidaya, Yoḥannan Iḥidaya)², to syryjski pisarz tworzący najprawdopodobniej w drugiej połowie V wieku³ związany z miastem Apamea, starożytnym ośrodkiem położonym nad rzeką Orontes w odległości około 90 km od Antiochii⁴. Jan, obok Numeniosa z Apamei, filozofa z II wieku, jest bodaj najbardziej znaną postacią związaną z tym miastem.

W przeszłości postać Jana Samotnika była mylona z dwoma innymi Janami oskarżanymi o herezję⁵, a czasami można było przeczytać o nim

¹ R.A. Kitchen, *Yoḥannan Iḥidaya. John the Solitary of Apamea*, w: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, red. S.P. Brock – A.M. Butts – G.A. Kiraz – L. Van Rompay, Piscataway 2001, s. 442.

² Syryjski termin *iḥidaya* jest dość trudny do przetłumaczenia, ponieważ posiada szereg różnych odniesień ('samotny, jeden, jedyny, pojedynczy, prosty, niezłożony, niezamężna, niezony, sam'). Gdy jest używany w stosunku do Jezusa Chrystusa, oznacza 'Jednorodzony, Jedyny'. Terminu *iḥidaya* używa się również na określenie wczesnej formy życia monastycznego, praktykowanej na terenach starożytnej Syrii. *Iḥidaye* byli to samotnicy, których pragnieniem było wieść „proste” życie upodobić do Chrystusa, Jedyne Syna Ojca. Por. S. Brock, *Spirituality in the Syriac Tradition*, Kottayam 1989, s. 50-52; R.A. Kitchen, *Iḥidaya*, w *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, red. S.P. Brock – A.M. Butts – G.A. Kiraz – L. Van Rompay, Piscataway 2001, s. 208.

³ S.P. Brock, *John the Solitary. On Prayer*, JTS 30/1 (1979) s. 84.

⁴ L. Van Rompay, *Apamea*, w: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, red. S.P. Brock – A.M. Butts – G.A. Kiraz – L. Van Rompay, Piscataway 2001, s. 23-24.

⁵ W źródłach historycznych można znaleźć informację, że biskup Filoksenos z Mabbug przeciwstawił się poglądom pewnego „Jana z Egiptu” oraz że synod z lat 786-787 potępił naukę „Jana z Apamei”. Por. R. Duval, *Anciennes Littératures Chrétiennes. II. La littérature Syriaque*, Paris 1907, s. 312; S.P. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam 1997, s. 31-32.

jako o Janie z Lykopolis⁶. Dzisiaj badacze skłaniają się do tego, aby uznać Jana Samotnika i Jana z Apamei za jedną i tę samą osobę niemającą nic wspólnego z Janami oskarżonymi o nieprawowierność poglądów. Zbiór tekstów Jana Samotnika z Apamei, który mamy do dyspozycji, jest stosunkowo niewielki, są to małe dzieła dotyczące głównie życia duchowego. Jan Samotnik z Apamei jest przedstawiany w literaturze dotyczącej syryjskiej tradycji chrześcijaństwa przede wszystkim jako specjalista od duchowości⁷. Charakterystyczną cechą jego myśli jest trójczłonowy podział, który wprowadza zarówno, gdy mówi o etapach (porządkach) rozwoju życia duchowego, jak i wtedy, gdy mówi o poziomach duchowych, które osoba duchowa osiąga, przechodząc przez poszczególne etapy. Etapy rozwoju duchowego to etap związany z ciałem (*pagrānuthā*, w którym główną rolę odgrywa dyscyplina zewnętrzna), następnie z duszą (*nafṣānuthā*, tutaj wysiłek zwrócony jest ku porządkowaniu myśli) i na koniec z duchem (*ruhānuthā*). Poziomy, na które wspina się osoba, to czystość (*dakyutā*), spokój (*šapyutā*), doskonałość (*gmirutā*)⁸. Ta ostatnia, doskonałość, jest osiągalna dopiero w Królestwie Bożym, w tym życiu można jej doświadczyć jedynie przez krótkie chwile, które zapowiadają to, czym będzie się żyło w przyszłości⁹. Przywołana wyżej nauka Jana Samotnika wywarła wpływ na niektórych późniejszych autorów syryjskich¹⁰. Jak zaznacza R.A. Kitchen, to prawdopodobnie fakt, że mylono go z innymi Janami oskarżanymi o herezję, sprawił, że mamy do dyspozycji stosunkowo niewielką ilość jego pism, z których pozostało głównie kilka listów, niewielkie dzieła o modlitwie i dwa komentarze do ksiąg biblijnych – do Księgi Koheleta i Księgi Hioba, których autentyczność podlega dyskusji¹¹.

⁶ Por. A. Baumstark, *Geschichte der syrischer Literatur*, Bonn 1922, s. 88-90. W literaturze można znaleźć także imię „Pseudo-Jan z Lykopolis”. Zob. I.O. de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Roma 1958, s. 222-223.

⁷ Por. Brock, *A Brief Outline*, s. 31-32; Brock, *Spirituality*, s. 23-24; P. Bettolo, *Lineamenti di patrologia siriana*, w: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, red. A. Quacquarelli, Roma 1989, s. 544-547.

⁸ Kitchen, *Yōhannan Ihidaya*, s. 442.

⁹ Zob. P. Harb, *Doctrine spirituelle de Jean Le Solitaire, Jean d'Apameé*, ParOr 2/2 (1979) s. 225-260; P. Bettolo, *Syriac Literature*, w: *Patrology V. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*, ed. A. di Bernardino, Cambridge 2006, s. 454-456; Brock, *Spirituality*, s. 23-24.

¹⁰ Zob. D.R. Acosta, *John of Apamea. His Identity and his Dualistic Anthropological Conception*, „Teología y cultura” 16 (2014) s. 106-121. W tym artykule Acosta nie zgadza się z ogólnie przyjętym poglądem. Według niego Jan Samotnik z Apamei używa trójczłonowego podziału tylko w niektórych pismach i nie może to być uznane za główną cechę charakteryzującą jego poglądy.

¹¹ Kitchen, *Yōhannan Ihidaya*, s. 442; Brock, *A Brief Outline*, s. 31-32.

Tekst, którego polskie tłumaczenie przedstawiamy poniżej, jest krótką rozprawą o cichej modlitwie. Temat ten jest dość rzadko poruszany przez starożytnych pisarzy, dla których życie modlitwy oznaczało przede wszystkim modlitwę psalmami czy inne formy recytacji Słowa Bożego¹². Syryjscy pisarze poruszali temat cichej modlitwy już w IV wieku (por. np. Afrahat, *Demonstratio quarta. De Oratione*¹³), głównie przy okazji komentowania słów Jezusa z Kazania na Górze o tym, że trzeba wejść do izby i tam się modlić (Mt 6,6)¹⁴. Punktem wyjścia dla Jana Samotnika jest natomiast fragment z Ewangelii św. Jana (J 4,21-24), w którym jest mowa o czczeniu Ojca „w duchu i w prawdzie”, oraz werset 1Kor 14,15. Jan Samotnik pisze, że modlący się człowiek jest zapraszany do tego, aby stopniowo przechodzić od modlitwy głosem do modlitwy ciszy. Nie deprecjonuje jednak modlitwy na głos, o ile tylko nie jest ona bezmyślną mechaniczną recytacją, ale okazją do tego, aby spotkać się ze Słowem. To Słowo staje się ciałem w modlącym się.

Tekst Jana Samotnika o modlitwie został opublikowany przez Brocka w artykule zamieszczonym w „Journal of Theological Studies”¹⁵. Brock opiera swoje wydanie na pochodzącym z IX wieku manuskrypcie obecnie znajdującym się w zbiorach British Library (Add. 17172). Przytacza warianty tekstualne obecne w innych manuskryptach zawierających ten krótki utwór. Przeanalizowane zostały przez niego następujące rękopisy: British Library Add. 18817 z IX wieku; Mingana syr. 14 z 1898 roku; Vatican syr. 126 z 1223 roku oraz British Library Or 6714, w którym tekst Jana Samotnika z Apamei pojawia się jako fragment dzieła Abrahama z Nathpar – jest do niego włączony w całości¹⁶. Wydaniu tekstu przygotowanego przez Brocka towarzyszy tłumaczenie na język angielski. Oksfordzki ekspert tłumaczy również najważniejsze warianty tekstualne.

Dzieło *O modlitwie* zostało opublikowane jeszcze raz w 1981 roku przez włoskiego uczonego Paolo Bettioło¹⁷. Bettioło zainteresował się manuskrypcem przechowywanym w British Museum (BM Add. 12.167), który miał zawierać kilka pism Filoksena z Mabbug. Jedno z nich jest jednak tym samym tekstem o modlitwie, który Brock opublikował jako dzieło Jana Samotnika z Apamei. Bettioło wskazuje w swoim artykule dodatkowe argumenty, które przemawiają za Janowym, a nie Filoksenowym autorstwem tego tekstu.

¹² Por. np. B. Bitton-Ashkelony, „*More Interior than the Lips and the Tongue*”: *John of Apamea and Silent Prayer in Late Antiquity*, JECS 20/2 (2012) s. 303-331.

¹³ Afrahat, *O modlitwie (Demonstratio quarta. De Oratione)*, PSyr I,137-182), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 43/1 (2010) s. 31-44.

¹⁴ Por. Bitton-Ashkelony, „*More Interior than the Lips and the Tongue*”, s. 318-319.

¹⁵ S.P. Brock, *John the Solitary. On Prayer*, JTS 30/1 (1979) s. 84-101.

¹⁶ Brock, *John the Solitary. On Prayer*, s. 85.

¹⁷ P. Bettioło, *Sulla Preghiera: Filosseno o Giovanni*, „Le Muséon” 94 (1981) s. 75-89.

Tekst z manuskryptu BM Add. 12.167, który publikuje Bettioło, składa się z trzech fragmentów, z których trzeci jest tożsamy z tym, który opublikował wcześniej Brock. Dwa krótsze fragmenty, poprzedzające go, również dotyczą modlitwy, ale Bettioło nie wypowiada się na temat ich autorstwa.

Niniejsze tłumaczenie opiera się na tekście wydanym przez Brocka, a zatem na manuskrypcie British Library Add. 17172. W przypisach dolnych oddano tłumaczenia najważniejszych wariantów tekstualnych pochodzących głównie z manuskryptu British Library Or 6714 (przycoczonych w wydaniu Brocka) i z manuskryptu z British Museum, BM Add. 12.167 (przedstawionych w wydaniu Bettioło).

2. Wydania tekstu

Wydanie z przekładem na angielski

Brock S.P., *John the Solitary. On Prayer*, JTS 30/1 (1979) s. 89-96.

Wydanie z przekładem na włoski

Bettioło P., *Sulla preghiera: Filosseno o Giovanni?*, „Le Muséon” 94/1-2 (1981) s. 75-89.

3. Bibliografia

Źródła

Aphraates, *Demonstratio quarta. De Oratione*, PSyr I, 137-182, tł. A. Uciecha, Afrahat, *O modlitwie*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 43/1 (2010), s. 31-44.

Opracowania

Acosta D.R., *John of Apamea. His Identity and his Dualistic Anthropological Conception*, „Teología y cultura” 16 (2014) s. 106-121.

Baumstark A., *Geschichte der syrischer Literatur*, Bonn 1922.

- Bettio P., *Lineamenti di patrologia siriana*, w: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, red. A. Quacquarelli, Roma 1989, s. 544-547.
- Bettio P., *Syriac Literature*, w: *Patrology V. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*, ed. A. di Bernardino, Cambridge 2006, s. 454-456.
- Bitton-Ashkelony B., „*More Interior than the Lips and the Tongue*”: *John of Apamea and Silent Prayer in Late Antiquity*, J ECS 20/2 (2012) s. 303-331.
- Brock S., *Spirituality in the Syriac Tradition*, Kottayam 1989.
- Brock S., *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam 1997.
- Brock S.P. – Kiraz A.G., *Gorgias Concise Syriac-English, English-Syriac Dictionary*, Piscataway 2015.
- Duval R., *Anciennes Littératures Chrétiennes. II. La littérature Syriaque*, Paris 1907.
- Harb P., *Doctrine spirituelle de Jean Le Solitaire, Jean d'Apamée*, ParOr 2/2 (1979) s. 225-260.
- Kitchen R.A., *Iḥidaya*, w: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, red. S.P. Brock – A.M. Butts – G.A. Kiraz – L. Van Rompay, Piscataway 2001, s. 208.
- Kitchen R.A., *Yohannan Iḥidaya. John the Solitary of Apamea*, w: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, red. S.P. Brock – A.M. Butts – G.A. Kiraz – L. Van Rompay, Piscataway 2001, s. 442.
- Payne Smith R., *Thesaurus Syriacus*, t. 1-2, Oxonii 1879.
- Van Rompay L., *Apamea*, w: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage*, red. S.P. Brock – A.M. Butts – G.A. Kiraz – L. Van Rompay, Piscataway 2001, s. 23-24.
- de Urbina I.O., *Patrologia Syriaca*, Roma 1958, s. 222-223.

4. Przekład¹⁸

1. Nie myśl sobie, bracie, że modlitwa¹⁹ składa się tylko ze słów. I nie myśl, że można się jej [za pomocą]²⁰ słów nauczyć. Posłuchaj mnie²¹ za-

¹⁸ Podstawą przekładu jest tekst syryjski zamieszczony w: S.P. Brock, *John the Solitary. On Prayer*, JTS 30/1 (1979) s. 89-96. Tłumaczenie oparte jest w całości na wydaniu Brocka według manuskryptu British Library Add. 17172. W przypisach dolnych podano tłumaczenie tylko niektórych najważniejszych wariantów tekstualnych wskazanych przez Brocka w cytowanej powyżej pracy i przez Bettio w: P. Bettio, *Sulla preghiera: Filosseno o Giovanni?*, „Le Muséon” 94/1-2 (1981) s. 75-89.

¹⁹ W tekście syryjskim użyto terminu ܡܠܬܬܐ, który może oznaczać każdy rodzaj modlitwy, zarówno modlitwę liturgiczną, jak i prywatną. Por. R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, 3401 (dalej cytowany jako *Thesaurus*).

²⁰ Słowa umieszczone w nawiasach kwadratowych pochodzą od autora niniejszego opracowania.

²¹ Manuskrypt British Library Or. 6714 ma tutaj wariant „naszego Pana”.

tem, [posłuchaj] tego, co jest prawdziwe: modlitwa duchowa²² nie staje się doskonała ani ze względu na naukę, ani z powodu powtarzania słów.

[A dzieje się tak] dlatego, że [nie] modlisz się do człowieka, przed którym możesz powtarzać dobrze ułożone słowa, ale kierujesz poruszenia twojej modlitwy do Tego, który jest duchem²³. Módl się zatem w duchu, skoro On jest duchem²⁴.

2. Do tego, żeby w doskonały sposób modlić się do Boga, nie wymaga się żadnego [wyjątkowego] miejsca. Do doskonałej modlitwy²⁵ nie potrzeba ani elokwencji języka, ani [specjalnego] miejsca, [bo] nasz Pan powiedział: „Nadchodzi godzina, że ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie wielbić Ojca” (J 4,21). I o tym, że nie jest wymagane żadne specjalne miejsce²⁶, nauczał także [gdy mówił], że „Ci, którzy czczą Ojca, powinni [Go] czcić w Duchu i w prawdzie” (J 4,23). A gdy uczył nas, dlaczego powinniśmy modlić się w taki sposób, to mówił: „Bóg jest Duchem” (J 4,24), [a zatem] powinien być czczony w duchu, duchowo. A i Paweł naucza nas o takiej modlitwie i psalmodii²⁷ w duchu. Gdy się modlimy i śpiewamy psalmy, to [czasami zadajemy sobie pytanie]: „Co będę robił?”. [Paweł] mówi: „Będę się modlił w duchu i będę się modlił również w moim umyśle²⁸. Będę śpiewał psalmy w duchu i będę śpiewał psalmy w umyśle” (1Kor 14,15). „Duch i umysł” – powiada – to w nich człowiek będzie się modlił, będzie śpiewał psalmy Bogu i wielbił Go.

Nie wspomina się natomiast o języku, a to dlatego właśnie, że modlitwa jest duchowa, bardziej wewnętrzna niż język. Jest bardziej wewnętrzna, jest głębsza niż to, co na ustach. Jest bardziej wewnątrz niż słowa, i [idzie] dalej niż pieśń. I gdy człowiek modli się taką modlitwą i jest zanurzo-

²² Jan Samotnik używa tutaj sformułowania ܐܠܠܗܐ ܕܠܒܐ. Przmiotnik ܐܠܠܗܐ, oznacza coś duchowego. Por. *Thesaurus*, 3853: „spiritualis”. Peszitta oddaje nim np. πνευματικός w 1Kor 2,15, a także przmiotnik λογικός w 1P 2,2.

²³ Manuskrypt BM Add. 12.167 dodaje w tym miejscu: „ani wcielonym, ani złożonym”.

²⁴ Syryjski termin ܕܡܐ może zostać użyty na określenie bytów duchowych, jak i tego, co duchowe w człowieku. Por. *Thesaurus*, 3850-3853. Peszitta używa tego terminu w odniesieniu do Boga np. w J 4,24. Do tego wersetu odnosi się Jan Samotnik w kolejnych zdaniach swojego tekstu.

²⁵ Jan Samotnik używa tutaj sformułowania ܐܠܠܗܐ ܕܠܒܐ ܕܡܠܟܐ (‘modlitwa doskonała’). Można byłoby ten zwrot przetłumaczyć również jako ‘modlitwa kompletna, modlitwa perfekcyjna’. Por. *Thesaurus*, 738-739.

²⁶ BM Add. 12.167 ma tutaj wariant „żadne słowo”.

²⁷ Syryjskie słowo ܐܠܠܗܐ oznacza ‘psalmodię’ i może odnosić się zarówno do psalmów biblijnych, jak i do innych śpiewów, zwłaszcza liturgicznych. Por. *Thesaurus*, 1136.

²⁸ W 1Kor 15,14 jest użyte słowo ܐܘܪܝܬܐ. Peszitta tłumaczy je tam terminem ܐܡܝܬܐ (‘umysł, intelekt’). Por. *Thesaurus*, 1560. Tego samego terminu używa Jan Samotnik.

ny [głębiej] niż słowa²⁹, to staje w miejscu bytów duchowych³⁰ i aniołów. I bez słów, tak jak oni, śpiewa „Święty, święty, święty”. I jeśli zakończy taką modlitwę i zacznie modlitwę pieśni języka, to znajdzie się³¹ poza kręgiem aniołów i stanie się znowu zwykłym³² człowiekiem.

3. Kto zatem śpiewa w języku i w ciele i jest wytrwały w takim uwielbieniu w noc i za dnia, taki jest „sprawiedliwy”. Kto zaś został uznany za godnego wejścia głębiej i śpiewa w duchu i w umyśle, ten zostaje nazywany „duchowym”. Bycie duchowym jest donioślejsze niż bycie sprawiedliwym. Ale można stać się „duchowym” dopiero po tym, jak się było „sprawiedliwym”.

Bo człowiek musi czcić Boga przez odpowiedni czas w zewnętrzny sposób: poszcząc, używając głosu do śpiewania psalmów, [spędzając] długi czas na kolanach, w nieustannych czuwaniach, na recytacji psalmów, przy ciężkich pracach, [zanosząc] błagania³³, we wstrzemięźliwości, [znosząc] niedostatek jedzenia i w temu podobnych sprawach³⁴.

Gdy dusza człowieka napelni się pamięcią o Bogu, bojaźnią i drżeniem na Jego imię, gdy jest pokorny przed każdym człowiekiem, tzn. uważa wszystkich innych za większych³⁵ od siebie, dopiero wówczas będzie mógł śpiewać Bogu takim śpiewem, jakim chwala go [osoby] „duchowe”. [Nawet wówczas] gdy widzi, co robi inny człowiek: popełnia cudzołóstwo, jest rozpustny, oszukuje innych, jest pijakiem³⁶, [a mimo to] ciągle zachowuje się pokornie wobec niego i uważa go, nie tylko na zewnątrz, ale w najtajniejszej głębi swoich myśli³⁷, za lepszego od siebie i idzie do tego, którego widział pośrodku wszystkich tych złych rzeczy, i korzy się przed nim i błaga: „pomódl się za mnie, bo jestem grzesznikiem przed Panem i mam wielkie długi, i nie odplaciłem Mu za żadną z tych rzeczy”. Gdy zatem ktoś tak czyni lub czyni rzeczy o wiele większe niż te, o których

²⁹ BM Add. 12.167 ma wariant „i ukrywa się przed światem”, British Library Or. 6714 natomiast – „i jest doskonalszy”.

³⁰ Należy rozumieć to wyrażenie jako synonim słowa „anioł”. Por. *Thesaurus*, 3853.

³¹ Wariant w BM Add. 12.167 brzmi „wyszedł”, w manuskrypcie British Library Or. 6714 natomiast – „jest usuwany”.

³² BM Add. 12.167 ma tutaj „sprawiedliwym”, co lepiej komponuje się z następną sekcją tekstu.

³³ Wariant w BM Add. 12.167 ma „w czuwaniach”.

³⁴ British Library Or. 6714: „i w innych temu podobnych sprawach odpowiednich dla jego sposobu życia, jak również w czuwaniu nad zmysłami”.

³⁵ BM Add. 12.167: „za lepszych”.

³⁶ British Library Or. 6714: „mordercą, osobą bezczelną, oszczercą, bluźniercą albo osobą z grzechami jeszcze gorszymi niż te; to gdy widzi taką osobę”.

³⁷ W ten sposób oddano zwrot מַחְשַׁבְּתוֹ מִלְּבָבוֹ (dosł. ‘ukryta myśl jego myśli’).

tu mówię, dopiero wówczas będzie mógł śpiewać Bogu takim śpiewem, jakim chwałą go [osoby] „duchowe”.

4. Ciszą³⁸ jest Bóg. I tylko w ciszy można Mu śpiewać, i to taką pieśń, która jest Jego godna. Nie mówię tutaj o milczeniu ust. Jeśli język jakiegoś człowieka milczy, a nie wie on, jak wielbić w umyśle i w duchu, to taki jest bezczynny i staje się pełen złych myśli³⁹: ponieważ jest cicho tylko na zewnątrz, a nie wie, jak śpiewać wewnątrz, ponieważ język człowieka ukrytego nie jest jeszcze zdolny do tego, aby gaworzyć.

W taki bowiem sposób, w jaki patrzysz na niemowlę czy małe dziecko⁴⁰, w taki sam sposób powinieneś patrzeć na dziecko, które jest wewnątrz ducha. Tak jak milczący jest język dziecka, które jeszcze nie zna słów, i ten [jego] język położony we wnętrzu ust nie zna jeszcze ruchów (powodujących) powstawanie słów, tak samo jest z językiem, który jest w twoim umyśle: jest milczący. [Nie ma] żadnych słów i żadnych myśli, jest tam położony, gotowy do tego, aby nauczyć się duchowej mowy, [zaczynając od] gaworzenia.

5. Jest zatem cisza języka
i jest cisza całego ciała,
i jest cisza duszy,
i jest cisza umysłu,
i jest również cisza ducha.

Cisza języka jest wówczas, gdy nie jest pobudzany do mówienia złych rzeczy⁴¹.

Cisza całego ciała jest wówczas, gdy żaden ze zmysłów nie jest [niczym] zajęty.

Cisza duszy jest wówczas, gdy nie wybuchają w niej nienawistne myśli.

Cisza umysłu jest wówczas, kiedy nie rozważa żadnej szkodliwej⁴² wiedzy czy mądrości⁴³.

³⁸ W tekście syryjskim posłużono się rzeczownikiem ܥܨܐ ('cisza'). Por. *Thesaurus*, 4358. Czasownik o tym rdzeniu (ܥܨܐ) oznacza czynność zamilknięcia, uspokojenia, uśnania.

³⁹ BM Add. 12.167 ma tutaj „jest bezczynny i złe myśli przychodzą do niego”.

⁴⁰ W tekście syryjskim mamy terminy ܥܡܪܐ i ܥܡܪܐܐ oznaczające odpowiednio ‘embrion, płód, niemowlę’ (*Thesaurus*, 2832-2833) i ‘dziecko, niemowlę’ (por. *Thesaurus*, 1596).

⁴¹ British Library Or. 6714: „złych i okrutnych rzeczy albo do wypowiedziania czegoś pełnego gniewu, albo skłaniającego do tworzenia problemów, albo do kalumnii czy oskarżeń”.

⁴² BM Add. 12.167 ma wariant „złożonej”.

⁴³ W tekście syryjskim użyto słowa ܥܡܪܐܐ ('wiedza, nauka, doktryna' – *Thesaurus*, 1559-1560) i słowa ܥܡܪܐܐܐ ('mądrość' – por. *Thesaurus*, 1267-1268).

Cisza ducha jest wówczas, kiedy umysł jest wolny również od wszelkich poruszeń [powodowanych przez] stworzenia duchowe, a wszelkie jego poruszenia są powodowane tylko przez Istnienie⁴⁴, przez zdumienie się ciszą, która jest wokół Niego.

6. To są właśnie miary i stopnie, które znajdujemy w ciszy i w mowie. Ale jeśli jeszcze ich nie osiągnąłeś i ciągle znajdujesz się daleko od nich, pozostań tam, gdzie jesteś, i śpiewaj Bogu, używając głosu i języka, w miłości i ze czcią. I śpiewaj z zaangażowaniem, i trudź się w twojej służbie, dopóki nie osiągniesz miłości. Stój z uwielbieniem przed Panem, we właściwy sposób, [ponieważ] w ten sposób będziesz uznany za godnego kochania Go naturalną miłością, Jego, który został nam dany jako nasze odnowienie⁴⁵.

7. I kiedy recytujesz słowa modlitwy, jaką napisałem tobie, nie recytuj ich tylko po to, żeby je powtórzyć, ale tak żebyś ty sam stał się tymi słowami. Nie ma żadnej korzyści w recytowaniu, jeśli te słowa nie wcielą się w ciebie⁴⁶ i nie staną się działaniem. W ten sposób stajesz się, widzialnym w całym świecie, człowiekiem Boga – Jemu niech będzie chwała i honor, i wielkość na wieki wieków. Amen.

Z języka syryjskiego przełożył,
wstępem i przypisami opatrzył
Tomasz Szymczak OFMConv⁴⁷

⁴⁴ Jan Samotnik posługuje się tutaj pojęciem ܥܬܝܠܬܐ ('substancja, esencja, wieczność') używanym w literaturze syryjskiej również w odniesieniu do Boga (por. *Thesaurus*, 173). Por. również S.P. Brock – G.A. Kiraz, ܥܬܝܠܬܐ, *Gorgias Concise Syriac-English, English-Syriac Dictionary*, Piscataway 2015, w: sedra.bethmardutho.org (10.12.2019): „being, essence, existence; Divine Being, Godhead”.

⁴⁵ Syryjski termin ܥܕܢܐ ('odnowienie, inicjacja, renowacja' – por. *Thesaurus*, 1298). Peszitta używa go do przetłumaczenia terminu ἀνακαινώσις w Rz 12,2; Tt 3,5.

⁴⁶ Można byłoby również oddać zwrotem „nie staną się tobą” lub „nie przyobleką się w ciebie”.

⁴⁷ Tomasz Szymczak OFMConv, doktor nauk biblijnych. W grudniu 2017 roku obronił w Papieskim Instytucie Biblijnym pracę doktorską pt. *La ricezione del vangelo di Matteo nella Vetus Syra* (ukazała się ona w serii *Analecta Biblica* w 2019 roku). Wykładowca Papieskiego Wydziału Teologicznego Świętego Bonawentury „Seraphicum” w Rzymie. Wykłada również na ISCSM Papieskiego Uniwersytetu Urbaniana w Rzymie, e-mail: t.szymczak@urbaniana.edu; ORCID: 0000-0002-7891-1643.

Pseudo-Galen, *Czy to, co znajduje się w łonie, jest istotą żywą?*

(*An animal sit quod in utero est?*) (Εἰ ζῷον τὸ κατὰ γαστρὸς)

1. Starożytny traktat o życiu embrionu-płodu w łonie matki

Od wieków toczy się nierozstrzygnięta do dziś dyskusja na temat życia embrionu-płodu w łonie matki – od kiedy zaczyna on samodzielnie i indywidualnie żyć jako pełny człowiek i osoba? Czy jest on i od kiedy istotą żywą (ζῷον, *animal*)? Pytanie to stawiano nie tylko na poziomie teoretycznym i naukowym (i tu odpowiedzi w zależności od czasu, miejsca i ideologii były bardzo różne), ale i praktycznym, bo różne odpowiedzi na nie pociągały za sobą różne konsekwencje: jeśli bowiem płód był istotą żywą, to jego świadome i celowe zniszczenie przez aborcję było zabójstwem ściągającym za sobą nierzadko poważne następstwa moralne, prawne i karne. Pytano o to również w starożytności grecko-rzymskiej na początku naszej ery, jak o tym świadczy przypisywany Plutarchowi z Cheronei (50-125) traktat *De placitis philosophorum*, którego autor na postawione pytanie „czy embrion jest istotą żywą” (εἰ τὸ ἔμβρυον ζῷον) przytaczał odpowiedzi aż pięciu wcześniejszych filozofów i medyków: Platona (427-347), stoików (od ok. 300 rok przed Chrystusem), Empedoklesa (490-430), Diogenesa z Apolonii (530-460) i medyka Herofila z Aleksandrii (IV wiek przed Chrystusem):

Platon uważa, że płód-embrion jest istotą żywą, ponieważ porusza się w łonie i odżywia. Stoicy, że nie jest istotą żywą, lecz częścią łona; jak bowiem owoce są częściami roślin, a kiedy dojrzeją, opadają, tak rzecz się ma i z embrionem-płodem. Empedokles, że embrion nie jest istotą żywą i jest pozbawiony możliwości oddychania wewnątrz łona swej matki; pierwszy oddech następuje u niego w chwili urodzenia, w momencie, gdy wilgotny śluz, który go pokrywa, wyparuje, i kiedy wskutek wytworzonej próżni powietrze zewnętrzne może wnikać do naczyń krwionośnych, które otwierają się na nie. Diogenes, że płody rodzą się nieożywione, ale z ciepłem: to wrodzone cie-

pło ożywia wypływający płód, a do płuc wciąga powietrze. Herofil odmawia płodom naturalnego właściwego istocie żywej ruchu, którego przyczyną są nerwy; stają się zaś istotami żywymi, gdy wypłynąwszy z łona, zaczerpną nieco powietrza¹.

Na ten temat stara się również odpowiedzieć przypisywany mylnie Klaudiuszowi Galenowi z Pergamonu (129-199), a powstały najprawdopodobniej w pierwszej połowie III wieku, tłumaczony niżej, specjalny traktat *Czy to, co znajduje się w łonie, jest istotą żywą?* odpowiadający na to pytanie pozytywnie. Aby jednak zrozumieć jego treść i uzasadnienie, przypomnijmy najpierw wcześniejsze (obok przytoczonych wyżej) na ten temat poglądy filozofów i medyków, a następnie podajmy krótką charakterystykę tłumaczonego tekstu.

2. Starożytni filozofowie i medycy o życiu płodu

Do przytoczonych wyżej przez Pseudo-Plutarcha filozoficzno-medycznych poglądów na temat życia nienarodzonego jeszcze płodu-embryonu warto dla całości problemu przypomnieć także wcześniejsze analogiczne wypowiedzi, które chyba zdecydowanie bardziej wpłynęły na wypracowanie i utrwalenie opinii o tym zagadnieniu. Otóż pierwszym z filozofów, który podjął próbę empiryczno-antropologicznej refleksji nad embriosem ludzkim, był najprawdopodobniej Pitagoras (570-497). Jego pogląd na interesujący nas temat scharakteryzował później Diogenes Laertios (III wiek) w słowach:

Istoty żywe (ζῷα) rodzą się jedne z drugich z nasienia. [...] Pierwsze ukształtowanie [po zapłodnieniu] następuje w ciągu dni czterdziestu, a wedle praw harmonii płód wychodzi w świat najczęściej w siódmym lub dziewiątym, a najpóźniej dziesiątym miesiącu. Ma on już w sobie wszystkie prawa życia (τοὺς λόγους τῆς ζωῆς), których powiązanie odbywa się zgodnie z zasadami harmonii: wszystko dzieje się we właściwym czasie².

¹ Ps-Plutarchus, *De placitis philosophorum* V 15, 15, 907C, ed. J. Mau, Leipzig 1971, s. 141, tł. S. Longosz.

² Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VIII 28-29, tł. B. Kupis, Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004, s. 483. Według Pseudo-Plutarcha Pitagoras przyjmował teorię „podwójnego nasienia”, wedle której zarówno kobieta, jak i mężczyzna wytwarzają nasienie, które w akcie zapłodnienia ulegają wymieszaniu. Por. *De placitis philosophorum* V 5; A. Muszala, *Embryon ludzki w starożytnej*

Z kolei joński filozof przyrody Anaksagoras (500-427), jako swoisty prekursor teorii preformacji, uważał, że cały miniaturowy człowiek jest już w nasieniu, a jego embriogeneza polega jedynie na powiększaniu jego rozmiarów³. Wreszcie według lekarza i filozofa wspomnianego wyżej Diogenesa z Apolonii (V wiek), ostatniego przedstawiciela szkoły z Miletu i presokratyka, płód w łonie matki jest istotą martwą, czyli bez duszy, a życie otrzymuje dopiero w chwili przychodzenia na świat⁴.

Największy jednak wpływ spośród filozofów greckich na refleksję o początkach życia ludzkiego wywarł Arystoteles (384-322), który będąc ponadto doświadczonym przyrodnikiem, opracował pierwszą całościową teorię animacji ludzkiego embrionu, czemu poświęcił kilka swoich dzieł (głównie *O rodzeniu się zwierząt*, *Historia zwierząt*, *O ruchu zwierząt*, *O częściach zwierząt*, *O duszy*)⁵. Obserwując proces rozwoju płodu, dostrzegł w nim coś zewnętrznego, co od początku powoduje jego wzrost, poruszanie się, żywienie i czucie, coś, co jest z nim nierozłącznie związane⁶, coś, co doprowadziło go do ogólnego stwierdzenia: „trudno przypuścić, żeby embrion był zgoła bez duszy i pozbawiony był całkowicie wszelkiego rodzaju życia”⁷. A zatem embrion od samego początku ma jakąś duszę, która zapewnia mu wzrost, odżywianie się, poruszanie się, czucie i myślenie. Dostrzegając zaś w przyrodzie trzy rodzaje bytów (rośliny, zwierzęta, ludzie), wyróżnił trzy rodzaje odpowiadających im dusz: wegetatywną (roślinną – *θρεπτική*), zwierzęcą (zmysłową – *αἰσθητική*)

refleksji teologicznej, Kraków 2009, s. 28-29; S. Longosz, *Stosunek starożytnych filozofów greckich do życia poczętego (presokratycy, Platon, Arystoteles, stoicy)*, w: *W kręgu antycznych politei. Księga Jubileuszowa J. Iluka*, Gdańsk 2017, s. 214-244 (zwl. s. 218).

³ Por. Anaxagoras, *Fragmentum* 59 B 10, ed. H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1956. Pogląd ten podzielał później w Rzymie Cyceron (*De natura deorum* II 34) i Seneka (*Quaestiones naturales* III 29, 3). Zob. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji*, s. 30; Longosz, *Stosunek starożytnych filozofów greckich do życia poczętego*, s. 218.

⁴ Por. A. Laks, *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*, Fragments 20a-b, Lille 1983; Ps-Plutarchus, *De placitis philosophorum* V 15, 4; Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji*, s. 34-35; Longosz, *Stosunek starożytnych filozofów greckich do życia poczętego* s. 220-221.

⁵ Por. Ph. Caspar, *La saisie du zygote humain par l'esprit destin de l'ontogenèse aristotélicienne*, Paris 1987, s. 186-200; S. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży. Cz. 1: Okres przedchrześcijański*, VoxP 8-9 (1985) s. 245-246; Longosz, *Stosunek starożytnych filozofów greckich do życia poczętego*, s. 228-238; Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji*, s. 44-45.

⁶ Por. Arystoteles, *De generatione* II 734A-735A.

⁷ Arystoteles, *De generatione* II 736B, tł. P. Siwek, Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 4, Warszawa 1993, s. 145.

i rozumną (νοητική)⁸. Człowiek posiadający duszę rozumną, oprócz działań dusz roślin i zwierząt, ma jeszcze zdolność refleksji oraz rozumowania⁹, dlatego nazywany jest przez niego zwierzęciem rozumnym (ζῷον λογικόν – *animal rationale*)¹⁰. To „dusza jest właśnie przede wszystkim tym, dzięki czemu żyjemy, spostrzegamy i myślimy”¹¹, to ona stanowi zasadę życia w ogóle; wszystko bowiem, co żyje, ma jakąś duszę i żyje dzięki duszy, jednak tylko embriion ludzki, po pewnym etapie rozwoju, otrzymuje duszę rozumną, posiadając wcześniej duszę wegetatywną i zmysłową.

Odpowiednio do tego założenia Arystoteles przyjmował pewne etapy w procesie rozwoju embrionu ludzkiego, poczynawszy od zapłodnienia polegającego na zmieszaniu się dwóch nasion (σπέρματα) – męskiego i żeńskiego. Był bowiem, jak wielu jego poprzedników, zwolennikiem teorii dwóch nasion wydzielanych przez mężczyznę i kobietę, przy czym tylko pierwsze według niego miało twórczy, dynamiczny i decydujący o wszystkim – również o życiu i ruchu oraz płci i przymiotach – charakter, drugie zaś było bierne i dostarczało tylko materiału. Te nasiona prowadziły do powstania zarodka (κῆμα), jego wzrostu i dojrzewania oraz narodzenia¹². Arystoteles był jednym z pierwszych autorów starożytnych, który obszerniej opisał embrio- i organogenezę zwierząt oraz ludzi, wykorzystując do tego nie tylko wiedzę wcześniejszych i współczesnych sobie medyków (zwłaszcza hipokratyków), ale jako filozof i przyrodnik-empiryk również własne obserwacje poronionych płodów zwierząt i ludzi¹³. Zarodek ludzki, posiadając najpierw duszę wegetatywną, rozwija się na podobieństwo zasianej w ziemi rośliny: „z początku wszystkie tego rodzaju jestestwa zdają się prowadzić życie właściwe roślinie”¹⁴, czyli może się tylko odżywiać i wzrastać, potem dopiero otrzymuje duszę zmysłową¹⁵, stając się jakby zwierzęciem (ζῷον): „Embriion jest potencjalnie

⁸ Por. Arystoteles, *De anima* 413A25-B2; 415A2, tł. Siwek, Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 4, Warszawa 1992, s. 33-146.

⁹ Por. Arystoteles, *De anima* 413A-417A, 427a-429B; Muszala, *Embriion ludzki w starożytnej refleksji*, s. 102-105.

¹⁰ Por. Arystoteles, *De anima* 414A.

¹¹ Arystoteles, *De anima* 414A, tł. Siwek, t. 3, s. 76-77.

¹² Por. Arystoteles, *De generatione* 729AB-730AB, tł. Siwek, t. 4, s. 130-133.

¹³ Por. Arystoteles, *De generatione* 734A; M.H. Congourdeau, *L'embryon et son âme dans les sources grecques*, Paris 2007, s. 233.

¹⁴ Arystoteles, *De generatione* 736B, tł. Siwek, t. 4, s. 145.

¹⁵ Por. Arystoteles, *De generatione* 737A, tł. Siwek, t. 4, s. 147: „Należy również rozpatrzeć, dlaczego [dusze] tak kolejno po sobie następują; bez duszy wegetatywnej bowiem nie ma duszy zmysłowej”.

zwierzęciem, chociaż jeszcze niedoskonałym”¹⁶, bo pojawia się w nim kierownicza zasada – pierwszy organ, czyli serce pompujące krew i organizujące inne niezbędne do życia organy wywołujące ruch oraz odczuwanie bólu, przyjemności i potrzeby jedzenia, które razem przygotowują miejsce dla niematerialnej duszy rozumnej, która jako nieśmiertelna musi już pochodzić z zewnątrz¹⁷. Jeśli zaś chodzi o sposób oddychania i odżywiania się płodu, to według Stagiryty odbywają się one poprzez pępowinę, a nie, jak głosili niektórzy presokratycy (m.in. Diogenes z Apolonii) i hipokratycy, bezpośrednio ustami z macicy¹⁸. Ponadto embriony męskie rozwijają się według niego szybciej i poruszają się przeważnie po prawej stronie brziennej kobiety (podobnie uważał Empedokles) po upływie 40 dni od poczęcia, a żeńskie – wolniej i po lewej stronie i to po upływie dziewięćdziesiątego dnia. Embriony tworzą wcześniej „niezróżnicowaną” (ἄναρθρον) masę ciała, a później przybierają stopniowo wygląd z ludzkimi kształtami. Męski embrion po aborcji ok. czterdziestego dnia ma rozmiary dużej mrówki¹⁹, co Arystoteles mógł zauważyć, obserwując płody poronione²⁰.

¹⁶ Aristoteles, *De generatione* 740A, tł. Siwek, t. 4, s. 153.

¹⁷ Por. Aristoteles, *De generatione* 739B-740A, tł. Siwek, t. 4, s. 152-153; Aristoteles, *De partibus animalium* 666A, tł. Siwek, t. 3, s. 701-702; Aristoteles, *De motu animalium* 703A, tł. Siwek, t. 4, s. 52-53.

¹⁸ Por. Aristoteles, *De generatione* 745B-746A, tł. Siwek, t. 4, s. 164-165.

¹⁹ Por. Aristoteles, *Historia animalium* VII 3, 583B-584B, tł. Siwek, t. 3, s. 520: „Gdy chodzi o embriony płci męskiej, ich ruchy wyczuwa się zazwyczaj na boku prawym, po upływie mniej więcej czterdziestu dni; gdy chodzi o embriony płci żeńskiej, na boku lewym około dziewięćdziesiątego dnia. Nie należy jednak brać żadnej z tych wskazówek dosłownie [...] W tym mniej więcej czasie embrion zaczyna się różnicować; przedtem tworzył masę ciała niezróżnicowaną. Nazywają «upływem» poronienie płodu, które zachodzi w ciągu pierwszych siedmiu dni [po poczęciu], a «wydaleniem» poronienie płodu, które ma miejsce w okresie późniejszym aż do czterdziestego dnia. Poronienie ma miejsce szczególnie w tym czterdziestodniowym okresie. Jeśli embrion wydany w czterdziestym dniu jest płci męskiej, rozkłada się i znika, gdy się go zanurzy w jakimkolwiek płynie; lecz gdy się go zanurzy w wodzie zimnej, stanowi rodzaj masy w błonie; gdy się błonę raz rozedrze, jawia się embrion wielkości olbrzymiej mrówki: widać dobrze jego członki, tak jak wszystkie inne organy łącznie z członkiem męskim; również oczy jego są, jak u wszystkich innych zwierząt, niepospolicie wielkie. Embrion żeński poroniony w trzech pierwszych miesiącach wygląda przeważnie na masę niezróżnicowaną. Jeśli embrion przekroczył czwarty miesiąc, jego części są dobrze dostrzegalne i szybko postępuje ich różnicowanie. Zatem aż do urodzenia embrion żeński dochodzi do wykończenia swoich części powolniej niż embrion męski; dziewczynki rodzą się częściej niż chłopcy po dziesięciu miesiącach brzemienności”.

²⁰ Por. Congourdeau, *L'embryon et son âme dans les sources grecques*, s. 233.

Arystoteles wreszcie, jako zwolennik idealnego państwa, zabraniał dla jego dobra utrzymywania i wychowywania kalekich dzieci oraz rodzenia innych poza ustaloną liczbę, zakazując jednak uśmiercania i porzucania noworodków, bo byłoby to niezgodne z istniejącymi obyczajami. Gdyby jednak wbrew temu doszło do nieplanowanej ciąży, zalecał taki płód usunąć, zanim w niego wstąpi uczucie i życie (πρὶν αἰσθησὶν ἐγγενέσθαι καὶ ζωὴν ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἄμβλωσιν), czyli dokonanie aborcji przed jego animacją przez duszę rozumną następującą według niego ok. czterdziestego u chłopców lub dziewięćdziesiątego u dziewcząt dnia od poczęcia:

W kwestii usuwania czy wychowywania noworodków winno obowiązywać prawo, by nie wychowywać żadnego dziecka wykazującego kalectwo. Biorąc jednak pod uwagę liczbę dzieci, należy wobec tego, że istniejące obyczaje nie pozwalają usuwać żadnego noworodka, liczbę urodzin prawem ograniczyć; jeśli zaś jacyś obcujący ze sobą małżonkowie poczną dziecko ponad tę liczbę, należy spowodować jego poronienie, zanim jeszcze uczucie i życie w nie wstąpi (πρὶν αἰσθησὶν ἐγγενέσθαι καὶ ζωὴν). Bo, co tu jest godziwe, a co nie, zależeć będzie od tego, czy płód już uczucie i życie posiada²¹.

Tego rodzaju poglądy filozoficzne, zwłaszcza Arystotelesa, oraz stoicze i neoplatońskie urabiały i tworzyły ogólną opinię o rozwoju i życiu ludzkiego płodu w łonie matki na początku naszej ery, kiedy właśnie powstawał tłumaczony niżej traktat. Na jego treść mogły również wpłynąć w niemały sposób wypowiedzi pojawiających się na przełomie I i II wieku zwolenników osobowego traktowania embrionu ludzkiego od samego poczęcia jako *spes* lub *spes dubia hominis* (jak m.in. Plutarch z Cheronei) czy też opowiadających się za uduchowieniem i animacją embrionu ludzkiego od poczęcia niewiele późniejszych neopitagorejczyków (m.in. Numeniusza) lub neoplatonczyków (m.in. Plotyna, Porfirusza, Jamblicha).

Problemem rozwoju płodu, w tym również ewentualnym jego życiem, interesowali się także praktycznie i teoretycznie z racji swojej profesji niektórzy medycy greccy przed narodzeniem Chrystusa, głównie Hipokrates z Kos i jego szkoła, a po Jego narodzeniu Soranos z Efezu i Galen z Pergamonu, działający jednak w Rzymie. Najwybitniejszym z nich był niewątpliwie Hipokrates (460-377) uważany za twórcę sztuki lekarskiej, znany nie tylko z przypisywanej mu przysięgi lekarskiej, ale i z wielu przypisywanych mu pism (aż 53 tytuły) zebranych w *Corpus*

²¹ Aristoteles, *Politica* VII 14, 10, 1355B, tł. L. Piotrowicz, Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 1964, s. 331; E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo greco-romano*, Milano 1971, s. 123-132; Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, s. 245-246.

*Hippocraticum*²², wśród których znajdują się także poświęcone fizjologii rozrodu i pierwszym stadiom rozwoju płodu w łonie matki (m.in. *De generatione*, *De natura infantis*, *De fistulis*, *De semine*, *De natura pueri et de morbis*, *De septimestri partu*, *De octimestri partu*, *De exsectione foetus*, *De alimento*, *De natura muliebri*, *Iusiurandum*). Zarówno on sam, jak i jego uczniowie – hipokratycy zawsze zwracali także uwagę na moralną stronę życia medyków, stawiając sobie wysokie wymagania etyczne i trzymania się zasady, by przede wszystkim nikomu nie szkodzić. Byli w większości zwolennikami teorii „podwójnego nasienia” (mężczyzny i kobiety), które mieszając się ze sobą w drogach rodnych kobiety, doprowadzały do zapłodnienia. W ciągu kilku kolejnych dni załazek przechodził stopniową przemianę ze stanu płynnej mieszaniny do coraz bardziej skondensowanej postaci cielesnej otaczanej powoli przez błonkę, która jak skórka na wypiekany chleb pojawia się na niej pod wpływem ciepła kobiecego organizmu. Wkrótce potem pod wpływem tchnienia (πνεῦμα) kobiety rozpoczyna się różnicowanie i wyodrębnianie różnych części embriona, a proces wyodrębniania się organów oraz kończyn trwa według nich ogólnie u chłopców ok. 30 dni, a u dziewczynek – ok. 42 dni. Wtedy to pojawiają się też u kształtującego się organizmu paznokcie i włosy oraz odczuwalne ruchy (ok. trzeciego miesiąca u chłopców i czwartego miesiąca u dziewczynek), cały zaś rozwój i wzrost płodu przebiega podobnie jak rozwój rośliny²³. Zwracali zatem, jak widać, uwagę na trzy istotne momenty w embrionalnym rozwoju płodu: formowanie się ciała embrionu (ok. czterdziestego dnia), jego ożywienie i pierwsze ruchy (trzeci–czwarty miesiąc) oraz urodzenie (siódmy, dziewiąty miesiąc), choć długość trwania tych trzech momentów podawali też różnie w przybliżeniu²⁴. Hipokratycy próbowali także wyjaśnić, w jaki sposób płód się odżywia i oddycha w łonie matki, ale tu różnili się już między sobą: jedni uważali, że czyni to przez usta i przewód nosowy, ssąc i pijąc swoimi wargami ze ścianek macicy oraz czerpiąc z nich powietrze

²² Por. *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, ed. E. Littré, t. 1-10, Paris 1839-1861; R. Turasiewicz, *Pisma medyczne – Corpus Hippocraticum*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 491-504; W. Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Kęty 2008, s. 94-106.

²³ Por. Hippocrates, *De generatione* 3-4, 28; Hippocrates, *De natura infantis* 12-14, 17-18, 21, 26-27; Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji*, s. 36-40.

²⁴ Por. Hippocrates, *De alimento* 42, tł. Muszala, s. 44: „Do uformowania potrzeba trzydziestu pięciu dni; do poruszania się płodu siedemdziesiąt dni; do rozwiązania – dwieście dziesięć dni. U innych, do uformowania się – czterdzieści pięć; do poruszania się – dziewięćdziesiąt dni; do rozwiązania – dwieście siedemdziesiąt dni. Z kolei u innych, do uformowania się – pięćdziesiąt dni; do pierwszego poruszenia – sto dni; do rozwiązania – trzysta dni”.

i pokarm²⁵, drudzy zaś przyjmowali, że zarówno jego odżywianie, jak i oddychanie odbywa się przez przewód pępowinowy²⁶.

Mimo zakładanej powyżej periodyzacji w procesie rozwoju płodu Hipokrates nie wypowiedział się nigdy wprost, czy i od kiedy płód jest istotą żywą, ale generalnie przyjmował, że będąc w łonie matki, on żyje, co zresztą jasno wynika z przypisywanej mu przysięgi lekarskiej, która zabrania medykowi nie tylko zabijania życia w ogóle, ale także tego znajdującego się jeszcze w łonie matki przez środki aborcyjne: „Nie podam nikomu śmiertelnego leku, choćby mnie o to prosił, ani też nie będę nikomu udzielał rady w tej sprawie; podobnie nie podam nigdy kobiecie środka na spędzenie płodu (οὐδὲ γυναικὶ πεσσὸν φθόριον δῶσω); w czystości i pobożności będę pielęgnował swoje życie i swoją profesję”²⁷.

Nietrudno zauważyć, że autor przysięgi na jednym poziomie stawia „śmiertelny lek” (φάρμακον θανάσιμος) mogący zabić dorosłego człowieka czy też udzieloną mu radę do popełnienia samobójstwa lub eutanazji i nasycony trucizną „tampon aborcyjny” (πεσσὸς φθόριος) mający zabić nienarodzony jeszcze płód w łonie matki, uznawany *implicite* bezwarunkowo za istotę żywą. Odmowa podawania śmiertelnych środków eutanazyjnych i aborcyjnych należała, jak widać, do podstawowego kanonu zawodowej etyki lekarskiej szkoły Hipokratesa: jego uczniom nie wolno było ani dokonywać, ani współdziałać z *procuratio abortus* i eutanazją, bo to plamiłoby ich życie i zawód, które winny być czyste i nieskalane. O tym zakazie (zwłaszcza podawaniu środków aborcyjnych zabijających płód jako istotę żywą) długo też pamiętali zwolennicy szkoły Hipokratesa, jak m.in. żyjący już w naszej erze medyk Skryboniusz Largus (I wiek), który uważał, że na skutek przysięgi jego mistrza nie wolno żadnemu lekarzowi ani podawać, ani wskazywać kobiecie brzemiennej żadnych środków aborcyjnych, by nie zniesławić medycyny, która jest wiedzą uzdrawiania, a nie

²⁵ Por. Hippocrates, *De carnibus* 6, 3.

²⁶ Por. Hippocrates, *De generatione* 12; Hippokrates, *De natura infantis* 14, 2.

²⁷ Hippocrates, *Iusiurandum*, ed. E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, t. 4, s. 628-632, tł. H. Wójtowicz, *Hipokratesa przysięga lekarska*, VoxP 19 (1990) 893-898. Zob. J. Gula, *Przysięga Hipokratesa (wstęp, tekst grecki, przekład)*, w: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J.W. Gałkowski – J. Gula, Rzym – Lublin 1991, s. 193-197; W. Szenajch, *Przysięga i przykazania Hipokratesowe*, Warszawa 1931, s. 41-76; Ch. Lichtenhaeter, *Der Eid des Hippokrates. Ursprung und Bedeutung*, Köln 1984; R. Turasiewicz, *O „Przysiędze Hipokratesa” inaczej: pytania, zagadki, nieporozumienia*, „Meander” 48 (1993) s. 213-232; J. Gula, *Hipokrates a przerywanie ciąży*, w: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J. W. Gałkowski – J. Gula, Rzym – Lublin 1991, s. 198-210.

zabijania i szkodenia²⁸, czy też pamiętający o tym późniejszy ginekolog Soranus z Efezu (II wiek)²⁹, a nawet jeszcze późniejszy gramatyk i retor Pryscjian z Cezarei, który w VI wieku, powołując się na Hipokratesa, przypominał że nie wolno żadnemu medykowi podawać brzemienną kobiecie jakichkolwiek środków wywołujących poronienie, bo takie działanie plamiłoby nieskalany zawód lekarza³⁰.

W swojej ginekologii Hipokrates wypowiadał się również wiele na temat tzw. „leków aborcyjnych” (φάρμακα φθόρια), które zalecał kobietom, by uwolnić nimi ich łona od płodów martwych i gnijących lub sparaliżowanych, nigdy jednak, by zabijać nimi żywe płody. Wśród nich zalecał również wprowadzanie bliżej nieokreślonej sondy do stwardniałego i zamkniętego łona, by ułatwić wydalenie z niego martwego płodu³¹. W tych i innych sprawach leczenia, również w kwestiach rozwijającego się płodu w łonie matki, późniejsi medycy, choć nie we wszystkim się z nim zgadzali, to chętnie i nierzadko na niego imiennie się powoływali, by swoim wypowiedziom dodać większej powagi i autorytetu.

Soranos z Efezu (98-138) to kolejny wpływowy, jeden z najwybitniejszych starożytnych medyków i chyba największy owych czasów ginekolog uprawiający swój zawód w oparciu o obserwacje i badania empiryczne, autor wielu traktatów medycznych (niestety też zaginionych), w tym również na temat rozwoju embrionalnego człowieka (m.in. zaginione *De*

²⁸ *Scribonii Largi Compositiones*, ed. G. Helmreich, Lipsiae 1887, s. 2-3: „Hippocrates, conditor nostrae professionis, initia disciplinae ab iureiurando tradidit, in quo sanctum est, ne praegnanti quidem medicamentum, quo conceptum excutitur, aut datur aut demonstratur a quoquam medico, longe praeformans animos discentium ad humanitatem. Qui enim nefas existimaverit spem dubiam hominis laedere, quanto scelestius perfecto iam nocere iudicabit? Magni ergo existimavit nomen decusque medicinae conservare pio sanctoque animo quemque secundum istius propositum se gerentem: scientia enim sanandi, non nocendi est medicina”.

²⁹ *Sorani Gynaeciorum vetus translatio* I 19, 60, ed. V. Rose, Lipsiae 1882, s. 229: „Niekórzy odrzucają środki aborcyjne powołując się na świadectwo Hippokratesa, który mówi: «Nie dam nikomu środka aborcyjnego» przestrzegając tego, co jest właściwe medycynie – zachować i ocalić to, co natura wydała”.

³⁰ *Theodori Prisciani Euporiston* III: *Gynaecia* 6, 23, ed. V. Rose, Lipsiae 1894, s. 240: „Abortivum dare nulli unquam fas est. Ut enim Hippocratis attestatur oratio, tam duri reatus conscientia medicorum innocens officium non decet, maculari”. Zob. E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo Greco-Romano*, Milano 1971, s. 63-66; Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży* s. 259-260.

³¹ Por. Hippocrates, *De natura muliebri* 37, ed. E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, t. 7, s. 380-381; Hippocrates, *Gynaecologia* III 238, ed. E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, t. 8, s. 452; Nardi, *Procurato aborto nel mondo Greco-Romano*, s. 74-76.

generatione, De semine), z których zachował się jeden wyjątkowo cenny – *Choroby kobiece* nazywany powszechnie *Ginekologią* (Γυναικεῖα)³². Choć według Suidasa (X wiek) bawił przez pewien czas w Aleksandrii, to działał głównie i praktykował za cesarzy Trajana i Hadriana w Rzymie, gdzie jednak nie założył własnej szkoły medycznej. W zachowanej *Ginekologii* skupił swoją uwagę głównie na leczeniu i opisach przeprowadzanych operacji chirurgicznych oraz odbieraniu patologicznych i chorobliwych porodów, z których pozostawił swego rodzaju cenny podręcznik dla późniejszych pokoleń ginekologów i akuserek. W związku z powyższym nie znajdujemy w nim obszerniejszych opisów poszczególnych stadiów (oprócz ostatniego) rozwojowych płodu, choć mówiąc o poronieniach (ἔκτρωσις), przez które rozumiał wydalenie jaja płodowego w drugim lub trzecim miesiącu ciąży, a jego urodzenie w późniejszych miesiącach (kiedy jednak nie był jeszcze zdolny do samodzielnego życia) nazywał przedwczesnym porodem (ὠμοτοκία)³³, przyjmował przynajmniej dwa zasadnicze etapy w jego rozwoju: stadium nieuformowania i uformowania. Przyjmując teorię pojedynczego męskiego nasienia, które uważał w całości za odpowiedzialne za prokreację (przypisując kobiecie tylko rolę receptywną), opisał szczegółowiej mechanizm samego zapłodnienia, którym według niego było „trwałe i przedłużone [do sześciu dni] zatrzymanie nasienia w macicy z przyczyn fizjologicznych (σύλληψις ἐστὶν κράτησις ἐπίμονος σπέρματος ἢ ἐμβρύου ἢ ἐμβρύων ἢ ἐν ὑστέρα διὰ φυσικὴν αἰτίαν)”³⁴, tuż po stosunku odbytym w odpowiednim czasie (najlepiej pod koniec okresu i na wiosnę) i z pożądania kobiety. To zaś zatrzymane gęstniejące nasienie ulega powoli pew-

³² Por. *Sorani Gynaeciorum libri IV*, ed. J. Ilberg, w: *Corpus medicorum Graecorum*, t. 4, Leipzig 1927, s. 3-152; nowsze: Soranos d'Ephèse, *Gynaikēia – Maladies de femmes*, ed. P. Burgière – D. Gourevitch, Paris 2000, tł. J. Lachs, *Ginekologia Soranusa z Efezu. Przyczynek do historii ginekologii*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego” 28 (1901) s. 1-109 (zwł. s. 31-109).

³³ Por. Lachs, *Ginekologia Soranusa z Efezu*, s. 18.

³⁴ Soranus, *Gynaecia* I 43, tł. J. Lachs, s. 51: „Naszym zdaniem zastąpienie jest trwałym zatrzymaniem nasienia z przyczyn fizjologicznych. Powtarzam, że jest ono zatrzymaniem, gdyż się przez ciążę zatrzymuje. Nazywam je „trwałym”, gdyż czasem nasienie zatrzymuje się tylko przejściowo i niebawem znowu się wyrzuca, a to nie jest zastąpieniem. Ono jest zatrzymaniem nasienia [...], gdyż w początkach, kiedy jeszcze to, co nasienie wydaje (γόνοϛ), nie jest wykształcone, istnieje tylko przyjęcie nasienia; w późniejszym zaś czasie, kiedy się już treść macicy ukształtowała i kiedy już nie ma nasienia, a ciąża trwa dalej, istnieje płód zamiast nasienia. Nasienie się bowiem przekształca i powstaje twór (φύσις), a w następstwie i dusza, a wtedy nie ma już nasienia. Dlatego rozróżniają niektórzy podczas ciąży początek, jako czas niedojrzałości, a następny okres, jako dojrzewanie. Dlatego też powyżej wspomnieli o «nasieniu» i o «płodzie», chcąc w ten sposób określić dwa rodzaje ciąży”.

nej transformacji i staje się stopniowo tworem (φύσις) uzyskującym duszę, odznaczającym się dużą żywotnością i ruchliwością, przekształcającym się w embrión, a następnie w płód. Zamiast jednak tych terminów używał zamiennie zwrotów „to, co wzrasta w macicy brzemiennej kobiety” lub „to, co zostało poczęte”, gdyż nie uważał jeszcze tego za człowieka, ale wyrażał się o tym bezosobowo, jako o czymś, „co nie jest jeszcze ukonstytuowane ani nie ma jeszcze swojej płci”³⁵. Tego rodzaju rozwijający się byt kulistego kształtu, otoczony i zamknięty zewsząd purpurową błoną (χόριον), obetkaną siecią nerwów, żył, tętnic i mięśni, przyczepiony jest zewnętrzną stroną do dna macicy, a jego pogrubione miejsce to późniejsze łożysko, z którego wychodzić będzie sięgający środka brzucha płodu sznur pępowiny, w skład którego wchodzi cztery żyły – dwie prowadzące do żyły puste i dwie tętnicze, „za pośrednictwem których dostaje się płodowi krew i powietrze” – oraz piąta, nazwana „urachus” (οὐραχός), „którą wlewa się mocz płodu do pęcherza płodowego”. Wydzielanie moczu bowiem uważał Soranos, obok odżywiania się i oddychania, za jedną z najważniejszych czynności fizjologicznych płodu. Odżywianie się i oddychanie płodu zaś nie mogą się według niego odbywać ustami i nosem, bo dopóki znajduje się on w łonie matki, są one (podobnie jak i otwór odbytowy) zamknięte i zachodzą wyłącznie, jak zaznaczono wyżej, przez pępowinę. Sam płód pływa przed narodzeniem w wodach płodowych składających się głównie z moczu a służących jedynie do zwilżania dróg płodowych³⁶. Prawidłowy poród odbywa się według niego zazwyczaj w dziewiątym lub dziesiątym miesiącu, choć także w siódmym miesiącu mogą rodzić się dzieci zdolne już do życia³⁷; nie wypowiadał się nigdy otwarcie na temat ich urodzin ośmiomiesięcznych. Przeciwny był natomiast otwarcie wielowiekowej opinii, reprezentowanej m.in. przez Hipokratesa i Arystotelesa oraz wielu późniejszych medyków, że płeć płodu zależy od siły nasienia (z mocniejszego rodzą się chłopcy, ze słabszego – dziewczynki) lub jego położenia (po prawej stronie macicy płody męskie, po lewej żeńskie), bo „to nie odpowiada rzeczywistości”³⁸.

Z przybliżonej powyżej charakterystyki medycznych poglądów Soranusa widać, że chociaż opisał on dokładniej proces zapłodnienia i początkowego rozwoju ludzkiego embriónu, z pierwszym jego poruszaniem

³⁵ Por. Soranus, *Gynaecia* I 96; Muszala, *Embrión ludzki w starożytnej refleksji*, s. 61-63.

³⁶ Por. Soranus, *Gynaecia* 57, tł. Lachs, s. 60-61.

³⁷ Por. Soranus, *Gynaecia* II (79), 10, tł. Lachs, s. 73: „Dziecko powinno się urodzić w odpowiednim czasie, przede wszystkim w dziewiątym miesiącu lub cokolwiek później, a czasem już w siódmym”.

³⁸ Soranus, *Gynaecia* I 45, tł. Lachs, s. 52.

się, odżywianiem i oddychaniem oraz pozyskaniem duszy i zarysowaniem podwójnego jego stadium nieukształtowania i ukształtowania, to nie powiedział nigdy wprost, od kiedy jest on w łonie pełną istotą żywą (ζῶον) ani jaką i od kiedy ma on duszę (czy też posiada on duszę rozumną), stwierdzając tylko ogólnie, że żyje. Znany jest on również z tego, że w swym podręczniku proponował wiele metod i środków antykoncepcyjnych (ἀτάρκεια) i aborcyjnych (φθόρια), które zdecydowanie rozróżniał³⁹, przypominając przy tym różny stosunek do nich (zwłaszcza tych drugich) współczesnych sobie medyków, sam zaś zdaje się nie potępiać wprost ich stosowania, chyba że groziły zdrowiu i życiu kobiety⁴⁰.

Galen z Pergamonu (131-201) to kolejny, niewiele wcześniejszy od autora tłumaczonego niżej traktatu, medyk, jeden z największych filozofów przyrody i najbardziej znany obok scharakteryzowanych wyżej lekarzy starożytności, nadworny lekarz cesarza Marka Aureliusza, autor ponad 300 rozpraw filozoficzno-medycznych, zajmujący się również problematyką rozwoju embrionalnego człowieka (m.in. *De uteri dissectione*, *De semine*, *De foetuum formatione*, *De septimestri partu*, *De octimestri partu*). Podobnie jak Soranos przyjmował teorię pojedynczego nasienia, uważając, że w męskim nasieniu zawarty jest już cały ludzki komponent. Ono to, wciągnięte siłą przyciągania do wnętrza macicy kobiety jako odpowiedniego sobie środowiska, zostaje dzięki swej kleistej konsystencji przytrzymane a następnie przekształca się powoli i rozwija w ludzki zarodek (κύημα), sam zaś moment przytrzymania nasienia (σύλληψις σπέρματος) uważał, podobnie jak Soranos, za chwilę

³⁹ Por. Soranus, *Gynaecia* I 60, tł. Lachs: „Między środkiem zapobiegającym a poronnym istnieją różnice; tamten bowiem przeszkadza poczęciu, a ten niszczy płód”.

⁴⁰ Por. Soranus, *Gynaecia* I 60, tł. Lachs: „Ci, którzy odrzucają te środki [poronne], powołują się na świadectwo Hipokratesa, który powiada: «nie zalecę nikomu środków spędzających płód» i utrzymują, że zadaniem sztuki lekarskiej jest utrzymywanie i ocalanie tego, co natura stworzyła. Inni znowu zgadzają się na stosowanie tych środków z pewnymi zastrzeżeniami, tj. są im przeciwni, jeżeli ktoś z powodu cudzołóstwa lub z powodu troski o młodość chce zniszczyć zarodek, a są za tym, jeżeli może powstać niebezpieczeństwo w czasie porodu z powodu małej i nie mogącej rodzić macicy, lub też z powodu narodził się albo naddarć, albo wreszcie z powodu innego podobnego niebezpieczeństwa. Tak samo zapatrują się na środki zapobiegające ciąży, z czym i my się zgadzamy. Bezpieczniejszym jest bowiem zapobieganie zastąpieniu, aniżeli spędzanie”. Soranus, *Gynaecia* I 65, tł. Lachs, s. 66: „Inni wspominają jeszcze o innych środkach, lecz wystrzegać się trzeba zarówno silnych środków, jak i spędzania płodu ostrymi narzędziami. Wtedy bowiem zachodzi niebezpieczeństwo uszkodzenia części sąsiednich”. Zob. Nardi, *Procurato aborto nel mondo Greco-Romano*, s. 335-434; Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, s. 261-263.

poczęcia⁴¹. W ciągu kilku następnych dni zatrzymane nasienie rozwija się i gęstnieje oraz zostaje otoczone pojawiającą się skórą (jak na wypiekany chleb), przez którą jako embrion utrzymuje ścisły kontakt ze zrazami łożyskowymi matki, wysysając z niej pokarm i powietrze przez cały okres swego prenatalnego rozwoju⁴². Uważał ponadto, że w embriogenezie najważniejszą rolę odgrywają trzy podstawowe organy odpowiedzialne za cały rozwój i wzrost płodu: serce, z którego wychodzą tętnice, wątroba, z którą łączą się żyły, i mózg, z którego promieniują nerwy. W początkowym stadium rozwoju największą rolę według niego odgrywa wątroba, potem serce, a na końcu mózg⁴³.

Warto tu zauważyć, że Galen dość dokładnie znał, prawdopodobnie na podstawie własnych obserwacji płodów po sztucznym poronieniu, ich rozwój w różnych następujących po sobie okresach, wyróżniając w nim za Hipokratesem cztery etapy: (1) sześciodniowe bezkształtne stadium nasienne (*γυνή*), (2) kształtujący się produkt poczęcia (*κῆμα*), kiedy nasienie wypełnia się krwią oraz pojawiają się trzy podstawowe organy odpowiedzialne za cały jego dalszy wzrost i rozwój (serce, wątroba i mózg), (3) różnicowanie się organów, kiedy produkt poczęcia rozwija się w członki jak drzewo w gałęzie i można go już nazwać embrionem (*ἐμβρυον*), (4) stadium, kiedy wszystkie narządy są już w płodzie widoczne, ok. czterdziestego dnia kończy się formowanie męskiego embriona – staje się dzieckiem (*παιδίον*), które się porusza i jest już pełną istotą żywą (*ζῶον ἡδὲ τέλειον*)⁴⁴.

⁴¹ Por. Galenus, *De semine* I 5, ed. C.G. Kühn, *Claudi Galeni opera omnia*, Leipzig 1822, s. 531; Galenus, *De uteri dissectione*, ed. D. Nickel, w: *Corpus Medicorum Graecorum* V 2/1, Berlin 1971; Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji*, s. 63-68.

⁴² Por. Galenus, *De usu partium* 14, 3, ed. Helmreich, Leipzig 1907, s. 252; Galenus, *De anatomicis administrationibus*, ed. Kühn II, Leipzig 1821, s. 778.

⁴³ Por. Galenus, *De semine* I 8, ed. Kühn IV, s. 539-541; Galenus, *De foetuum formatione* 3, ed. Kühn, s. 662-663; Congourdeau, *L'embryon et son âme*, s. 234.

⁴⁴ Por. Galenus, *De semine* I 9, 1-10, ed. Kühn IV, s. 542-543, tł. S. Longosz: „Cały rozwój płodu dzielimy na cztery okresy: pierwszym jest ten, w którym, jak to świadczą poronienia i sekcje, dominuje wygląd nasienia. Do niego nawet godny podziwu Hippokrates nie odnosił nazwy «kyema», ale go nazwał produktem poczęcia 6 dni. Drugi okres ma miejsce wtedy, kiedy zarodek napęcznieje i wypełni się krwią, pojawia się serce, mózg i żołądek, i choć są jeszcze nieokreślone i bezkształtne, to jednak mają już pewną trwałość i znaczną wielkość. Substancja tego płodu jest już teraz podobna do ciała, a nie do nasienia. Dlatego też nie spotkasz nigdzie, żeby Hippokrates nazywał to «gone», ale je nazywa, jak już powiedziałem «kyeme». W trzecim okresie już jasno można dostrzec trzy wspomniane principia oraz zarys kształtu i jakby cień wszystkich innych części. Widać już wyraźnie konfigurację trzech wspomnianych principii, bardziej już wydzieloną część odpowiadającą brzuchowi oraz lepiej zaznaczone czę-

Według Galena zatem płód staje się „pełną” doskonałą istotą żywą, czyli dzieckiem i człowiekiem, dopiero w czwartym stadium swego prenatalnego rozwoju, wcześniej zaś jest tylko skondensowanym gęstniejącym nasieniem, potem bytem posiadającym tylko duszę wegetatywną, później kształtującym się i rosnącym embrionem, a dopiero później uzyskującym ok. siódmego miesiąca duszę rozumną dzieckiem/człowiekiem zdolnym do samodzielnego życia. Temu problemowi morfogenezy płodu poświęcił on nawet specjalny traktat *O kształtowaniu się płodów*⁴⁵, w którym na podstawie własnych obserwacji opisuje szczegółowo i rekonstruuje proces formowania się embrionu-płodu pod względem anatomicznym i fizjologicznym po trzydziestym drugim dniu od jego poczęcia. Począwszy bowiem od tego dnia, zauważył on w pozostawionym w macicy nasieniu proces wzrostu, odżywiania się i oddychania oraz ruchu i formowania się jego organów wewnętrznych (wątroby, serca i mózgu) w wymienionej kolejności. Czy ten embrion jest już od początku według niego istotą żywą (ζῶον)? Galen nie odpowiada na to jasno, pozostawiając jednak na to pewne pozytywne znaki. Tuż po poczęciu „życie” embrionu podobne jest do życia roślinnego. Potem po uformowaniu się wątroby i pojawieniu się śladów sercowego tętna embrion otrzymuje życie porównywalne do życia pewnych skorupiaków, funkcjonując już nie tylko jako roślina, ale jako zwierzę posiadające najprostsze formy życia (ślimaki, ostrygi) z pulsującym sercowym tętnem. Dopiero jednak z uformowaniem się mózgu następuje ukoronowanie działania systemu organów wewnętrznych i można mówić o płodzie w pełni „żywym”, to jest obdarzonym we wszystkie dane, które czynią go bytem ludzkim⁴⁶. W rozumieniu tym widać niewątpliwie duży wpływ myśli Arystotelesa, choć nie wyklucza się też wpływów innych wcześniejszych medyków i filozofów (m.in. pitagorejczyków przypisujących duże znaczenie i doskonałość liczbie siedem, prowadzącej m.in. do przekonania, że urodzony płód siedmiomiesięczny jest doskonalszy i żywotniejszy od płodu ośmio-

ści, odpowiadające przyszłym członkom. Te następnie, jakby powiedział Hippokrates, pączkują na podobieństwo gałęzi. I ostatni okres, kiedy już wszystkie członki się ukształtowały, a godny podziwu Hippokrates nie nazywa już tego «embrionem», ale dzieckiem – «paidion». Zaczyna się już ono poruszać i podskakiwać, jak istota żywa w pełni uformowana [...]. Wówczas to dla natury nadszedł czas, by dokładnie wykończyć formowanie organów i połączyć je w jedną całość”. Zob. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, s. 265-266; Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji*, s. 65-66.

⁴⁵ Por Galenus, *De foetuum formatione*, ed. Kühn IV, s. 652-702.

⁴⁶ Por. O. Longo, *L’embrione è un essere vivente?*, „Quaderni di Storia” 28/56 (2002) s. 123-124.

miesięcznego)⁴⁷. Te i inne przekonania Galena, ostatniego wielkiego lekarza grecko-rzymskiej starożytności, o prenatalnym rozwoju ludzkiego płodu zaciążyły zdecydowanie na późniejszych wiekach, tym bardziej, że po nim zaniechano na dłuższy czas empirycznych badań nad pierwszymi stadiami życia prenatalnego człowieka.

3. Osobliwy traktat o ludzkim płodzie żywym od swego poczęcia

Celowo przypomnieliśmy najpierw stosunkowo obszernie przedchrześcijańskie grecko-rzymskie poglądy ważniejszych filozofów przyrody i medyków na temat żywotności embrionu-płodu ludzkiego przed jego narodzeniem, bo właśnie ich wypowiedzi tworzyły i wpływały na poglądy współczesnego im społeczeństwa, by na ich tle lepiej zrozumieć i przybliżyć osobliwość i treść tłumaczonego niżej traktatu. Z przytoczonych zaś wyżej wypowiedzi widać, że ogół starożytnych badaczy interesujących się stanem prenatalnym człowieka przyjmował (z wyjątkiem samego Hipokratesa i nielicznych jego uczniów uważających płód za istotę żywą, której poza nielicznymi wyjątkami nie wolno zabijać), że płód-embrion w łonie matki albo nie jest istotą żywą, ożywającą (jak uczyli wpływowi stoicy) dopiero po swym urodzeniu, albo też jest istotą ożywającą z pełnią człowieczeństwa dopiero pod koniec swego embrionalnego rozwoju, po uzyskaniu duszy rozumnej (wcześniej vegetatywnej i zmysłowej). Na tym tle zdziwienie, a nawet zaskoczenie, budzi pojawienie się jeszcze przed rozwiniętym i wpływowym chrześcijaństwem (które uczyło od początku, że płód w łonie matki od poczęcia jest człowiekiem)⁴⁸ traktatu głoszącego wprost, że płód w łonie matki jest istotą żywą.

Traktat ten, w formie wygłaszanej, poprawnie retorycznie zbudowanej, mowy rozpatruje następujący problem: czy to, co znajduje się w łonie, jest istotą żywą (Εἰ ζῶν τὸ κατὰ γαστρός)? Tak zazwyczaj tytułowano

⁴⁷ Por. Galenus, *De septimestri partu*, ed. H. Schöne, *Galeno's Schrift über die Siebenmonatskinder*, „Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin” 4 (1933) s. 127-130; Ps-Hippocrates, *De septimestri partu*, ed. E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, t. 7, s. 436-452; Ps-Hippocrates, *De octimestri partu*, ed. E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, t. 7, s. 452-460; A.E. Hanson, *The eight month's child and the etiquette of birth*, „Bulletin of the History of Medicine” 61 (1987) s. 589-602.

⁴⁸ Por. m.in. E. Staniek, *Stosunek starożytnych chrześcijan do dziecka przed jego narodzeniem*, RBL 44 (1991) s. 47-53; M. Starowieyski, *Aborcja w opinii wczesnochrześcijańskich pisarzy*, „Studia Paradyskie” 3 (1993) s. 107-128.

ny przypisywany był długo mylnie lekarzowi Galenowi z Pergamonu, bo jego najstarszy tekst grecki znajduje się wśród rękopiśmiennych kodeksów pism lekarza i z nimi przeważnie do dziś jest wydawany⁴⁹, choć nie zawsze podręczniki omawiające piśmienniczą twórczość Galena go wymieniają⁵⁰. Liczne jednak galenowskie myśli na temat rozwoju embrionalnego człowieka, jak i jego słownictwo, nie zgadzają się w wielu wypadkach, jak zauważymy później, z treścią i językiem prezentowanego niżej traktatu. Nie znamy zatem ani autora, ani czasu powstania tego traktatu, choć filologowie i badacze tego problemu przyjmują, że jego autor, prawdopodobnie medyk, mógł go napisać w III wieku po Chrystusie, za czym przemawiałaby także świeża, dodająca powagi i autorytetu niedawno zmarłego Galena pamięć i aktualność dyskutowanej wówczas problematyki⁵¹. Nie był on jednak najprawdopodobniej chrześcijaninem, bo w dowodzeniu za tezę mowy, że embrion-płód w łonie matki jest istotą żywą, autor odwołuje się do postaci mitologii greckiej i do demiurga twórcy świata, a nie do cytatów czy nawet myśli z Biblii, która stanowiła zawsze podstawę i źródło wszelkiej autorytatywnej argumentacji chrześcijańskiej. Mogła to też być jakaś zachowana ćwiczeniowa, retorycznie poprawna diatryba sofistyczna bez specjalnej oryginalności, jak wcześniej na podobny temat wspomniana przez retora Theona z Aleksandrii pod koniec I wieku przypisywana Lizjaszowi (445-378) mowa *O aborcji* (Περὶ τῆς ἀμβλώσεως), „w której roztrząsa kwestię, czy płód w łonie matki jest już człowiekiem i czy kobietom jest dozwolona aborcja”⁵². Tłumaczona mowa jest jednak dla nas waż-

⁴⁹ Por. jego wydanie: *Claudii Galeni opera omnia*, ed. C.G. Kühn, t. 9, Leipzig 1830, s. 158-181.

⁵⁰ Wspomina go m.in. literatura niemiecka: W. von Christs – W. Schmid – O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, t. II/2, München 1924, s. 920, przyp. 775: „Offenkundliche Fälschungen auf Galenos’ Namen [...] sind unter anderen die in griechischer Sprache erhaltenen Schriften: *Ei ζῶον τὸ κατὰ γαστρός*”; F.J. Dölger, *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike*, ACh 4 (1933) s. 10: „[...] offenkundige Fälschung auf den Namen Galenos gekennzeichnet Schrift *Ei ζῶον τὸ κατὰ γαστρός*”; J.H. Waszink, *Abtreibung*, RACH I 56: PsGalen; J. Kollesch-Nickel, *Bibliographie Galeniana (1900-1993)*, ANRW II 37, 2, Berlin 1994, s. 1385. O tym piśmie milczą podręczniki polskie, m.in. T. Sinko, *Literatura grecka*, t. III/1, Kraków 1951, s. 151-154 (Galen); T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, II, Warszawa 1959, s. 362-364; K. Korus *Galen z Pergamonu (129-216)*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, II, Lublin 2005, s. 895-905.

⁵¹ Por. R. Crahay, *Les moralists anciens et l’avortement*, „Antiquité Classique” 10 (1941) s. 9-23 (zwł. s. 11).

⁵² Por. Theon, *Progymnasmata* 2, 14, tł. H. Podbielski, w: *Progymnasmata. Greckie ćwiczenia retoryczne*, Lublin 2013, s. 54(69). Zob. *Onomastikon Polluksa* z lat 166-176, oraz *Lexicon decem oratorum* Harpokrationa (II wiek) pod słowem: ἀμβλωσις.

na głównie z dwóch racji: ze względu na odosobnioną i odważną w świecie niechrześcijańskim tezę o życiu ludzkiego płodu od samego poczęcia w łonie matki (wbrew panującej wówczas powszechnie w Rzymie stoickiej opinii) oraz ze względu na to, że jest ona chyba pierwszym i jedynym starożytnym dokumentem źródłowym (na który często powołują się badacze) informującym, że w Grecji już Likurg i Solon wydali prawa karzące dopuszczających się aborcji. Jeżeli chodzi o jej filozoficzny charakter, to według jednych jest ona „mocno z platońską i stoicką myślą dopracowanym popisem”⁵³, choć według drugih, ze względu na jej dominującą treść, przeważa w niej zdecydowanie pokrewieństwo z myślą platońską i arystotelesowską⁵⁴. Z wcześniejszych medyków najbliższy autorowi traktatu jest ojciec medycyny Hipokrates, którego kilkakrotnie imiennie cytuję, nie tylko zapewne dla nadania swej argumentacji większego autorytetu i siły, ale i dla bliskości z jego postawą przyjmującą żywy w łonie matki płód i zabraniającą jego zabijania przed narodzeniem. Podobnie jak on używał też zamiennie terminów „embrion” (ἐμβρυον), „płód” (βρέφος) i „dziecko” (παῖς), bez przypisywania im, jak to czynili późniejsi medycy (m.in. Soranos i Galen) określonego dokładnie stadium rozwoju i zapewne dlatego, że wszystkie te nazwy odnosił do tej samej żywej od poczęcia istoty.

Traktat swój nasz autor rozpoczyna od zachęty do zgody i unikania wszelkich sporów odnośnie do życia i rozwoju płodu, bo jest to zagadnienie trudne do ogarnięcia i nierozstrzygnięte, oraz do przyjęcia tego, co już na ten temat przez innych zostało powiedziane. Człowiek bowiem według niego jest w łonie matki mikrokosmosem, częścią makrokosmosu, który również wyłonił się z tajemniczych mroków, rozwinął z nasienia posiadającego moc i racje wszystkiego oraz przenikającego wszystko i kierującego wszystkim pierwotnego ducha nazywanego „duszą”. Jest on pierwszą, kompletną i doskonałą, oddychająca i poruszająca się harmonijnie, obdarzoną rozumem istotą żywą, czyli „ożywioną substancją zmysłową wszystkich rzeczy”. Podobnie i to, co z nasienia rozwija się w łonie, mające swój prawzór w makrokosmosie, jest istotą żywą. Nasienie bowiem, choć jest małe, ma w sobie wielką potencjalność, zarówno w postaci „principiów” zapowiadających przyszłą istotę, jak i „witalnej esencji”. Męskie nasienie wprowadzone do macicy kobiety winno się uważać już za istotę żywą (ζῶον), choć tylko w potencji, a jeszcze nie w akcji, jak uczył Arystoteles. W akcji bowiem zapłodnienia dokonuje się również według niego inseminacja duszy (ψυχή) w tworzącym się embrionie. Z założenia zaś, że wszechświat był i jest istotą żywą, wyprowadza [2] nasz autor na-

⁵³ Por. W. von Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*, s. 920, przyp. 775: „eine stark mit platonischen und stoischen Gedanken arbeitende Epideixis”.

⁵⁴ Por. Crahay, *Les moralists anciens et l'avortement*, s. 11, przyp. 4.

stępnie wniosek, że i człowiek w łonie matki jako drugi po nim w kolejności podobnie przejawia objawy i charakter istoty żywej, co potwierdza cytowanym imiennie Hipokratesem wyprowadzającym jej życie z całości i kompletności oraz przyjmującym, że nasienie, z którego ona się wywodzi, pochodzi właśnie „z całej istoty ludzkiej i posiada potencjalną moc tej całości. [...] Wprowadzone do łona, ma tę samą moc, co natura istoty żywej” [2].

Potem autor stara się przypomnieć, ile i jakiego rodzaju funkcje wypełnia znajdująca się w łonie matki istota żywa [3]. Ponieważ składa się ona z duszy (która odżywia się powietrzem) i z ciała-natury (które żywi się materialnym pokarmem), wymienia jej dwie zasadnicze formy, powołując się znów imiennie na Hipokratesa: że oddycha ona od początku ustami i nosem, a przetworzony pokarm czerpie nie tylko przez usta i pępowinę, ale i przez ssanie znajdujących się na ściankach macicy małych brodawek-sutek, ekskrementy zaś i zbędne resztki żywności, zmieszane z płynami ustrojowymi, wydała przez odbytnicę (μῆκόνιον) i moczownik (οὐράχος).

W dalszej części mowy [4] wyjaśnia, że płód w łonie, będąc dziełem natury, obdarzony jest obok budzących się powoli zmysłów także duszą i intelektem: duszę, której siedzibą jest rozwijający się w głowie mózg, zasiewa w momencie zapłodnienia wraz z nasieniem demiurg wszechrzeczy, aby powstające ciało miało od początku kierującą nim siłę, odpowiedzialną m.in. podczas jego snu za oddychanie i dostarczanie pokarmu. Ona to w przeciwieństwie do śmiertelnego ciała, będąc fragmentem duszy powszechnej i uczestnicząc w boskim świetle, jest pod każdym względem mocniejsza od natury i chociaż znajduje się w ciele, ma wiedzę niebiańskiego chóru, unosi się ponad ziemią, przenika powietrze, dotyka niebiańskich boskości, sięga najwyższych sfer i towarzyszy Panu Wszechrzeczy. Wie też, skąd pochodzi, i że we wszystkim obecny jest Ojciec Wszechrzeczy: „czyż więc nie byłoby niedorzecznością nie nazywać istotą żywą tego, co stanowi równocześnie duszę i ciało [...], gdy embriion uczestniczy zarówno w naturze [ciele] jak i w duszy oraz w działaniach ich obu” [4].

Po wykazaniu, że płód w łonie matki ma od początku zarówno ciało, jak i kierującą nim duszę oraz opisaniu działań ich obydwu dowodzących jego życia, autor traktatu podkreśla, że natura dokonuje tego wszystkiego nieświadomie i samodzielnie: „natura działa pouczona o wszystkim przez siebie samą, ucząc się od siebie samej” [5] i w ten sposób dla nas niewyrażalny prowadzi do ożywiania płodów, które później żyją, i tylko człowiek nierozumny, obserwując ten proces, może twierdzić, że to, co znajduje się w łonie, może nie być istotą żywą, skoro i ten, który wszystko uczynił, przewidział, że z człowieka może się urodzić tylko żywy człowiek, nawet jeśli nie w pełni doskonały lub ułomny, bo zależy to od jakości nasienia,

w którym był przewidziany. Apeluje zatem do rozsądku słuchaczy, że nikt, nawet nieznający praw boskich lekarz czy filozof, nie może odmawiać płodowi w łonie kobiety natury ludzkiej lub wykluczać go z niej, a jeśli tego nie wie, niech się zreflektuje i dowie od swoich przodków i rodziców, „że i on był kiedyś także płodem, ale został wtedy przez matkę w łonie w pełni uformowany” [5], otrzymując z nasienia swe istnienie, i „nie powinien mylnie interpretować natury, bo byłoby to pogwałceniem jej praw, skoro byty mające tę samą zasadę powstawania z ziemi i w niej chowane są istotami żywymi, a te odżywiające się i oddychające w łonie, nimi nie są”. [5]

Ostatni wreszcie argument za życiem płodu w łonie matki nasz autor wyprowadza z istnienia starożytnego prawa karzącego dopuszczających się aborcji: nie ustanawiano by bowiem takiego (i to królewskiego) prawa, gdyby nie było powszechnego przekonania, że płód również w łonie żyje i może być nawet spadkobiercą, a jego zniszczenie jest przestępstwem. Stanowienie praw jest według naszego autora sprawą boską: tak bowiem Ojciec Wszechrzeczy unormował wszystkie sprawy między bogami i we wszechświecie, a inni bogowie między narodami. Nie wiadomo, na jakiej podstawie i w oparciu o jakie źródła nasz autor przytoczył tu jako przykład (chyba jako jedyny z pisarzy starożytnych) greckich władców Likurga i Solona jako najstarszych prawodawców karzących zabijanie nienarodzonych oraz obowiązujące nadal rzymskie prawo dopuszczające ich do dziedziczenia jako spadkobierców. Dla wzmocnienia zaś tej argumentacji przytacza ponadto na zakończenie szereg groźnych wyroczni i przepowiedni dotyczących jeszcze nienarodzonych kilku znanych postaci z mitologii i historii greckiej, które po ich narodzeniu się sprawdziły, a nie lękano by się ich, gdyby nie wierzono, że już w łonie były istotami żywymi.

Patrząc na całość streszczonego traktatu, nietrudno zauważyć, że chyba najczęściej pojawiającą się w nim myślą jest uzasadnianie i wyprowadzane z różnorodnych argumentacji i sylogizmów fundamentalne zdanie, że płód w łonie jest istotą żywą. Autor swobodnie udowadnia swą tezę, przytaczając na jej poparcie ogólne argumenty, nie tylko naukowe, ale i z jurydyczno-praktycznej strony wyprowadzone. Nie wnoszą one jednak (oprócz wzmianki o greckim prawie karzącym aborcję) nic specjalnie nowego, bo są generalnie dobranymi myślami Platona, Arystotelesa (choć imiennie niewymienionego) lub perypatetyków, a nawet w pewnym stopniu i stoików, oraz niektórych teorii i poglądów prezentowanych i rozpowszechnianych już wcześniej w V-IV wieku (zwłaszcza w pismach hipokratyków), a także powtarzanych i podtrzymywanych przez filozofów i ginekologów początków naszej ery. Jednym z tych powodów, który neguje zdecydowanie pochodzenie tego traktatu od Galena, to kolejność rozwijania się podstawowych organów w ludzkim embrionie: Galen uważał, jak zaznaczy-

liśmy, że w powstającym embrionie najpierw rozwija się wątroba, potem serce, a dopiero na końcu mózg jako ostatni element naczyniowego aparatu przygotowującego go do samodzielnego życia po narodzeniu, autor naszej mowy natomiast na początku tego rozwojowego procesu stawiał (jak widzieliśmy) mózg jako siedzibę kierującej powstającego ciała duszy. To pierwszeństwo mózgu, postawione na początku procesu formowania się płodu, jest przez autora potwierdzone sylogistyczną drogą dedukcji wynikającej z założenia, że dusza ($\psi\upsilon\chi\eta$), a z duszą także rozum ($\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$), są zasiewane w embrionie już w momencie poczęcia, w porządku więc sukcesji również mózg i nerwy winny się w nim formować od samego poczęcia⁵⁵.

Na zakończenie warto przynajmniej ogólnie spojrzeć, jak teza naszego autora o życiu embrionu-płodu od poczęcia i jej uzasadnienie wygląda na tle przypomnianej wyżej skrótowo opinii i wiedzy o życiu ludzkiego płodu w łonie matki. Pytał o to podobnie Arystoteles (czy sperma posiada duszę – $\psi\upsilon\chi\eta$, *anima*, *vita*) i odpowiadał pozytywnie, że posiada, ale jest ona w nim tylko „w potencji”⁵⁶. Nie mówił tu jednak o duszy ogólnej, ale specyficznie o „duszy wegetatywnej”, która kieruje karmieniem i wzrastaniem tworzącego się embrionu, która jest samym tylko wirtualnym principium w niższej swej postaci. Zarówno sperma, jak i embrion posiadają tego rodzaju duszę jako principium witalne, bo w przeciwnym razie byłyby czymś „nieżywym” i „nieożywającym”. Podejmujący to założenie Galen, przyjmujący, jak widzieliśmy, cztery stadia rozwoju płodu, dopuszczał również, że rozwijający się embrion posiada początkowo tylko „duszę wegetatywną” zapewniającą mu tylko możliwość wzrastania, podobnie jak w roślinach. W tym stadium embriony prowadzą tylko życie wegetatywne na równi z roślinami, co było typową nauką stoików, potwierdzoną przez Galena. Postępując w rozwoju, embrion osiąga z czasem także „duszę sensorywną” ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\iota\kappa\eta\ \psi\upsilon\chi\eta$) zapewniającą mu czucie i ruchliwość, co według Arystotelesa odróżnia „zwierzę” ($\zeta\omicron\upsilon\nu$, *animal*, „istota żywa”) od rośliny, czyli przesuwą się od rośliny do „istoty żywej”. Po uzyskaniu jednak „duszy zmysłowej” i staniu się „istotą żywą” ($\zeta\omicron\upsilon\nu$, *animal*) w pełnym tego słowa znaczeniu nie można jeszcze mówić, że embrion stał się już przez to „bytem ludzkim” – człowiekiem, jak to zresztą zauważa Arystoteles: „Nie staje się w tej samej chwili istotą żywą i człowiekiem”. W rozwojowym procesie ludzkiego płodu pozostaje jeszcze ostatni etap prowadzący od „istoty żywej” – zwierzęcia ($\zeta\omicron\upsilon\nu$, *animal*) do człowieka ($\alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$). Osiągnięcie tej formy pełnej i doskonałej ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$), a więc substancjalnej jakości ludzkiej, jest w rozwoju płodu ostatnim odcin-

⁵⁵ Por. Longo, *L'embrione è un essere vivente?*, s. 125.

⁵⁶ Por. Arystoteles, *De generatione animalium* 736a 30nn; Longo, *L'embrione è un essere vivente?*, s. 127-128.

kiem drogi, by być nazwany „człowiekiem”, czyli bytem obdarzonym rozumem (νοῦς) i intelektem (λόγος). Samo bowiem osiągnięcie możliwości wzrastania, czucia i ruchliwości nie wystarcza jeszcze, by z embriona-płod u czynić byt ludzki: trzeba, by jeszcze dołączono intelekt – możliwość myślenia i rozumowania, a tu Arystoteles ma już trudność, by ustalić, kiedy, jak i gdzie płód to osiąga. By na to pytanie odpowiedzieć, zmuszony był już na postawienie czystych hipotez, wychodząc z założenia negatywnego: w samym embrionie nie ma i nie może samoistnie się rozwinąć νοῦς, nawet w możności. W embrionie νοῦς, element „boski”, wyższy od zwykłego poziomu biologicznego, nie może rozwinąć się według kolejności stopni wstępujących typu życie wegetatywne – życie zmysłowe, ale wymaga już ingerencji „z zewnątrz” (θύραθεν) w sposób bliżej nieokreślony. Autor nasz, jak zaznaczyliśmy, prawdopodobnie medyk, znający (przynajmniej generalnie) prenatalny rozwój człowieka, jak o tym świadczy jego rozpatrująca cały okres ciąży tłumaczona diatryba, w której nie rozróżnia dokładnie ani stadiów rozwoju płodu, ani odpowiadających im coraz doskonalszych dusz i używający w niej zamiennie i równoznacznie terminów „embrion”, „płód”, „dziecko”, przyjmuje ogólnie jedną zapewniającą płodowi życie i (najpierw w możności) duszę od poczęcia, czego świadectwem jest jego wzrastanie, odżywianie się i oddychanie, co daje mu podstawę do obrony postawionej w tytule tezy, że to, co znajduje się w łonie, jest istotą żywą, opowiadając się przez to najwyraźniej za przyjmowaną również wówczas przez niektóre kręgi medyczne animacją embrionu ludzkiego w momencie poczęcia. Zna on także nieźle wcześniejsze i współczesne sobie teorie niektórych filozofów (m.in. Demokryta, Platona, Arystotelesa, Porfirusza) o momencie i sposobie wejścia duszy do ciała, z którymi niekiedy polemizuje, zwłaszcza ze współczesnym sobie Porfiriuszem (232-305) przyjmującym, że dusza rozumna nie wywodzi się od rodziców ani nie jest dziedziczona, ale pochodzi z zewnątrz. Zbija jego argumentację, wyrażoną głównie w *Liście do Gaurosa o ożywieniu embrionu*⁵⁷, a odwołuje się raczej do racji empiryczno-medycznych. Już na początku swojej diatryby nasz autor porównuje, jak zaznaczyliśmy wyżej, ludzki embrion do mikrokosmosu będącego częścią żyjącego wszechświata – makrokosmosu, stawiając przy tym pytanie, czy może on być już również od początku uznany (w nawiązaniu do Platona)⁵⁸ za substancję posiadającą duszę zwierzęcą/zmysłową, na co odpowiada pozytywnie, twierdząc, że jeśliby embrion nie był od początku „istotą żywą” – „zwierzęciem”, to oznaczałoby to, że nigdy nie mógłby się nią stać⁵⁹, co potwierdza cytowanymi

⁵⁷ Por. Porphyrius, *Ad Gaurum quomodo animetur fetus* II 2, ed. A.J. Festugière, Porphyre, *A Gauros comment l'embrion reçoit âme*, Paris 1983.

⁵⁸ Por. Plato, *Timaeus* 30b – świat jak zwierzę obdarzony jest duszą i rozumem.

⁵⁹ Por. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji*, s. 139.

wypowiedziami Hipokratesa poświadczającymi, że embrion w łonie oddycha i pobiera pokarm, a więc musi być przynajmniej „istotą żywą” – „zwierzęciem”. Potem autor dalej pyta, czy ten embrion może być także człowiekiem posiadającym duszę rozumną, na co znów odpowiada pozytywnie w oparciu o swe obserwacje, że jego mózg (*nasciturusa*) rozwija się już bardzo wcześnie, co jest według niego dowodem, że istnieje w nim również dusza rozumna. Autor nasz dokonuje tu, jak zauważa charakteryzujący tę mowę A. Muszala, „pewnej «biologizacji» ludzkiej duszy (podobnie jak Galen), wiążąc ją z narządem podstawowym, jakim jest mózg z nerwami. Nie przeszkadza mu to jednak w wyrażaniu swojego przekonania o równoczesnej koegzystencji elementu cielesnego i duchowego w człowieku”⁶⁰. Cały ten wywód kończy autor diatryby osobistym manifestem moralnym stwierdzającym, że ci wszyscy medycy i filozofowie, którzy odmawiają płodowi w łonie życia i udziału w naturze ludzkiej, winni pamiętać, że i oni sami byli kiedyś takimi embrionami, uzyskując z nasienia swe życie i istnienie.

4. Wydania tekstu

Kühn C.G., *An animal sit it quod in utero est* (Εἰ ζῶον τὸ κατὰ γαστρός) w: *Claudi Galeni opera omnia*, t. 19, Lipsiae 1830, s. 158-181.

Wagner H., *Galenī qui fertur libellus* Εἰ ζῶον τὸ κατὰ γαστρός, Marburg 1914.

5. Przekłady nowożytne

Angielskie

Kapparis K., *Pseudo-Galen, Whether what is carried in the womb is a living being*, w: K. Kapparis, *Abortion in the Ancient World*, London 2002, s. 201-203.

Francuskie

Wagner H., *Si ce qui est dans le sein est un vivant*, Marburg 1911.

⁶⁰ Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji*, s. 140.

Włoskie

Colucci C.M., Galeno – *Se ciò che è nell'utero è un essere vivante*, Roma 1971.

6. Bibliografia

- Abramowiczówna Z., *Filozofia i medycyna u Galena*, w: *Wkład starożytności, średniowiecza i renesansu w rozwój nauk medycznych*, red. W. Wróblewski, Toruń 1983, s. 7-12.
- Bednarczyk A., *Galén: główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*, Warszawa 1995.
- Bielas L., *Dziecko przed urodzeniem w starożytnym świecie pogańskim*, RBL 44 (1991) s. 37-41.
- Biesaga T., *Antropologiczny status embrionu ludzkiego*, w: *Podstawy i zastosowania bietyki*, red. T. Biesaga, Kraków 2001, s. 101-112.
- Brisson R. – Congourdeau M. H., *L'embryon: formation et animation*, Paris 2008.
- Caspar Ph., *L'apport des Pères à la question contemporaine du statut du zygote*, w: *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps*, ed. V. Boudon-Millot – B. Pouderon, ThH 117, Paris 2005, s. 535-553.
- Caspar Ph., *Éléments pour une eschatologie du zygote*, „Revue Thomiste” 100/92 (1992) s. 460-481.
- Caspar Ph., *L'embryon au II siècle*, Paris 2002.
- Caspar Ph., *Penser l'embryon d'Hippocrate à nos jours. Recherche bioéthique*, Paris 1991.
- Caspar Ph., *La problématique de l'animation de l'embryon*, NRTh 113 (1991) s. 3-24, 239-255.
- Caspar Ph., *La saisie du zygote humain par l'esprit; Origine et postérité de l'ontogenèse aristotélicienne*, Paris 1987.
- Congourdeau M.H., *L'embryon est-il une personne?*, „Communio” 9/6 (1984) s. 103-116.
- Congourdeau M.H., *L'embryon et son âme dans les sources grecques*, Paris 2007.
- Congourdeau M.H., *L'enfant à naître*, Paris 2000.
- Crahay R., *Les moralists anciens et l'avortement*, „Antiquité Classique” 10 (1941) s. 9-23.
- Dölger F.J., *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike*, ACh 4 (1933) s. 1-61.
- Geschichte der Abtreibung von der Antike bis zur Gegenwart*, ed. R. Jütte, München 1993, s. 27-43 (Jütte, Hippokratisches Eid und antikes Recht).
- Gouriant J.B., *L'embryon végétatif et la formation de l'âme selon les stoiciens*, w: *L'embryon: formation et animation*, red. L. Brisson – M.H. Congourdeau, Paris 2008, s. 59-77.
- Gula J., *Hipokrates a przerywanie ciąży*, w: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J.W. Gałkowski – J. Gula, Rzym – Lublin 1991, s. 198-210.

- Gula J., *O przerywaniu ciąży w starożytności. Kilka uwag polemicznych*, „Ethos” 30-31 (1995) s. 247-253.
- Gula J., *Problem człowieczeństwa człowieka nienarodzonego*, w: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J.W. Gałkowski – J. Gula, Rzym – Lublin 1991, s. 146-159.
- Gula J., *Przysięga Hipokratesa*, w: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J.W. Gałkowski – J. Gula, Rzym – Lublin 1991, s. 193-198.
- Hanson A.E., *The eight month's child and the etiquette of birth*, „Bulletin of the History of Medicine” 61 (1987) s. 589-602.
- Hanson A.E. – Green M.H., *Soranus of Ephesus: methodicorum princeps*, ANRW II 37/2, Berlin 1994, s. 968-1075.
- Joly R., *Hippocrate. Medicine grecque*, Paris 1964.
- Jones D.A., *The soul of embryo. An enquiry into status of the human embryo in the Christian tradition*, London – New York 2004.
- Kalbfleisch K., *Die neuplatonische fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα*, Berlin 1895 (= Ad Gaurum quomodo animetur fetus).
- Kapparis K., *Abortion in the Ancient World*, London 2002.
- Katolo A., *Spór o moment animacji na przestrzeni wieków*, PP 4 (2003) s. 79-98.
- Kollesch J. – Nickel D., *Bibliographia Galeniana (1900-1993)*, ANRW II 37/2, Berlin 1994, s. 1351-1420.
- Kołosowski T., *Etyczno-antropologiczne aspekty aborcji w świetle literatury Grecji i Rzymu*, VoxP 57 (2012) s. 359-378.
- Korus K., *Galen z Pergamonu (129-216)*, w: *Literatura Grecji Starożytnej*, t. 2, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 895-905 (również polska bibliografia).
- L'embryon humain à travers histoire*, red. V. Dasen, Golion 2007.
- Lachs J., *Ginekologia Soranusa z Efezu. Przyczynki do historii ginekologii*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego” 28 (1901) s. 1-109 (wstęp + polski przekład).
- Lachs J., *Powstanie rodu ludzkiego i embriologia u starożytnych filozofów greckich od Talesa do Arystotelesa*, Kraków 1936.
- Lichtenthaeler Ch., *Der Eid des Hippokrates. Ursprung und Bedeutung*, Köln 1984.
- Longo O., *L'embrione è un essere vivente?*, „Quaderni di Storia” 28 (2002) s. 119-129.
- Longosz S., *Aborcja i porzucanie dzieci w starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne*, RT 51/10 (2004) s. 279-291.
- Longosz S., *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży, cz. 1: Okres przedchrześcijański*, VoxP 8-9 (1985) s. 231-273.
- Longosz S., *Prawo rzymskie o aborcji*, w: *Contra leges et bonos mores. Przestępstwa obyczajowe w starożytności greckiej i rzymskiej*, red. H. Kowalski – M. Kuryłowicz, Lublin 2005, s. 209-220.
- Longosz S., *Stosunek starożytnych filozofów greckich do życia poczętego (presokratycy, Platon, Arystoteles, stoicy)*, w: *W kręgu antycznych politei. Księga Jubileuszowa ofia-*

- rowana *Profesorowi Janowi Ilukowi*, red. W. Gajewski – I. Milewski, Gdańsk 2017, s. 214-244.
- Longosz S., *Muzoniusza Rufusa diatryba „Czy wszystkie urodzone dzieci mają być chowane”*, *VoxP* 69 (2018) s. 783-796.
- Machinek M., *Spór o status ludzkiego embrionu*, Olsztyn 2007.
- Manetti D. – Roselli A., *Galeno commentatore di Ippocrate*, ANRW II 37/2, Berlin 1994, s. 1529-1635.
- Miles S.H., *The Hippocratic Oath and ethics of medicine*, Oxford 2004.
- Monpin R.A., *L'avortement provoqué dans l'antiquité*, Paris 1918.
- Muszala A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009.
- Nardi E., *Procurato aborto nel mondo greco-romano*, Milano 1971.
- Needham J.H., *A history of embryology*, Cambridge 1959.
- Nickel D., *Stoa und Stoiker in Galens Schrift „De foetuum formatione”*, w: *Galén und das hellenistische Erbe*, red. J. Kollesch – D. Nickel, Stuttgart 1993, s. 79-86.
- Nickel D., *Untersuchungen zur Embryologie Galens*, Berlin 1989.
- Sala R., *Początki życia ludzkiego w komentarzach patrystycznych*, „*Polonia Sacra*” 17/1 (2013) s. 51-70.
- Simshäuser W., *Die Behandlung der Abtreibung in der antiken römischen Rechts – und Gesellschaftsordnung*, „*Forum Katholische Theologie*” 8 (1992) s. 174-186.
- Szejnach W., *Przysięga i przykazanie Hipokratesowe*, Warszawa 1931.
- Staniek E., *Stosunek starożytnych chrześcijan do dziecka przed jego narodzeniem według Ojców Kościoła*, *RBL* 44 (1991) s. 47-53.
- Starowieyski M., *Aborcja w oczach wczesnochrześcijańskich pisarzy*, „*Studia Paradyckie*” 3 (1993) s. 107-128.
- Szymik S., *Życie poczęte w świetle wypowiedzi biblijnych*, *AK* 126/2 (1996) s. 163-171.
- Turasiewicz R., *O „Przysiędze Hipokratesa” inaczej: pytania, zagadki, nieporozumienia*, „*Meander*” 48 (1993) s. 213-232.
- Turasiewicz R., *Pisma medyczne – Corpus Hippocraticum*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 491-504.
- Waldstein W., *War der Embryo D. 25, 4, 1, 1 rechtlich ein blosser Teil des Mutterleibs?*, „*Forum Katholische Theologie*” 22 (2006) s. 12-26.
- Waszink J.H., *Abtreibung*, *RACH* I 55-60.
- Waszink J.H., *Beseelung*, *RACH* II 176-184.
- Wojciechowski M., *Starożytne głosy przeciw aborcji*, „*Więź*” 45/12 (2003) s. 84-90.
- Wójtowicz H., *Hipokratesa przysięga lekarska*, *VoxP* 19 (1990) s. 893-898.

7. Przekład⁶¹

1. Czym dla badaczy natury i wszystkich filozofów aż po dzień dzisiejszy jest dociekanie natury wszechrzeczy, tym dla Asklepiadów⁶² i ich następców sporny pogląd na temat płodu (βρέφους) powstającego i kształtującego się w łonie. Podobnie bowiem jak ci, którzy zajmują się badaniem wszechrzeczy, nie ustalili wyraźnie, czy jest on istotą żywą (ζῷον) czy też nie, tak samo też i ci, którzy wiodą prym w sztuce lekarskiej, udzielają nieprecyzyjnej odpowiedzi w kwestii rozwijającego się dziecka (παιδίου). Ponieważ jest to zagadnienie niełatwe, trudne do ogarnięcia i niedostatecznie ustalone, trzeba zatem, abyśmy wspólnie posłuchali tego, co na ten temat zostało już powiedziane.

Skoro zatem i ja, który to przedstawiam, i wy, którzy to osądzacie, uczestniczymy według Sokratesa w naturze ludzkiej, winniśmy się zadowalać raczej tym, co dotąd powiedziano, niż wbrew stosowności tego poszukiwać. To bowiem, co przekracza sferę widzianej rzeczywistości, jest według Platona znane przede wszystkim samemu bogu, a także temu, który jest jego towarzyszem i „temu spośród ludzi, który jest jego przyjacielem”⁶³. Niech więc zapanuje [między nami] przyjaźń i życzliwość, niech nie będzie zazdrości czy też pychy ze strony tych, którzy się tego podejmują, w ten sposób bowiem my będziemy mogli wejść na te obszary z większą miłością, wy zaś na zawsze zdobędziecie względy wszystkich i niewzbudzającą zazdrości cnotę.

Skoro jednak mamy mówić na temat mikrokosmosu, to znaczy człowieka, zacznijmy od makrokosmosu, jako że stanowimy jego zapożyczenie i część. Kiedy już bowiem naszkicujemy sobie wstępnie jego naturę, jaśniejsza się także stanie budowa człowieka. Zanim więc spróbujemy tego drugiego, określmy najpierw, czym jest świat (κόσμος). Z większą zaś łatwością będzie można tę rzecz ustalić, jeśli określone zostanie ogólne pojęcie wszechświata. Przypomnijmy zatem, czym jest istota żywa (ζῷον) przed swoim powstaniem, aby poprzez wcześniejsze określenie postawionego zagadnienia ujawniły się cechy natury samego nasienia (σπέρματος) wszystkich rzeczy. Istotą żywą jest zatem ożywiona substancja zmysłowa (οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική) wszystkich rzeczy, które podpadają pod tę ka-

⁶¹ Przekładu dokonano z greckiego tekstu krytycznego opracowanego przez C.G. Kühna (*An animal sit quod in utero est?*, w: *Claudi Galeni Opera omnia*, t. 19, Leipzig 1830) z uwzględnieniem krytycznych uwag recenzenta W. Wagnera (*Galenī qui fertur libellus Ei ζῷον τὸ κατὰ γαστρὸς*, Marburg 1914, s. 1-18 (158-181)).

⁶² Asklepiadzi – lekarze, których patronem i praojcem ich sztuki miał być grecki bóg Asklepios.

⁶³ Por. Plato, *Timaeus* 53D6.

tegorię. Tak długo więc, jak nosi ona tę nazwę, w uproszczeniu zawiera w sobie to wszystko; kiedy zaś to, co tworzy gatunek, dołączy się do każdego, wtedy rodzaj dla odróżnienia dzieli się na gatunki. Zobaczymy więc, czy świat (κόσμος) jest istotą żywą i czy taki był od początku, a następnie, czy już wówczas miał naturę kompletną. Świat bowiem jest systemem złożonym z nieba i ziemi oraz natur pośrednich – wody i powietrza, mając przenikającego wszystkie te części kierującego i pierwotnego ducha (πνεῦμα), którego ród filozofów nazywa bądź to „duszą” (ψυχή) bądź „jednością” (μονάδα), bądź „atomem” (ἄτομον), bądź „ogniem” (πῦρ), lub też podobnego rodzaju nazwą „pierwszego ducha” (πνεῦμα πρῶτον). Istniały one wcześniej, nim przyjęły tę nazwę, lecz wówczas były pomieszane i zróżnicowane wobec siebie, nosząc, jak mówią niektórzy, wtedy nazwę „materii” (ὕλη), teraz zaś – „świata” (κόσμος), ze względu na to, że porusza się on harmonijnie i miarowo, jak gdyby w pewnym rytmie i porządku. Za nieruchomych bowiem i podobnych do kamieni uznałbym tych, którzy mówią, że cały ten wszechświat jest nieruchomy. Świat zaś jako kompletny jest złożony z części kompletnych, jako doskonały – z doskonałych i jako niezależny – z samowystarczalnych: był on i będzie poruszającą się istotą żywą (κινούμενον ζῶον). Wówczas [na początku], w stadium zarodkowym, posiadał moc mającą w sobie rację wszystkiego; wyodrębniony zaś, wychodząc z mroków, odsłonił przyrodzoną moc nasion, okazując się już to jako ziemia, już to jako woda; tam zaś, gdzie pojawił się jako ogień i powietrze, rozciągając się wszędzie na podobieństwo wzrastania dzięki naturze elementów i oświetlając wszechświat światłem z blaskiem Słońca i Księżyca, jak gdyby oczami, stał się przywódcą wszelkiego ruchu; zmieszał się z nim bowiem od momentu stworzenia i utrwalenia w pierwotnej naturze; ten świat był wówczas zarówno pierwszą istotą żyjącą (ζῶον [τε] γὰρ πρῶτον), oddychającą, obdarzoną rozumem, jak i teraz takim się jawi. Jakże więc ktoś odważy się zaprzeczyć, że był on ożywiony już wówczas, gdy pozostawał w stadium zarodkowym: ukazaliśmy go przecież kompletnym z kompletnych i doskonałym z doskonałych; jakże mogłby przejawiać tę kompletność, jeśli nie byłby kompletny?

Tak również nikt nie może zaprzeczyć, że to, co jest w łonie, jest istotą żywą (τὸ κατὰ γαστρὸς ζῶον), podobnie jak nie można powiedzieć, że rzemieślnik obrabiający spiż lub żelazo, albo wytwórca posągów, okrętów lub coś tego rodzaju, nie może pokazać któregoś ze swoich dzieł jako doskonałe czy kompletne wówczas, kiedy mu faktycznie czegoś brakuje: czy to posągowi ręki lub nogi, czy też mieczowi ostrza albo statkowi steru; doskonałe bowiem jest przeciwieństwo to, co nie jest czegoś pozbawione, a jest kompletne we wszystkich swych częściach, bo mu niczego nie brakuje. Podobnie i świat oraz to, co znajduje się w łonie (τὸ κατὰ γαστρὸς), nigdy

nie zyskałyby waloru doskonałości, gdyby nie otrzymały substancji samego wszechświata, gdy po raz pierwszy otrzymywały istnienie.

2. Skoro zaś powiedzieliśmy, że świat był istotą żywą i jest nią również teraz, to powiedzmy także to samo o człowieku, który jest po tym świecie w kolejności drugi. A jeśli przedtem stwierdziliśmy, że jest on istotą żywą (ζῷον), to wykażmy także z tychże racji, że również dziecko (παιδίον) znajdujące się w łonie przejawia charakter istoty żywej, ponieważ tak właśnie uczy Hipokrates⁶⁴ z rodu Asklepiadów, jak gdyby przepowiadając i wieszcząc z trójnoga delfickiego; jego pierwotną strukturę i pewnego rodzaju żywotność wyprowadza on z całości, świadomy tego, że będzie się ono mogło samo w sobie okazać kompletne tylko wówczas, gdy jako istota żywa zrodzi się z kompletnych [elementów].

„Nasienie, powiada [Hipokrates], pochodzi z całego ciała, ze zdrowego zdrowe, z chorego zaś chore”⁶⁵. Mówi zatem, że pochodzi ono z każdej jego części i jako kompletne powstające z całego [ciała]. I do tego stopnia jest on daleki od twierdzenia, że płód nie jest istotą żywą, że odpiera nawet potencjalne zarzuty kogoś, kto oponowałby przeciwko jego zdaniu, twierdząc, że [płody], które są uszkodzone, nie są kompletne. Chcąc zaś [przekonać], że nie ma wątpliwości co do tego, czy [płód] jest istotą żywą, dodaje: „tym, które są zdrowe, nasienie daje początek wszystkiego, co doskonałe dla zdrowia, te zaś, które są czegoś pozbawione, będą tylko gorsze od tego, które braków nie wykazywało”⁶⁶. W jaki bowiem sposób, jeśli nie byłoby samowystarczalne z natury, mogłoby się ono stać zdrowym w czasie rozwijania się? Jako takie, choć jeszcze niezrodzone, jest potencjalnie zdrowe i dlatego decyduje się na narodziny. Spośród tych zaś, które jasno takimi nie są, jedne tak zostały zrodzone, inne zaś w możliwości, jak to się również zdarza przy neutralnym nasieniu; to zaś inne nasienie można zaistnieć jako istota żywa, gdy znajdzie się w akcji, staje się nią wówczas, gdy

⁶⁴ Hipokrates z Kos (ok. 460-367), najwybitniejszy lekarz starożytności, uważany za ojca medycyny, autor wielu pism medycznych lub później mu przypisanych. Zob. R. Turasiewicz, *Hipokrates i Corpus Hippocraticum*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 491-504. Był autorem broniącej życia, składanej po dzień dzisiejszy przez rozpoczynających swój zawód lekarzy przysięgi. Jej tekst grecki i przekład: J. Gula, *Przysięga Hipokratesa*, w: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J.W. Gałkowski – J. Gula, Rzym – Lublin 1991, s. 193-197; H. Wójtowicz, *Hipokratesa przysięga lekarska*, *VoxP* 19 (1990) s. 893-898.

⁶⁵ Hippocrates, *De arte, aquis et locis* 14, 14 ed. E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, t. 1-9, Paris 1839-1854; Hippocrates, *De generatione* 3, ed. R. Joly, Paris 1970. Chodzi tu o nasienie męskie, bo żeńskie wytwarzane jest według niego tylko przez łono kobiety.

⁶⁶ Hippocrates, *De generatione* 3.

udziela się człowiekowi. Inne zaś ani nie istnieją, ani nie mogą powstać, ani nie mają rozumu, jako że z natury nie są bytem ani się nim nie rodzą, ani też nie przyjmują charakteru bytu już zrodzonego, ani tego, który dopiero się narodzi. Słusznie zatem według Hipokratesa to, co jest w łonie, można nazwać istotą żywą (ζῷον ἂν τὸ κατὰ γαστρὸς λέγοιτο), ponieważ powstało dzięki nasieniu z całej istoty ludzkiej i uzyskuje potencjalną moc tej całości. Nie tylko bowiem dowodzi on, że pochodzi ono z całości i że jest istotą żywą, lecz także wykazuje, że również pod względem ilościowym zawiera w sobie pierwsze zasady całości (τοῦ παντὸς ἀρχὰς ἔχει) oraz tę samą potencjalną moc, co te, od których się wywodzi. Mówi bowiem: „bliźnięta powstają z jednego spółkowania, łona zaś mają [liczne] pofałdowane zakątki”⁶⁷. Można z tego jasno wywnioskować, że wprowadzone do łona nasienie ma tę samą moc, co natura żywej istoty; chociaż bowiem jest ono małe pod względem wielkości, staje się wielkie mocą i ujawnia, że pierwszą jego przyczyną była substancja żywotna. I podobnie jak nikt nie powie, że ogień, który jest zawarty w pirytach (πυρίταις) lub żywicy, nie jest ogniem, ponieważ nie parzy (staje się nim bowiem dopiero w akcie, gdy dosięgnie czegoś z materii i pochodzącego z zewnątrz tchnienia całego wszechświata), tak też nie mówiłby prawdy ktoś, kto by twierdził, że nasienie składane w kobietach nie jest istotą żywą (ζῷον), bo choć potencjalnie już nią jest, to w akcie staje się nią dopiero wówczas, kiedy wychodząc z łona, połączy się z tym, co dostarczyło mu pierwszej zasady istnienia. Skoro bowiem jest częścią i oderwanym fragmentem wielkiej istoty żywej (τοῦ μεγάλου ζῴου), czyli kosmosu, pozostając i skrywając się w ukryciu, zachowuje złożony charakter. Kiedy zaś zostanie oddzielone i wyrwane z głębi tego, co jest jak gdyby chaosem, wita dla siebie odpowiednią i podobną naturę poprzez aktywne działania: zaczyna się bowiem samodzielnie poruszać, a naśladując naturę Słońca i Księżyca, wyteża nieustannie niosące światło oczy i nastawia poruszający się umysł na to, co wykazuje doń podobieństwo.

3. Skoro więc na podstawie tego, co zostało powiedziane, wnioskuje się, że niektórzy zgół niesłusznie zaprzeczają, iż to, co jest w łonie, jest istotą żywą, to teraz wykażę, jak wielu i jakiego rodzaju funkcji ona dokonuje. Ponieważ zaś składa się ona z duszy i natury [ciała], potrzebuje zarówno pożywienia, jak i powietrza (dusza bowiem odżywia się powietrzem, natura zaś – wilgotnymi i suchymi pokarmami), a okazuje się, że to, co znajduje się w łonie, posługuje się wszystkimi tymi zasadami, które odnoszą się do poruszania się duszy i wzrastania natury. Połyka bowiem i – jak się wydaje Hipokratesowi – oddycha najpierw ustami i nosem;

⁶⁷ Hippocrates, *De semine, de natura pueri, de morbis* 31, 1, 14, ed. E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, t. 7.

niektórzy z Asklepiadów dodają ponadto, że ssie ono sutki (ἐν τῇ μήτρᾳ κοτυληδόνας), które znajdują się w łonie, oraz trawi, ponieważ z konieczności w ślad za spożyciem następuje także trawienie pokarmu, mimo iż przyjmuje pożywienie już w dużym stopniu przetworzone przez matkę; to zaś nie może być przyswojone, dopóki nie ma upodobnionej przyjmującej je natury, zanim z konieczności pokarm dostarczany karmionemu nie zostanie upodobniony do natury ukształtowanego dziecka; wówczas dopiero będzie mogło przyjmować i udzielać dzieła natury (εἰ μὴ ἐξ ἀνάγκης τῷ τρεφομένῳ τὸ τρέφον τὴν ὁμοίωσιν ἐργάζοιτο, καὶ τότε τὰ ἔργα τῆς τοῦ παιδὸς φύσεως παρασχούσης), będzie zdolne do rozróżniania i oddzielania tego, co obce. Dlatego też żółcie i wszystkie płyny stają się [rodzajem] zróżnicowanego pokarmu.

Nie sądzicie, że materiał odżywczy dostarczany jest embrionom do spożywania tylko przez pępowinę do przedsionków wątroby, przez te drogi bowiem również jest karmiony, zwłaszcza przez te doskonalsze, a przynoszony przez nie [pokarm] wykorzystywany jest jako pożywienie. Nie sądz jednak, że kiedy Hipokrates mówi, iż „pierwszy pokarm wprowadzany jest poprzez pępowinę brzuszna”⁶⁸, to nie wie, że jest on odżywiany także przez usta; mówił bowiem, jak to wcześniej powiedziano, także i o tej drodze. Świadectwem zaś tego, że i w łonie przyjmuje pożywienie poprzez usta, jest gwałtowne pragnienie [ssania] piersi zaraz po swych narodzinach: nie dążyłoby do niej tak szybko, jeśli by przedtem nie przyzwyczaiałoby się do tej drogi. Przekształca zaś płynny pokarm w wyziewy i tchnienia, z łatwością rozdziela go poszczególnym częściom oraz zmienia to, co pochodzi z nasienia, w płyny ustrojowe, to zaś, co z płynów, w ciało, żyły, nerwy, arterie, kości, wnętrzości i członki. To, co jest nieliczne, staje się liczne, co jest małe, staje się wielkie, a zdolność rozwoju poszerza je aż do właściwych mu granic wzrostu i wyznacza jego ramy.

⁶⁸ Hippocrates, *De alimento* 30, 3, ed. E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, t. 9. Na temat sposobu żywienia się płodu w łonie matki, od czego zależy oczywiście jego wzrost i dojrzwienie do narodzin, już w starożytności były różne poglądy, jak o tym świadczy Pseudo-Plutarch, przytaczając wypowiedzi trzech filozofów przyrody i medyków: *Jak żywią się płody* (Πῶς τρέφεται τὰ ἔμβρυα), Demokryta (ok. 460-370) i Epikura (341-270), stoików oraz Pitagorasa i medyka Alkmeona z Krotonu (V wiek przed Chrystusem). „Demokryt i Epikur – że płód w łonie matki karmi się ustami; zaledwie się narodzi, kieruje swe usta do piersi [matki]; także bowiem w łonie są brodawki, którymi się karmi. Stoicy – że przez łożysko i pępowinę: ta bowiem przez położne zaraz po urodzeniu jest zawiązywana, a usta niemowlęciu otwierane, aby szukało innego pokarmu. Alkmeon – że karmiony jest przez całe ciało, które jak gąbka wchłania to, co jest zdatne do jedzenia”. Pseudo-Plutarchus, *De placitis philosophorum* V 16, 907DE, tł. S. Longosz.

4. Mówiąc o tym, co znajduje się w łonie, ukazaliśmy wystarczająco, że są to dzieła natury. W następnej zaś kolejności postaram się wykazać, że wyposażone są one także w duszę i intelekt. Skoro bowiem natura wykształciła w istotach żywych zmysły w celu przekazywania zdolności psychicznych, a mianowicie widzenia poprzez oczy, słyszenia poprzez uszy, smaku i węchu poprzez język i nos, dotyku poprzez ręce z resztą ciała, jasne jest, że żadna ta dziedzina nie pozostanie niewykorzystana. Nawet gdy płód jest [jeszcze] w łonie (κατὰ γαστρὸς ὄντος τοῦ βρέφους), wspomniane dziedziny będą zawierały substancję duszy oraz samo jej siedlisko – mózg, także od początku uformowany i ulokowany wewnątrz głowy. Jasne jest zatem, że wraz z wytryskiem nasienia w łono [kobiety] demiurg wszystkich rzeczy⁶⁹ zasiewa duszę, aby ciało miało kierującą nim siłę. Wiemy bowiem, że rzemieślnicy tworzą niekiedy pomocnicze narzędzia do wykonania swych określonych zadań, jak na przykład stępkę, którą budowniczy okrętu konstruuje dla podwodnej części statku jako osłonę przed gwałtownością fal i bezpieczną ochronę przed podwodnymi skałami, a wytwórca trąbek drąży spiż w formie długich piszczałek dla gromadzenia w nich powietrza; podobnie muzyk naciąga struny dla uzyskania harmonii dźwięków, lekarz przygotowuje środki lecznicze dla obrony przed chorobami, a wódz uczy ustawione przed bitwą szyki, jak zatrzymać wroga. Jak zatem ci, którzy takie rzeczy czynią, wykonują je z jakiegoś powodu, tak i natura tworzy sobie poszczególne znajdujące się w nas [organy] jako narzędzia dla pewnych rzeczy w przyszłości. Tak również mózg, będący siedzibą duszy i od początku wzrastający wraz z duchem, ujawnia, że dusza powstaje w tym samym czasie co ciało. Chociaż bowiem oko jeszcze nie widzi, język nie rozpoznaje smaku, nos nie wącha, ucho nie przyjmuje dźwięków, zmysł dotyku nie odczuwa zimna, ciepła, suchości lub wilgoci, twardości lub mięk-

⁶⁹ „Demiurg wszechrzeczy” (ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς), którego autor naszego traktatu nazywa niżej „Panem wszechrzeczy” (τῷ τῶν ὅλων δεσπότῃ) lub „Ojcem wszechrzeczy” (ὁ τῶν πάντων πατήρ), to według Platona (*Timajos* 28C; *Sofista* 265C; *Państwo* 530A) boski twórca i budowniczy kosmosu, jego ładu, organizacji i racjonalności, to boski Rozum [...], który organizuje i porządkuje pierwotny chaos we wszechświecie, najwyższy z bogów i najdoskonalsza z przyczyn sprawczych, nie będący jednak Bytem Najwyższym ani osobowym judaistycznym lub chrześcijańskim Bogiem, stwarzającym świat z niczego, bo nie tworzy ani materiału świata ani jego planu (idei), ale stwarza najpierw innych bogów, a potem duszę świata, której domaga się kosmos jako swej zasady ruchu, oraz nieśmiertelne części duszy ludzkiej; za jego sprawą świat staje się żywym organizmem. Na przełomie naszej ery powszechnie uważany w niechrześcijańskich filozoficzno-religijnych poglądach za nadziemską Istotę lub personifikację Rozumu kierującą światem. Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 313-317; W. Dłubacz, *Demiurg*, PEF II, Lublin 2001, s. 471-472.

kości, bo znajdują się one z założenia w uspieniu, ale wkrótce potem, kiedy płód już ukształtowany się narodzi (τεχθέντος τοῦ βρέφους ἐργάζεσθαι), mogą działać – ośmieliłbym się nazwać to wyciszenie (ἡσυχίαν) aktem (ἐνέργειαν) – to bowiem dziecko będące jeszcze w łonie (ἐν μήτρᾳ ὄντος τοῦ παιδίου), mające powieki zamknięte, nos zatkany, a uszy niesłyszące, jest dziełem duszy wydającej rozkazy.

Nikt zaś nie może zaprzeczyć, że u tych, które są jeszcze noszone w łonie (ἐπὶ τῶν κυουμένων), język odczuwa smak i sprawdza jakość [pokarmu], co jasno wynika z pewnych doświadczeń. Wiemy również, że dzieci w łonach (ἐν ταῖς μήτραις παιδία) często umierają z powodu odrzucenia pokarmu złej jakości spożywanego ustami, odwracając się od niego i odpychając go, sama bowiem natura, obdarzona językiem ze zdolnością smakowania, zatroszczyła się o utrzymanie dziecka przy życiu (πρὸς τὴν τοῦ παιδίου διαμονήν). Oddychanie, które ujawnia się także u embrionów (jak powiedzieliśmy nieco wcześniej, oddychają ustami), jest dziełem duszy. Jasno z tego widać, że dusza zawarta jest w nasieniu razem z naturą [ciałem]. Większość jednak lekarzy owo oddychanie uznała za czynność duszy (ψυχικὸν γὰρ ἐνέργημα), a nie natury (φυσικὸν). Byłoby bowiem rzeczą niepoważną uznawać, że nie jest ono dziełem duszy, skoro przyjmuje się, że śpiący oddycha w sposób niezależny od swojej woli, chociaż samo oddychanie jest czynnością wolitywną. I tak jak wówczas, kiedy istota żywa nie śpi i czuwa, dusza jest podstawą wszelkich jej działań (widzi, słyszy i spełnia czynności właściwe pozostałym zmysłom, porusza się, a tych czynności dokonuje przez zmysły i odpowiednie narządy, prowadząc i rozprzestrzeniając całą swą działalność), tak w nocy ogranicza się i ścieśnia na jednym nienawiedzana przez obrazy ani niestraszona odgłosami, nieodstręczana doznaniem smakowymi, ani nieodpychana zapachami, nieoszołamiana dotykami, nieutrudzona biegami, spacerami czy innymi ćwiczeniami, będąc skupiona tylko na sobie, dokonując jedynie czynności oddychania.

A może uważamy, że natura czyni to, co dla niej korzystne z własnej woli, nie zaś pod wpływem tego, że nauczyła się czynić to, co konieczne, dusza zaś, mając udział w sferze bardziej boskiej, nie idzie za tymi samymi czynnościami? Co więcej natura [ciało] jest śmiertelna, ziemską i pozbawioną zdolności rozumowania, nie ma bowiem intelektu, zna tylko śmiertelny bieg spraw i przyjmuje porządek zniszczalny, dusza zaś, będąc fragmentem duszy powszechnej⁷⁰, posiada wiedzę niebiańskiego chóru, a krocząc zawsze drogą prowadzącą do czegoś podobnego, wznosi

⁷⁰ O przyjmowanej w starożytności (zwłaszcza w pitagoreizmie, platonizmie i stoicyzmie) „duszy powszechnej” lub „duszy świata”, zob. J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux stoiciens*, Paris 1939; T. Gregory, *Anima mundi*, Firenze 1955; G. Reale,

się ponad ziemię, odwraca się od właściwej wodzie zwodniczości, przenika powietrze, staje się wyższa od ognia, dotyka niebiańskiej boskości, baczy często na miejsca nad niebem, towarzyszy Panu Wszechrzeczy (τῷ τῶν ὅλων δεσπότη) i sięga wyższych sfer. Często zatem spotyka to, z czym ma wspólne pochodzenie i chociaż znajduje się w ciele, wie, skąd pochodzi i że we wszystkim jest obecny Ojciec Wszechrzeczy (ὁ τῶν πάντων πατήρ), korzystając z tych oczu, w których On ją umieścił. Niech zatem nie mówią, że kiedy ciało jest we śnie, oddychanie odbywa się bez wiedzy duszy. Dusza bowiem jest zdolniejsza i silniejsza we wszystkim od natury. Natura bowiem, jak sądzimy, może działać zarówno wtedy, kiedy [istoty żywe] nie śpią, jak i wówczas, gdy śpią (w obu bowiem sytuacjach trawi, rozprowadza i rozróżnia pokarm, przynosi i dokonuje wzrostu), dusza zaś jedynie wtedy, kiedy one nie śpią, dokonuje tego, co wypada ciału, bo we śnie nie mogłaby podobnych rzeczy czynić. Byłby to absurd, skoro już dostatecznie zostało wykazane, że to, co znajduje się w łonie, jest istotą żywą (τοῦ ζῶον εἶναι τὸ κατὰ γαστρὸς), a nie mieć pewności co do tego, że zostało to powiedziane na podstawie [obserwacji] rzeczy zewnętrznych. Widząc bowiem muchy i robaki rodzące się w drewnie niby łonie i patrząc, jak pełzają, uważamy je za żywe (choć to także dzieje się, jak sądzę, dzięki mocy opiekuńczej), a wahamy się otwarcie nazwać istotami żywymi (ζῶα) te, które są takimi w łonie; Hipokrates bowiem głosi: „ożywieniu podlegają te, które nie są istotami żywymi, [działaniem] ożywionych, ale natura nie jest wszystkiego świadoma”⁷¹. Należało bowiem być może powiedzieć, że stają się „istotami nieżywymi” (μὴ ζῶα) lub „częściami”, on jednak zaniechał i użył określenia doskonalszego, abyśmy rozumieli, że są one istotami żywymi od momentu powstania. Znakomicie zaś i w sposób całkowicie bezsporny głosił, że „natura nie jest wszystkiego świadoma”, tak, że jeśliby ktoś zapytał o sposób lub rację tworzenia istoty żywej, wszystko można odnieść do samej natury, która rodzi wszystko bezwiednie. A przecież wystarczy natura, która sprzeciwia się całkowicie opiniom tych, którzy w to nie wierzą i głoszą, że nie są to istoty żywe⁷². Dostarcza ona bowiem każdemu z tego rodzaju bytów doskonałości środki do istnienia (τὰ τέλη πρὸς τὸ εἶναι), temu zaś, co się poczytna, potwierdzenia, że jest istotą żywą.

Historia filozofii starożytnej, tł. E.J. Zieliński, t. 4, Lublin 1999, s. 547-573; A. Zmorzanka, *Dusza świata*, PEF II, Lublin 2001, s. 760-762.

⁷¹ Hippocrates, *De alimento* 38-39, ed. E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, t. 9.

⁷² Byli to głównie stoicy uważający płód w łonie matki za część jej wnętrzości, która staje się istotą żywą dopiero po zachłysnięciu się powietrzem przy narodzeniu. Por. Pseudo-Plutarchus, *De placitis philosophorum* XV 2-5. Wcześniej pogląd ten podzielał Empedokles, a potem Diogenes i Hierofil.

Czyż więc nie byłoby niedorzecznością nie nazywać istotą żywą tego, co stanowi równocześnie duszę i ciało, ów zaś byt tego miana pozbawiać? Podobnie, jeśliby ktoś przyjmował, że to, co przybiera postać ognia, ma moc palenia, a odmawiałby [temu] samego ognia. Albo też, gdyby ktoś zgadzał się, że ciemności są rozświetlane przez Słońce, a zaprzeczał, że [zjawisko] to nosi nazwę dnia; czy też jeśliby mówił, że rzeczy wilgotne i twarde sprowadzone do jednego odżywiają, a nie dopuszczał nazwania tego pożywieniem; albo też [mówiąc], że spiż lub żelazo tnie, a unikałby w odniesieniu do nich nazwy miecza lub jakiegokolwiek narzędzia tnącego. Nikt jednak, widząc ciemne niebo, rozświetlone działaniem Słońca, nie zaprzeczy, że to właśnie jest dzień, że rozniecanie ognia nazywa się ogniem, że działanie tego, co tnie, nosi miano noża; nikt też nie odmówiłby nazwy „nasienia” temu, co się ożywia i dostarcza życia.

5. Wykazaliśmy zatem dostatecznie, że embrion (τὸ ἐμβρυον) uczestniczy zarówno w naturze, jak i w duszy oraz w działaniach (ἐνεργειῶν) ich obu i w jaki sposób jest istotą żywą. Pozostało jeszcze, abyśmy ukazali, że to, co spoczywa w głębi łona, jest istotą żywą. Jeśli zaś ktoś zapyta nas o przesłanki natury (φύσεως λογισμούς), niech wie, że działa ona pouczona o wszystkim przez siebie samą i uczy się od siebie samej. Możemy bowiem z łatwością zauważyć, że ani robaki nie rodzą się z roślin, ani osy i pszczoły z koni czy wołów, lecz po prostu wedle swej natury. Nikt bowiem również nie uczy ptaków latać, ani nas myśleć, słyszeć lub patrzeć, a jednak zauważamy, że jak ptaki latają, tak i my sami bez nauki myślimy i widzimy: samodiałanie natury jest niewyraźne, ukryte i głębsze niż nasza zdolność rozumienia.

Nie miejmy zatem wątpliwości, że i powoływanie płodów (τὰ ἔμβρυα) do istnienia jest ich ożywianiem, gdyż nie uczą się one od kogoś dopiero po narodzinach właściwego im życia i działania, lecz będąc jeszcze w łonach, już połykają, trawią i rozróżniają dostarczone im pożywienie oraz przyjmują przydzielony pokarm, zbędny zaś odrzucają, aby rozpoznawać zbyteczny także potem, gdy już przyjdą na świat. Tak zwane bowiem *mekonion* (μηκόνιον)⁷³ będące kałem składa się z wszelkiego pokarmu płodu (ἐμβρύου), w moczowniku (ἐν τῷ οὐραχῶ)⁷⁴ zaś znajduje się ciecz: „Jama brzuszna, jak powiada ów starożytny [Hipokrates], oraz wnętrzości napełniają się powietrzem wchodzącym przez usta; istnieje też jakieś [jej] ujście

⁷³ Nazwa μηκόνιον (wydzielina z żołądka/kał noworodka). Por. Arystoteles, *Historia animalium* 587 A 37; Galenus 19, 176; Soranus 1, 81; R.J. Durling, *A Dictionary of medical terms in Galen*, London 1993.

⁷⁴ „Moczownik” (οὐραχός), kał moczowy u płodu łączący z pęcherzem. Por. Galenus, *De usu partium* 15, 5; Galenus, *De urinis compendium* 4, 657; Soranus, *Gynaeciorum* I 57, 80.

do odbytu (κύσαρον)⁷⁵, co bowiem jest zbyt cenne, przechodzi powoli do odbytnicy (τὸν ἀρχόν); o której mówiąc, miał na myśli odbyt.

Niech jednak nikt nas nie zwodzi, mówiąc, że płody (ἔμβρυα) nie mogą się odżywiać przez usta z powodu otaczającej je dookoła błony płodowej: natura bowiem zdolna jest udzielać i ku temu sposobności poprzez pory (διὰ τῶν πόρων) i drogę do dobrego i odpowiedniego odżywiania. Demokryt⁷⁶ głosi, że człowiek pochodzi od człowieka, pies od psa, a wół od wołu. Człowiek, który pojął sztukę kontemplacji nieba (θεωρίαν) i przypatruje się zawartej w nas naturze, nie może być aż tak nierozumny i twierdzić, że to, co jest łonie, nie jest istotą żywą (μὴ ζῶον τὸ κατὰ γαστήρ), skoro ten, który ustanowił wszystko, uczynił wszystko ze wszystkiego (ὅλον ἐξ ὅλου). Jakże bowiem to, co się rodzi, miałoby nie mieć charakteru człowieka, nawet jeśli nie zawiera jeszcze w sobie samym wszystkich doskonałych elementów (τοὺς τελείου λόγους), ale zamierza zaś realizować wszystko to, co w nasieniu zostało zasiane? Jak bowiem zasiane nasiona, które są niedoskonałe pod względem liczby lub jakości, uzyskują jednak postać płodów, którym albo jakaś część zbywa, albo jej brakuje, albo mają postać innych istot żywych, tak te nasiona, które są całe i dobrze ukształtowane, uzyskują charakter doskonałych istot żywych. To, czego brakuje, stanowi przeszkodę dla całej natury, czyniąc także płody niedoskonałymi (ἐκλείποντα τὰ ἔμβρυα) i dlatego właśnie, ze względu na tę przeszkodę, mogły nie być nazwane istotami żywymi.

Żaden jednak filozof, nawet jeśli nie zna spraw boskich, ani żaden lekarz, uczeń Asklepiosa, nawet pozbawiony zdolności do refleksji, niech nie odmawia płodom (ἔμβρυα) natury ludzkiej, ani ich z niej nie wyklucza, lecz niech się najpierw sam zreflektuje i albo dowie się od starszych, albo zaczerpnie z pamięci rodziców, że on także był niegdyś płodem (ἦν ποτε καὶ αὐτὸς ἔμβρυον), został jednak wtedy w pełni przez matkę w łonie uformowany, otrzymał z nasienia źródło istnienia i z tego też względu nie powinien mylnie interpretować natury. Nie jest to bowiem niczym innym, jak

⁷⁵ Hippocrates, *De semine, de natura pueri, de morbis* 17, 15, ed. E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, t. 7.

⁷⁶ Demokryt z Abdery (460-370), jeden z najwybitniejszych i wszechstronnie ukształconych filozofów greckich, twórca materialistycznego systemu i teorii atomistycznej, autor licznych dzieł, z których pozostały jedynie drobne fragmenty. Trudno jednak powiedzieć, z którego pochodzi ta jego cytowana wypowiedź. Por. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, red. H. Diels – W. Kranz, t. 2, Berlin 1952, s. 81-129. Przyjmował razem z Epikurem, podobnie jak nasz autor, że „płód w łonie karmi się ustami, a zaraz po urodzeniu szuka sobie też piersi do ssania; i w łonie także są pewne piersi, którymi jest karmiony”. Pseudo-Plutarchus, *De placitis philosophorum* 16, 1, ed. J. Mau, *Plutarchi Moralia*, t. V 2/1, Leipzig 1971, s. 142.

pogwałceniem jej praw, gdy ci wszyscy, którzy zostali przez nią utworzeni z ziemi, mówią, że te [byty], które mają taką samą zasadę powstawania i są przetrzymywane w jej wnętrzu, są istotami żywymi, a te, które są karmione w łonie, nimi nie są. Czy z pszenicy nie rodzi się pszenica, a z innych nasion to, co jest do nich podobne, rośliny z roślin i wszystko, co ma tę samą naturę z rodziców, a człowiek, który otrzymał losem coś bardziej boskiego od innych, jest lepszy od wszystkich rzeczy i swą władzą podobny bogu, miałby nie uzyskać tej samej boskości, co rodzice?

Wykażemy też, że płody są istotami żywymi (ζῷα τὰ ἐμβρυα) zarówno z mocy prawa (νόμῳ), jak i ze względu na następstwa (συμβεβηκόσι), przypisując przyczynę swego życia naturze, udane zaś życie – prawodawcom, którzy umożliwili mu rozwój ze względu na duszę (prawem bowiem jest to, co powstrzymuje przed dokonywaniem złych czynów, a jednocześnie czuwa, aby wzrastała liczba takich, które są uczciwe teraz i w przyszłości). Ci bowiem, którzy ustanawiali prawa, dwoma głównie sposobami wykazali, że byty znajdujące się w łonie są istotami żywymi (τὰ ἐν τῇ γαστρὶ ζῷα). Po pierwsze, poprzez ustanowienie kary na tego, który był winien aborcji (ἐξαμβλώσεως), po drugie, poprzez możliwość ustanowienia spadkobiercami tych, którzy się jeszcze nie narodzili – wiedzieli o tym lepiej od wielu [innych], naśladując w swym działaniu czyny bogów. Stanowienie bowiem prawa jest przede wszystkim sprawą bogów, skoro Ojciec Wszechrzeczy (τῶν ὅλων πατήρ) unormował wszystkie sprawy między bogami prawem i to z jego rozkazu porusza się świat i planety, każda po właściwej sobie orbicie i w przepisany czas, a słońce i księżyc po wyznaczonych torach; na rozkaz demiurga została osadzona na swoim miejscu Ziemia, rozlane wody, rozpostarty eter, rozniecony ogień; każde z nich zachowuje właściwe sobie działanie z leku przed przekroczeniem właściwego mu prawa. Zeus nadał prawa Kreteńczykom, Lacedemończykom – Pytyjski [Apollon], Ateńczykom zaś – Pallas [Atena]. Ich uczniowie natomiast, prawodawcy Likurg i Solon, dostarczyli nam poprzez te dwa główne prawa, o których właśnie wspomniałem, mocnego i niepodważalnego argumentu na temat płodów (ἐμβρύων): jeśliby bowiem nie były one istotami żywymi (μὴ ζῷα ᾗν), nie karaliby otwarcie ludzi winnych aborcji⁷⁷, a ponieważ głosili, że są to istoty żywe (ζῷα εἶναι), dla-

⁷⁷ Wypowiedź ta jest jedną z najstarszych i nielicznych informacji przyjmowanych przez badaczy i różnie przez nich w literaturze komentowanych, że już legendarny król Likurg (VIII wiek przed Chrystusem) i ateński archont Solon (640-559) wydali podwójne prawo: karzące celową aborcję i czyniące nienarodzony jeszcze płód spadkobiercą majątku. Nie potwierdzają jednak tego wyraźnie żadne szczątkowo zachowane fragmenty najstarszego prawa greckiego. Por. Enzo Nardi, *Procurato aborto nel mondo*

tego też wprowadzili karę. Któż bowiem żądałby kary dla rozwiniętego już w pełni niewątpliwie człowieka z powodu tego, co w łonie nie jest człowiekiem i od samego początku nieżywe nigdy nie podejmie spadku, jeśli by nie wiedział, że płód jest istotą żywą (εἰ ζῶον τὸ ἐμβρυον)? Dlaczego więc kontrargumentujesz, mówiąc, że to, co znajduje się w łonie, nie jest istotą żywą? Któż wyznaczyłby na spadkobiercę tego, o którym by sądzono, że jeszcze nie istnieje?⁷⁸ Któż powiedziałby, że jego panem jest ten, co do którego istnienia byłaby wątpliwość? Jeszcze

greco-romano, Milano 1971, s. 33-41 (*Licurgo e Solone binomino obbligato?*). Warto tu dodać, że ok. 150 lat wcześniejszy grecki stoik Muzoniusz Rufus również mówił ogólnie w swej diatrybie o karaniu za praktykowaną celowo aborcję, sterylizacją i antykoncepcję, przynoszące szkodę państwu. Zob. Musonius Rufus, *Diatriba* XVA: „Ten właśnie względ [dobro państwa] zabronił kobietom przerywać ciążę, a na nieposłuszne – nakładać kary. Względ ten zabronił im również poddawania się sterylizacji i praktykowania antykoncepcji”. Tł. S. Longosz, *Czy wszystkie urodzone dzieci mają być wychowywane?*, *VoxP* 69 (2018) s. 783-793 (zwł. s. 793). Są to jednak stwierdzenia zbyt ogólne (a może nawet tylko retoryczne?), choć przez badaczy różnie interpretowane, by przyjmować, że już starożytne prawo greckie karało praktykowaną celowo aborcję. Por. F.J. Dölger, *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike*, *ACh* 4 (1933) s. 1-61 (zwł. 11-12); S. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży. Okres przedchrześcijański*, *VoxP* 8-9 (1985) s. 250-251; S. Longosz, *Prawo rzymskie wobec aborcji*, w: *Contra leges et bonos mores. Przestępstwa obyczajowe w starożytnej Grecji i Rzymie*, red. H. Kowalski – M. Kuryłowicz, Lublin 2005, s. 208-220 (zwł. s. 213-214); J.W. Wasznik, *Abtreibung*, *RACH* I 56; J.W. Wasznik, *Beseelung*, *RACH* II 180.

⁷⁸ Mimo iż na rzymskie prawo decydujący wpływ miał stoicyzm, który płód w łonie matki uważał za część jej wnętrzości, to jednak jeszcze przed Chrystusem (por. m.in. Cicero, *Pro Cluentio* 32-33: „spes parentis [...] designatum reipublicae civem [...] spem [...] quam in alvo continebat”), a zwłaszcza na początku naszej ery (np. Seneca, *Consolatio ad Helviam* 16: „conceptas spes liberorum”) było wielu filozofów i medyków, którzy mieli co do tego wątpliwości, a nawet przekonanie, że od samego poczęcia jest on istotą żywą – człowiekiem w miniaturze, a przez to jeszcze przed narodzeniem może być spadkobiercą majątku i nazwiska. Należeli do nich m.in. wspomniani przez Pseudo-Galena nieznanii bliżej neopitagorejczycy (Pseudo-Galenus, *Ad Gaurum* 2, 2) i Numeniusz (*De natura hominis* 15), a także autor naszego traktatu i chrześcijanie (m.in. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 5, 3; 8, 4). Por. E. Albertario, *Conceptus iam pro nato habetur*, w: *Studi di diritto romano* 1, Milano 1933, s. 1-60; M. Roberti, „*Nasciturus pro iam nato habetur*” *nelle fonti cristiane primitive*, Milano 1935, s. 65-84; J. Imbert, *Le droit antique*, Paris 1976, s. 93-96; M. Villey, *Le droit romain*, Paris 1987, s. 58-60; J.H. Wasznik, *Beseelung*, *RACH* II 180; W. Waldstein, *Problem interpretacji źródeł a status dziecka w łonie kobiety*, „*Zeszyty Prawnicze UKSW*” 6/2 (2006) s. 7-32; A. Bujskowska, *What was the attitude of Old Grek legislature to abortion*, „*Bratisl. Lek. Listy*” 108 (2007) s. 164-168.

nie narodził się olimpijski Perykles, a już wszystkich Greków przerażał ze względu na widzenie senne, podobnie jak i Pizystrat⁷⁹, choć nie był jeszcze tyranem; jeszcze również Olimpias⁸⁰ nie urodziła Aleksandra, a już wszyscy nazywali go synem Amona⁸¹ i spadkobiercą królestwa; także Kypselos, jeszcze przed urodzeniem, choć Bakchiadowie⁸² nie uważali go jeszcze za kogoś żyjącego, przerażał ich widziadłem. Mówi się, że także Hekabe⁸³ lękała się Aleksandra, zanim go urodziła, ponieważ przeraziło ją niezwykle widzenie, a także wszyscy ci Frygowie⁸⁴ doświadczały nieszczęść od ognia, który jeszcze nie powstał; również Alkmena⁸⁵, mając zrodzić Herkulesa, wprawiła nieprzyjaciół w przerażenie i sprawiła, że wrogowie lękali się jej, gdy jeszcze nosiła dziecko w łonie. [Wszyscy oni] byli tak dalecy od tego, by utrzymywać, że płody nie są istotami żywymi (μηδὲ ζῶα λέγειν τὰ ἔμβρυα), iż nie tylko twierdzili, że są one istotami żywymi, lecz nawet to, że są silniejsze od natury ludzkiej, choć jeszcze tkwią korzeniami w łonie.

Skierujmy jednak naszą mowę do samych płodów (αὐτὰ μοι τὰ ἔμβρυα), jak gdyby do tych, które przybrały już dojrzałą postać żywych ludzi (ἄνθρώπου ἐντελὴ ζωότητα): „Wyjdźcie do mnie z ukrycia, niczego się nie lękając: ani umniejszenia rodu, ani odwrócenia się najbliższych, ani pozbawienia majątku. Nie wykluczy was ani oszczerstwo wielu, ani niego-

⁷⁹ Pizystrat (560-527) i Perykles (495-429) to wybitni po archoncie Solonie (640-559) twórcy, prawodawcy, reformatorzy i budowniczowie kultury, architektury i demokracji ateńskiej. Niektóre ich ważne, często niepopularne, decyzje, zapowiadane były podobno, jak informuje mitologia i ich biogramy, w snach Greków, budząc strach i przerażenie.

⁸⁰ Olimpias, pierwsza żona Filipa II Macedońskiego, matka Aleksandra Wielkiego (356-323), którego bardzo kochała oraz w rządach wspomagała i często zastępowała.

⁸¹ Amon, główne bóstwo egipskie, utożsamiane przez Greków z Zeusem, przedstawiane w postaci brodatego mężczyzny z rogami barana.

⁸² Bakchiadowie, wywodzący się od Heraklidy Bakchiasa arystokratyczny ród, który od X wieku przed Chrystusem sprawował władzę w Koryncie. W 748 roku zamiast dożywotniego króla wprowadzili wybieranego na rok ze swej arystokracji władcę, w 658 roku zostali obaleny przez Kypselosa, ojca Periandra, sami zaś znaleźli schronienie w Sparcie.

⁸³ Hekabe, żona Priama, ostatniego króla Troi, matka drugiego jego syna Parysa zwanego także Aleksandrem. Przed jego urodzeniem miała sen, że wyda na świat płonącą pochodnię, która swymi płomieniami zniszczy całą Troję. Po jej faktycznym zniszczeniu i stracie wszystkich swoich dzieci została zamieniona przez bogów w sukę, która rzuciła się z rozpaczą do morza.

⁸⁴ Frygowie, lud zamieszkujący Frygię w Azji Mniejszej pomiędzy Bitynią a Myzją, słynący z umiejętności wyrabiania pięknych tkanin haftowanych złotem.

⁸⁵ Alkmena, żona Amfitriona i matka Heraklesa, który był dzieckiem Zeusa, założycielka rodu Heraklidów, czczona w Tebach i Atenach.

dziwość tych, którzy krzywdzą samą naturę. Dlatego wy zemścicie się na nich jak Perykles, jak Pizystrat, jak Parys⁸⁶, jak ów słynny Macedończyk Aleksander i jak Herkules”.

Z języka greckiego przełożył Robert Sawa
wstępem, komentarzem i bibliografią opatrzył
i redakcyjnie opracował ks. Stanisław Longosz⁸⁷

⁸⁶ Parys, zwany także Aleksandrem, drugi syn Priama, króla Troi, i Hekabe, jeden z głównych bohaterów *Iliady* Homera. Priam, lękając się snu Hekabe, że to dziecko może spowodować zniszczenie Troi, oddał je zaraz po urodzeniu pasterzowi Agelosowi, aby je porzucił w górach. Ten jednak wychował chłopca razem ze swoimi dziećmi i dał mu na imię Parys. Gdy ten dorósł, Priam i Hekabe przyjęli go do swego domu i ożenili z Ojnone.

⁸⁷ Robert Sawa (1966-2018), filolog klasyczny, tłumacz pism wczesnochrześcijańskich. Ks. Stanisław Longosz, redaktor-założyciel „Vox Patrum”, emerytowany pracownik Wydziału Teologii KUL i dyrektor Ośrodka Badań nad Antykiem Chrześcijańskim; e-mail: longosz1@interia.pl, ORCID: 0000-0002-2809-0728.

Recenzje

Kazimierz Ginter, *Wizerunek władców w „Historii kościelnej” Ewagriusza Scholastyka, Byzantina Lodzianasia 29*, Łódź 2018, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 337

Książka ks. dr. K. Gintera powstała na bazie doktoratu, który autor obronił na Uniwersytecie Jagiellońskim w 2006 roku, a do publikacji przygotował dopiero niemal dwanaście lat później. Dziś K. Ginter jest profesorem historii liturgii na Wydziale Teologicznym Pontificia Università della Santa Croce w Rzymie. Niniejsza praca jest zatem swego rodzaju dojrzalszym spojrzeniem na tematykę podjętą przed laty.

Z formalnego punktu widzenia rozprawa składa się z jedenastu elementów. Pierwszym z nich jest spis treści (s. 5-9). Następnym elementem jest wstęp (s. 11-17), na którego siedmiu stronach widnieje 10 przypisów podtekstowych, co daje średnią 1,428 przypisu na stronę (dalej: przyp./s.). W skali całej książki, która posiada 1619 przypisów, jest to 0,617%. Trzeci element jest zarazem trzonem pracy. Składają się na niego dwie części, w ramach których autor analizuje najpierw dzieło Ewagriusza Scholastyka jako takie (s. 19-79), a następnie zawarty w nim obraz cesarzy (s. 81-272). Część pierwsza to 61 stron i 345 przypisów (= 4,655 przyp./s.; 21,309% wszystkich przyp.). Część druga obejmuje aż 192 strony tekstu i posiada 1260 przypisów (= 6,562 przyp./s.; 77, 825% całości przyp.). Jak widać, drugi segment rdzenia rozprawy jest ponad trzykrotnie większy od pierwszego. Jednak fakt ten usprawiedliwia przyjęta przez autora koncepcja rozdysponowania posiadanego materiału. Wywody te domyka 12-stronicowe zakończenie (s. 273-284), które zaopatrzone w cztery przypisy (0,333 przyp./s.; 0,247% przyp.). Szóstym elementem jest wykaz skrótów (s. 285-289). Wykaz ten zawiera 111 abrewiacji. Po nim zaś została umieszczona bibliografia (s. 291-320) podzielona na źródła (s. 291-300), których jest w sumie 121, i opracowania (s. 300-320) liczące 519 pozycji. Po bibliografii zamieszczono „Summary – The Image of Byzantine Emperors in Evagrius Scholasticus’s *Ecclesiastical History*” (s. 321-326). Po tym streszczeniu znajduje się bardzo sumiennie wykonany indeks osób (s. 327-333) oraz indeks nazw geograficznych i etnicznych (s. 335-337). Jedenastym i ostatnim elementem, który jednak nie posiada paginacji

(s. 339-343), jest wykaz wszystkich, opublikowanych dotąd, czyli w latach 1997-2018, tomów serii *Byzantina Lodziensia*.

Bibliografia opracowań, o której mowa wyżej, wśród swoich 519 prac ma 282 pozycje w języku angielskim (= 54,335%), 74 po francusku (= 14,258%), 70 w języku niemieckim (= 13,487%), 53 prace po polsku (= 10,211%), 38 po włosku (= 7,321%), a także jedną publikację w języku greckim (= 0,192%) i jedną po łacinie (= 0,192%).

Od strony treści pierwsza część książki, „Ewagriusz i jego *Historia kościelna*”, to bodajże najobszerniejsze (jak dotąd) w literaturze polskiej przedstawienie postaci autora i jego dzieła. Ks. K. Ginter rozpoczyna tę część od przedstawienia stanu badań (s. 19-24) oraz krótkiego szkicu „życiorysu” Ewagriusza (s. 24-28), by następnie przejść do analizy czynników, które ukształtowały światopogląd historyka (s. 28-49), ponieważ to zgodnie ze swym światopoglądem będzie on oceniał działalność poszczególnych cesarzy. Kolejnym rozdziałem pierwszej części jest segment poświęcony samej *Historii kościelnej* jako takiej (s. 50-68). Tutaj autor przedstawia zarówno źródła, z których korzystał Ewagriusz, a zatem zarówno dokumenty znajdujące się w archiwum patriarchatu antiocheńskiego, jak i akta soborowe. Osobne miejsce poświęca K. Ginter pracom wcześniejszych historyków Kościoła, czyli Sokratesowi, Sozomenesowi i Teodoretowi z Cyru, których dzieła wykorzystał Ewagriusz w swej syntezie. Następnie autor omawia dzieła tzw. historyków klasycyzujących: Pryskosa z Panion, Malchosa z Filadelfii, Eustacjusza z Epifanii, Prokopiusza z Cezarei, Agatiasza Scholastyka, Meandra Protektora, Teofilakta Symokatty, Jana z Epifanii i Jana Lidyjczyka. Dziwi tylko, że w bibliografii na temat Pryskosa nie zamieszczono prac dr. Józefa Kuranca (18 IX 1904-26 VIII 1989): *Priskos z miasta Panion, historyk bizantyński*, RH 4/2 (1953) s. 339-353; *Wyprawa poselstwa wschodnio-rzymskiego na dwór króla Attyli*, „Meander” 12/1 (1957) s. 20-36; *Sposób przedstawiania dziejów przez historyków wczesnobizantyńskich (V-VI w.)*, RH 6/2 (1957) s. 75-103; *De Prisco Panita, rerum scriptore, quaestiones selectae*, Lublin 1958; *Akcja dyplomatyczna Bizancjum i jego sąsiadów w latach 433-468 (na podstawie fragmentów historyka Priskosa)*, RH 12/3 (1964) s. 55-75. Kolejnym elementem są kroniki. Tutaj pojawia się także sekwencja znaczących autorów późnoantycznych, takich jak Jan Malalas, Marcellin Komes, Wiktor z Tunnuny, Jan z Biklar, Jan z Nikiu i Teofanes. Następnie K. Ginter omawia źródła hagiograficzne: *Historia religiosa* Teodoreta z Cyru, *Vita Symeonis* i Żywot Daniela Stylity. Wreszcie ostatnim punktem dotyczącym literatury źródłowej jest krótka wzmianka o panegirykach i paszkwilach. Wśród tych ostatnich zaś nie mogło zabraknąć *Historii sekretnej*. Rozdział, który zamyka część pierwszą, został poświęcony tym autorom, którzy mogli wpłynąć na wyobrażenia

Ewagriusza o władcy idealnym (s. 68-79). Do nich należą przede wszystkim Platon, Euzebiusz z Cezarei, Filostorgiusz oraz Synezjusz. Wartością dodaną jest bibliografia zawarta w przypisach, którą autor zaktualizował, cytując pozycje napisane do roku 2015. Pierwszą część rozprawy jako całość należy uznać za merytorycznie dobrą. Niewątpliwie bowiem rozszerza ona znacznie horyzonty polskiego czytelnika, dając mu również użyteczne narzędzie w postaci bibliografii przedmiotu.

Część druga to „Obraz cesarzy bizantyńskich w *Historii kościelnej* Ewagriusza Scholastyka”. Szkoda, że autor nie zmodyfikował nieco tego sformułowania, ponieważ w tej formie tytuł drugiej części pokrywa się *de facto* z tytułem książki, w którym słowo „obraz” zastąpiono tylko terminem „wizerunek”. Treść tej części natomiast została w sposób jasny i logiczny podzielona na jedenaście zwięzłych rozdziałów, z których każdy jest poświęcony jednemu cesarzowi. Chodzi zaś o następujących władców: Konstantyna I Wielkiego (s. 81-84), Teodozjusza II (s. 85-107), Marcjana (s. 107-133), Leona I (s. 133-142), Zenona (s. 142-159), Anastazjusza I (s. 159-186), Justyna I (s. 186-193), Justyniana I (s. 194-227), Justyna II (s. 227-240), Tyberiusza (s. 240-250) i Maurycjusza (s. 250-272). Jak widać chociażby z objętości poszczególnych rozdziałów, stanowią one swego rodzaju miniaturowe monografie władców oparte na dziele Ewagriusza. Również i w tym przypadku wartością dodaną jest zaktualizowana bibliografia przedmiotu cytowana w przypisach. Niewątpliwie ta część książki stanowi jej podstawowy i najbardziej wartościowy segment. Została napisana w oparciu o właściwie dobraną i rzetelnie przeanalizowaną bazę źródłową, której zarys podano w części pierwszej. Dzięki temu wnosi ona wiele cennych elementów do wyników badań tego okresu, które przeprowadzono na gruncie polskim. Do pewnego też stopnia może być wykorzystana jako swego rodzaju dopełnienie i uszczegółowienie najnowszej pracy prof. Sławomira Bralewskiego (*Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV-VI wiek)*, t. 1: „Niezwykła przemiana” – narodziny nowej epoki; t. 2: *Jedna religia w jednym cesarstwie. Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni z Bogiem na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I*, Byzantina Lodziensia 27 i 32, Łódź 2018, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego). W tym kontekście warto zauważyć, że obie te prace wydano niemal jednocześnie w tej samej serii, co należy uznać za bardzo szczęśliwy dla polskiego czytelnika zbieg okoliczności, ponieważ otrzymuje on w ten sposób możliwość porównania interpretacji faktów zbieżnych, a także możliwość uzupełnienia danych bibliograficznych.

Praca ks. K. Gintra posiada również kilka niedociągnięć. Między innymi we wstępie autor, tłumacząc znaczenie tematu rozprawy, pisze: „Przed wszystkim należy wyjaśnić, co rozumiem pod pojęciem *obraz*” (s. 11).

Tymczasem w tytule książki nie ma słowa „obraz”, lecz „wizerunek”. Jest to najprawdopodobniej „relikt” pochodzący z tytułu doktoratu obronionego w Krakowie w roku 2006, który autor przeoczył w czasie przygotowywania rzeczonożego tekstu do druku. Podobnie ma się rzecz z wyrażeniem „obraz cesarzy rzymskich” (s. 12), które K. Ginter analizuje w tym samym kontekście. Można stąd wnosić, że pierwotny tytuł rozprawy brzmiał następująco: „Obraz cesarzy rzymskich w *Historii kościelnej* Ewagriusza Scholastyka”.

Z kolei przy cytowaniu tekstów w oryżinalie greckim (przede wszystkim w przypisach) zdarza się dość często, że poszczególne wyrazy są „rozrywane” w środku przez spację, a tym samym „dzielone na dwie części”, mimo że nie znajdują się na końcu linijki. Sprawia to wrażenie, że są to dwa różne terminy, podczas gdy w rzeczywistości chodzi o jeden wyraz, por. s. 15, przyp. 6, lin. 5 i 8 od góry; s. 35, przyp. 90, lin. 2 od góry; s. 41, przyp. 125, lin. 1 od góry; s. 76, przyp. 320, lin. 3 od góry; s. 82, przyp. 3, lin. 2 od góry; s. 83, przyp. 9, lin. 2 od góry; s. 84, przyp. 11, lin. 3 od góry; s. 85, przyp. 15, lin. 1-2 od góry; s. 86, przyp. 21, lin. 1 od góry; s. 87, przyp. 25, lin. 1 od góry; s. 93, przyp. 65, lin. 2 od góry; s. 101, przyp. 99, lin. 2-3 i 7 od góry; s. 112, przyp. 165, lin. 2 i 4 od góry; s. 125, przyp. 240, lin. 2 i 3 od góry; s. 132, przyp. 280, lin. 2 i 3 od góry; s. 134, przyp. 295, lin. 1 od góry; s. 135, przyp. 305, lin. 3 od góry; s. 143, przyp. 354, lin. 1 od góry; s. 147, przyp. 393, lin. 2 od góry; s. 148, przyp. 401, lin. 3 od góry; s. 155, przyp. 452, lin. 1 od góry; s. 158, przyp. 471, lin. 3 od góry; s. 162, przyp. 504, lin. 2-4 i 6-7 od góry; s. 167, przyp. 574, lin. 2 i 3 od góry; s. 168, przyp. 581, lin. 4 od góry; s. 173, przyp. 616, lin. 3 od góry; s. 191, przyp. 719, lin. 2 od góry; s. 217, przyp. 906, lin. 2 od góry; s. 219, przyp. 921, lin. 2 od góry; s. 224, przyp. 948, lin. 3 od góry; s. 232, przyp. 995, lin. 3 od góry; s. 241, przyp. 1050, lin. 2 od góry; s. 242, przyp. 1051, lin. 2 od góry; s. 262, przyp. 1199, lin. 2 od góry; s. 264, lin. 3 od dołu (w tekście); s. 267, przyp. 1228, lin. 2 i 3 od góry.

Praca posiada również pewne nieścisłości w kwestii kompletności bibliografii. Oto np. na s. 100 (przyp. 96, lin. 1-2 od dołu) autor cytuje artykuł Alice Leroy-Molinghen (1909-2006), którego brak jest w wykazie bibliograficznym. Podobnie ma się rzecz z artykułami Pierre’a Maravala (s. 126, przyp. 245; s. 216, przyp. 902 i 904), których brakuje w bibliografii. Taki sam los spotkał jeden z artykułów pióra Filippo Carcione (s. 221, przyp. 932: *La politica religiosa di Giustiniano*).

Ponadto w tekście rozprawy daje się łatwo zauważyć pewną ilość innych nieścisłości. Poniższa ich lista nie pretenduje oczywiście do kompletności, stara się jednak wskazać najbardziej ewidentne uchybienia. Być

może okazać się ona przydatna przy ewentualnej publikacji drugiego wydania tej książki.

lokalizacja	jest	powinno być
s. 15, lin. 1 od góry	w przypadku u wielu	w przypadku wielu
s. 16, lin. 6 od dołu	językowych W większości	językowych. W większości
s. 20, przyp. 6, lin. 1 od góry	<i>Byzantinischen</i>	<i>byzantinischen</i>
s. 21, przyp. 13, lin. 5 od góry	<i>Geschitstheorie</i>	<i>Geschichtstheorie</i>
s. 21, lin. 8 od góry	<i>Universalità</i>	<i>Universalità</i>
s. 21, lin. 8 od góry	<i>centra</i>	<i>centro</i>
s. 21, lin. 8 od góry	<i>città</i>	<i>città</i>
s. 21, lin. 2 od dołu	<i>Byzantinischen</i>	<i>byzantinischen</i>
s. 21, przyp. 14, lin. 3 od góry	<i>Pogan</i>	<i>Pagan</i>
s. 22, przyp. 16, lin. 1-2 od góry	<i>Kasiertum</i>	<i>Kaisertum</i>
s. 22, przyp. 20, lin. 1 od góry	<i>Prêtre</i>	<i>prêtre</i>
s. 22, przyp. 20, lin. 1 od góry	„Césaropapisme” Byzantin	„césaropapisme” byzantin
s. 24, przyp. 34, lin. 3 od góry	<i>Orinetis</i>	<i>Orientis</i>
s. 28, przyp. 57, lin. 2 od góry	jako jako	jako
s. 31, przyp. 64, lin. 2 od góry	<i>jusqu’a</i>	<i>jusqu’à</i>
s. 31, przyp. 66, lin. 3 od góry	<i>Débuts</i>	<i>débuts</i>
s. 33, przyp. 74, lin. 2 od dołu	jak wobec jak wobec	jak wobec
s. 34, przyp. 82, lin. 7 od dołu	z powodu, ich	z powodu ich
s. 35, przyp. 89, lin. 2 od dołu	<i>Procés Contemporain</i>	<i>procés contemporain</i>
s. 36, przyp. 95, lin. 4 od dołu	<i>Chalcedonisme</i>	<i>Chalcédonisme</i>
s. 37, przyp. 98, lin. 2 od góry	<i>disguise,.</i>	<i>disguise,</i>
s. 38, przyp. 107, lin. 3 od góry	<i>Kirchliche</i>	<i>kirchliche</i>
s. 38, lin. 3 od dołu	<i>chiesae</i>	<i>chiese</i>

s. 39, przyp. 108, lin. 2 od góry	<i>Anastasius I. Von Antiochen</i>	<i>Anastasius I. von Antiochien</i>
s. 43, przyp. 135, lin. 1 od góry	<i>l'Empire</i>	<i>l'Empire</i>
s. 43, przyp. 139, lin. 2 od góry	Festugiere	Festugière
s. 43, przyp. 139, lin. 2 od góry	<i>Païenne et Chretiënne</i>	<i>païenne et chrétienne</i>
s. 44, przyp. 143, lin. 4 od góry	<i>Hellenismes</i>	<i>Hellenismos</i>
s. 44, lin. 5 od góry	<i>l'Identité</i>	<i>l'identité</i>
s. 44, lin. 5 od góry	ed.	éd. par
s. 45, przyp. 151, lin. 3 od dołu	po po	po
s. 46, przyp. 156, lin. 2 od góry	<i>l'Eglise</i>	<i>l'Église</i>
s. 49, lin. 5 od dołu	studia, prowadzą	studia prowadzą
s. 50, przyp. 186, lin. 2 od góry	Ammiana Marcellina Ammian	Ammiana Marcellina. Ammian
s. 53, przyp. 199, lin. 2 od góry	<i>studien</i>	<i>Studien</i>
s. 55, lin. 11 od góry	jak najbardziej	jak i najbardziej
s. 55, przyp. 214, lin. 1 od góry	Walraff	Wallraff
s. 55, przyp. 214, lin. 1 od góry	<i>Jahehundert</i>	<i>Jahrhundert</i>
s. 57, lin. 6 od góry	ambicję, być	ambicję być
s. 57, lin. 7 od góry	i Teodoreta i było	i Teodoreta, i było
s. 58, lin. 16 od góry	posłał go nawet go	posłał go nawet
s. 59, lin. 10 od dołu	powstała ona	powstało ono
s. 60, lin. 3 od dołu	<i>Historia</i>	<i>Historię</i>
s. 60, lin. 3 od dołu	uchodząca	uchodzącą
s. 61, lin. 13 od góry	jak poetą.	jak i poetą.
s. 61, lin. 18 od góry	Justyniana. (552–558).	Justyniana (552–558).
s. 61, lin. 4 od dołu	w Konstantynopolu, był	w Konstantynopolu był
s. 66, lin. 9 od góry	w końcu VII w. podbitym	w końcu VII w. w podbitym
s. 66, przyp. 266, lin. 1 od góry	<i>Bydzantion</i>	<i>Byzantion</i>
s. 66, lin. 2 od góry	<i>Aferomaston</i>	<i>Aphieroma ston</i>
s. 67, lin. 2 od góry	panowała środowisku	panowała w środowisku
s. 67, lin. 8 od dołu	zawrócić uwagę	zwrócić uwagę
s. 67, przyp. 274, lin. 2 od dołu	<i>Stlitaie</i>	<i>Stylitaie</i>
s. 70, lin. 11 od góry	której	która

s. 71, przyp. 292, lin. 4 od dołu	cieszyła się	cieszył się
s. 71, lin. 3 od dołu	przesłał ją	przesłał go
s. 71, przyp. 294, lin. 3 od góry	uważana	uważano/uważa się
s. 73, lin. 7 od góry	tu, jednakże	tu jednakże
s. 74, przyp. 312, lin. 2 od dołu	różniła się ponieważ	różniła się, ponieważ
s. 76, przyp. 323, lin. 1 od góry	zwycięstwo bo	zwycięstwo, bo
s. 81, przyp. 2, lin. 1 od góry	<i>Prêtre</i>	<i>prêtre</i>
s. 81, przyp. 2, lin. 1 od góry	„ <i>Césaropapisme</i> ” Byzantin	„ <i>césaropapisme</i> ” byzantin
s. 82, przyp. 4, lin. 2 od dołu	<i>Historigraphy</i>	<i>Historiography</i>
s. 88, lin. 9 od dołu	na ten temat	na temat
s. 92, lin. 10 od dołu	Odzwierciedlało się zarówno	Odzwierciedlało się to zarówno
s. 93, przyp. 64, lin. 1 od góry	we wstępie do dzisiaj	we wstępie, do dzisiaj
s. 93, lin. 2 od góry	Subtelność	Subtelnośćé
s. 94, przyp. 69, lin. 3 od góry	<i>Kaiserliche</i>	<i>kaiserliche</i>
s. 94, lin. 4 od góry	hrsg.	hrsg. von
s. 95, przyp. 75, lin. 1 od dołu	<i>la criante de Dieu</i>	<i>la crainte de Dieu</i>
s. 96, przyp. 75, lin. 1 od góry	<i>del ui faire</i>	<i>de lui faire</i>
s. 97, przyp. 82, lin. 5 od dołu	<i>Orientalischen</i>	<i>orientalischen</i>
s. 97, lin. 4 od dołu	<i>un</i>	<i>um</i>
s. 98, przyp. 90, lin. 6 od dołu	liście	list
s. 99, przyp. 90, lin. 7 od dołu	pokazuje to na	wskazuje to na
s. 99, lin. 5 od dołu	językiem	językiem
s. 99, lin. 5 od dołu	Kosciele	Kościelie
s. 100, przyp. 96, lin. 2 od dołu	<i>vie</i>	<i>Vie</i>
s. 100, przyp. 97, lin. 2 od góry	miedzy	między
s. 100, przyp. 98, lin. 2 od góry	<i>Resume</i>	<i>Résumé</i>

s. 101, przyp. 99, lin. 3 od dołu	<i>Universalità</i>	<i>Universalità</i>
s. 101, lin. 2 od dołu	<i>centra</i>	<i>centro</i>
s. 101, lin. 2 od dołu	<i>città</i>	<i>città</i>
s. 101, lin. 1 od dołu	<i>antichità</i>	<i>antichità</i>
s. 103, lin. 6 od góry	świętym	świętymi
s. 103, lin. 3 od dołu	<i>mi. proszę,</i>	<i>mi, proszę,</i>
s. 103, przyp. 110, lin. 1 od dołu	<i>wschodnioożymskich</i>	<i>wschodniorzymskich</i>
s. 105, przyp. 118, lin. 4 od góry	<i>emendis</i>	<i>entendis</i>
s. 105, lin. 1 od dołu	<i>avant "arrivée</i>	<i>avant l'arrivée</i>
s. 107, lin. 3 od góry	z zarówno	zarówno z
s. 107, lin. 3 od góry	jak z	jak i z
s. 107, lin. 13 od dołu	rzadził (...) na tronie	zasiadał (...) na tronie
s. 109, przyp. 131, lin. 3 od góry	<i>Chalcédoine</i>	<i>Chalcédoine</i>
s. 112, lin. 1 od góry	spotykał	spotkał
s. 113, lin. 8 od góry	zgodnie którymi	zgodnie z którymi
s. 118, lin. 9 od góry	Żywot	Żywotu
s. 118, lin. 12 od góry	Żywot	Żywotu
s. 118, przyp. 205, lin. 1 od dołu	<i>władzy</i>	<i>władcy</i>
s. 119, przyp. 209, lin. 3 od dołu	na tę ten pogląd	na ten pogląd
s. 120, lin. 7 od góry	sugerować, że prawdziwość	sugerować prawdziwość
s. 124, przyp. 237, lin. 2-3 od góry	<i>Historiia</i>	<i>Historia</i>
s. 125, lin. 8 od góry	soboru, jest	soboru jest
s. 125, przyp. 239, lin. 2 od góry	<i>latrocinum</i>	<i>latrocinium</i>
s. 126, przyp. 245, lin. 1 od góry	<i>Clacedonia</i>	<i>Calcednia</i>
s. 127, przyp. 249, lin. 3 od góry	<i>jusqu'a</i>	<i>jusqu'à</i>
s. 129, przyp. 264, lin. 1 od góry	<i>Chaclédoine</i>	<i>Chalcédoine</i>
s. 129, lin. 4 od dołu	<i>Theologie</i>	<i>théologie</i>
s. 129, lin. 4 od dołu	<i>a Chalcedoine</i>	<i>à Chalcedoine</i>
s. 129, przyp. 265, lin. 6 od góry	<i>Le vingt-huitieme</i>	<i>Le vingt-huitième</i>
s. 129, przyp. 265, lin. 6 od góry	<i>Chalcedoine</i>	<i>Chalcédoine</i>
s. 134, lin. 3 od dołu	Cesarstwu ³⁰² Wreszcie	Cesarstwu ³⁰² . Wreszcie

s. 135, lin. 6 od góry	w tej samym	w tym samym
s. 135, lin. 6 od dołu	podatków Jest	podatków. Jest
s. 136, lin. 6 od dołu	Odoakera	Odoakra
s. 136, lin. 5 od dołu	o śmierci Leona i Leona II i dojściu	o śmierci Leona I i Leona II, i dojściu
s. 136, lin. 1 od dołu	co najmniej	przynajmniej
s. 136, przyp. 310, lin. 2 od góry	pracacz. I,	praca cz. I,
s. 137, przyp. 315, lin. 4 od góry	<i>eccésiale</i>	<i>ecclésiale</i>
s. 137, przyp. 315, lin. 4 od góry	<i>post-chalcedonien</i>	<i>post-chalcédonien</i>
s. 139, przyp. 325, lin. 2 od góry	<i>La Legislazione</i>	<i>La legislazione</i>
s. 139, przyp. 327, lin. 2 od dołu	<i>Païenne et Chretiënne</i>	<i>païenne et chrétienne</i>
s. 140, przyp. 332, lin. 1 od góry	ten pożar jak widzimy,	ten pożar, jak widzimy,
s. 140, lin. 1 od dołu	jak Jan	jak i Jan
s. 141, przyp. 341, lin. 3 od góry	nakłonic	nakłonić
s. 144, lin. 6 od góry	Samarytanów	Samarytan
s. 148, przyp. 397, lin. 1 od góry	<i>tipologia tipologia</i>	<i>tipologia</i>
s. 149, przyp. 413, lin. 1 od góry	uzupracji	uzurpacji
s. 149, lin. 4 od góry	<i>im kontext der Aufsteigenden Monophysitischen Kirche</i>	<i>im Kontext der aufsteigenden monophysitischen Kirche</i>
s. 150, lin. 9 od góry	Nie jest, jednakże	Nie jest jednakże
s. 150, przyp. 416, lin. 5 od dołu	latrocinium	<i>latrocinium</i>
s. 151, przyp. 428, lin. 2-3 od góry	<i>d'Historie</i>	<i>d'Histoire</i>
s. 153, lin. 10 od góry	Kościół Zenon i herezje	Kościół. Zenon i herezje
s. 153, przyp. 442, lin. 2 od dołu	<i>Giorne</i>	<i>Giornate</i>
s. 153, przyp. 442, lin. 2 od dołu	ed. G.G. Archi	a cura di G.G. Archi
s. 155, przyp. 449, lin. 1 od góry	<i>Ewagriusza</i> ”	<i>Ewagriusza</i>
s. 156, lin. 4 od dołu	dodała	dała
s. 156, przyp. 455, lin. 1 od góry	<i>Miracles</i>	<i>miracles</i>

s. 161, lin. 5 od dołu	władców, jest	władców jest
s. 163, lin. 10 od dołu	<i>and. the prayers</i>	<i>and the prayers</i>
s. 165, lin. 5 od góry	Pierwsze dotyczą	Pierwsze wzmianki/uwagi dotyczą
s. 166, lin. 8 od dołu	<i>cimmovere</i>	<i>commovere</i>
s. 166, przyp. 553, lin. 1 od góry	<i>imp. Haereticorum</i>	<i>imperator haereticorum</i>
s. 166, lin. 2 od góry	<i>henoticum</i>	<i>Henoticum</i>
s. 167, przyp. 563	s. 134.11–12.	s. 134, 11–12.
s. 167, przyp. 564	s. 159.20.	s. 159, 20.
s. 167, przyp. 576	s. 154.13–14.	s. 154, 13–14.
s. 168, lin. 8-9 od góry	Autor żywotu, napisał swój utwór jak wiemy,	Autor żywotu napisał swój utwór, jak wiemy,
s. 169, lin. 6-7 od góry	zwierzętami przez	zwierzętami wydany przez
s. 170, lin. 7 od dołu	z pogańskim Zosyma	z pogańskim Zosymem
s. 170, przyp. 600, lin. 3 od góry	<i>personalita</i>	<i>personalità</i>
s. 171, lin. 9 od góry	autor Żywot Daniela	autor Żywotu Daniela
s. 171, przyp. 602, lin. 3 od dołu	Użycie w analogicznych	Użycie analogicznych
s. 172, lin. 1 od dołu	łagodność a nie	łagodność, a nie
s. 172, przyp. 608, lin. 4 od góry	List Leona	list Leona
s. 172, lin. 4 od dołu	zaakceptował	(...), że zaakceptował
s. 172, lin. 1 od dołu	zarówno Zosymem	(...), z Zosymem
s. 172, przyp. 613, lin. 2 od dołu	<i>Panegyrick</i>	<i>Panegyric</i>
s. 173, lin. 3 od dołu	do władzy	(...), do władzy
s. 173, przyp. 619, lin. 1 od dołu	<i>magister officiorum</i>	<i>magister officiorum</i>
s. 174, przyp. 622, lin. 2 od góry	<i>Ethernal</i>	<i>Eternal</i>
s. 175, przyp. 624, lin. 1 od góry	<i>vun</i>	<i>von</i>
s. 178, przyp. 643, lin. 1 od góry	obowiązek należał wciąż jeszcze kuriałów	obowiązek ten należał wciąż jeszcze do kuriałów
s. 178, przyp. 646, lin. 1 od góry	postrzega postrzega	postrzega
s. 179, przyp. 653, lin. 2 od dołu	<i>Sa vie ses écrits</i>	<i>Sa vie, ses écrits</i>
s. 180, przyp. 654, lin. 1 od dołu	<i>disparaitre</i>	<i>disparaître</i>
s. 183, przyp. 670, lin. 2 od dołu	<i>Prêtre</i>	<i>prêtre</i>

s. 185, przyp. 680, lin. 1 od dołu	<i>Neznane</i>	<i>Nieznane</i>
s. 191, przyp. 722, lin. 3 od góry	<i>Kaiserliche</i>	<i>kaiserliche</i>
s. 193, lin. 11 od góry	poszedł zdaniem do nieba	poszedł do nieba
s. 193, lin. 14 od góry	jest, jak się wydaje obojętny	jest, jak się wydaje, obojętny
s. 193, lin. 9 od dołu	dotyczy do historii	dotyczy to historii
s. 195, lin. 4 od dołu	wątpliwości w <i>O budowlach</i> ,	wątpliwości, w <i>O budowlach</i>
s. 197, przyp. 761, lin. 3 od góry	<i>Kaiserkitik</i> [2x]	<i>Kaiserkritik</i> [2x]
s. 198, lin. 4-5 od góry	<i>Historia sekretna</i>	<i>Historię sekretną</i>
s. 198, lin. 4-5 od góry	<i>Historia kościelna</i>	<i>Historię kościelną</i>
s. 198, lin. 13 od góry	odium	odium
s. 198, lin. 7 od dołu	<i>hearesis</i>	<i>haeresis</i>
s. 200, lin. 10 od dołu	Jan za Nikiu	Jan z Nikiu
s. 200, przyp. 792, lin. 1 od góry	w ówczesnej opinii zasadzie obciąża	w ówczesnej opinii obciąża
s. 201, lin. 9 od dołu	Malalasa ⁸¹² jednak	Malalasa ⁸¹² , jednak
s. 202, lin. 10 od góry	<i>Historii Kościelnej</i>	<i>Historii kościelnej</i>
s. 202, przyp. 823, lin. 3 od góry	<i>abd</i>	<i>and</i>
s. 205, przyp. 833, lin. 2 od góry	tyrana, o to, że	tyrana o to, że
s. 205, lin. 5 od dołu	östromische	<i>oströmische</i>
s. 205, lin. 4 od dołu	östromischen	<i>oströmischen</i>
s. 205, lin. 4 od dołu	<i>Reichgedanke</i>	<i>Reichsgedanke</i>
s. 205, przyp. 836, lin. 2 od dołu	za sprawę	za sprawę
s. 206, lin. 5 od dołu	ze Justynian	że Justynian
s. 206, lin. 4-5 od dołu	przypisywaną cechę tyranom	przypisywaną tyranom
s. 208, lin. 4 od góry	udzielnych	udzielonych
s. 209, przyp. 862, lin. 2 od dołu	<i>presonalnej</i>	<i>personalnej</i>
s. 210, przyp. 866, lin. 1 od dołu	<i>siécle</i>	<i>siècle</i>
s. 211, przyp. 870, lin. 6 od góry	<i>a Justin</i>	<i>à Justin</i>
s. 211, przyp. 873, lin. 2 od dołu	że nie Ewagriusz nie mówi	że Ewagriusz nie mówi
s. 214, przyp. 888, lin. 2 od góry	<i>Byzanz ein Beitrag</i>	<i>Byzanz: ein Beitrag</i>

s. 215, przyp. 894, lin. 3 od góry	<i>Festschift</i>	<i>Festschrift</i>
s. 215, lin. 4 od góry	ed.	hrsg. von
s. 215, lin. 4 od góry	Stuttgart	Stuttgart
s. 215, lin. 2 od dołu	<i>Kirchliche</i>	<i>kirchliche</i>
s. 215, przyp. 898, lin. 3 od góry	wazniejsza	ważniejsza
s. 216, lin. 12 od góry	śwkościółach	kościółach
s. 216, przyp. 900, lin. 2 od góry	<i>Kirchliche</i>	<i>kirchliche</i>
s. 216, przyp. 903, lin. 2 od góry	<i>jusqu'a</i>	<i>jusqu'à</i>
s. 216, przyp. 904, lin. 2 od góry	potepił	potępił
s. 221, przyp. 932, lin. 4 od góry	<i>religosa</i>	<i>religiosa</i>
s. 223, lin. 6 od dołu	Anastazjusz	Anastazjusza
s. 223, lin. 5 od dołu	będziemy	(...), będziemy
s. 224, przyp. 946, lin. 2 od góry	<i>Leggislazione</i>	<i>Legislazione</i>
s. 224, lin. 3 od dołu	<i>Prêtre</i>	<i>prêtre</i>
s. 227, lin. 1 od dołu	pochodzący prowincjonalnego	pochodzący z prowincjonalnego
s. 229, lin. 15 od góry	swego go na cesarza	go na cesarza
s. 233, przyp. 1000, lin. 2 od dołu	<i>vorehmilch</i>	<i>vornehmlich</i>
s. 238, lin. 9 od góry	stwierdzenia	od stwierdzenia
s. 238, lin. 7 od dołu	jednak strony relatywizuje jednak	jednak strony relatywizuje
s. 241, lin. 10 od góry	<i>ed</i>	<i>et</i>
s. 245, przyp. 1072, lin. 1 od góry	imają	i mają
s. 248, przyp. 1093, lin. 2 od dołu	<i>Kirchliche</i>	<i>kirchliche</i>
s. 251, przyp. 1111, lin. 2 od góry	nagatywny	negatywny
s. 253, lin. 3 od dołu	Egipcie	w Egipcie
s. 255, przyp. 1148, lin. 2 od góry	<i>Historii Kościelnej</i>	<i>Historii kościelnej</i>
s. 257, przyp. 1156, lin. 2 od dołu	<i>Saints</i>	<i>saints</i>
s. 264, lin. 6 od dołu	i z Adarmaanem	i Adarmaanem
s. 267, przyp. 1227, lin. 2 od góry	hisotoriach	historiach

s. 271, lin. 9 od dołu	by	(...), by
s. 272, przyp. 1260, lin. 1 od góry	min.	m.in.
s. 274, lin. 6 od dołu	neopitagorejską	neopitagorejski
s. 275, przyp. 1, lin. 1 od dołu	<i>panegyrick</i>	<i>panegyric</i>
s. 283, lin. 19 od góry	zwraca uwagę, na to, że	zwraca uwagę na to, że
s. 289, lin. 6 od góry	Hstory	History
s. 298, lin. 6 od góry	Cesaree	Césarée
s. 298, lin. 9 od góry	Cesaree	Césarée
s. 301, lin. 1 od góry	<i>TheSsixth</i>	<i>The Sixth</i>
s. 301, lin. 10 od góry	<i>Kirchliche</i>	<i>kirchliche</i>
s. 301, lin. 11 od dołu	<i>Orientalischen</i>	<i>orientalischen</i>
s. 301, lin. 10 od dołu	un	um
s. 302, lin. 15 od dołu	<i>eccésiale</i>	<i>ecclésiiale</i>
s. 302, lin. 15 od dołu	<i>post-chalcedonien</i>	<i>post-chalcédonien</i>
s. 303, lin. 20 od góry	<i>orinentamento</i>	<i>orientamento</i>
s. 303, lin. 2 od dołu	<i>Theologie</i>	<i>théologie</i>
s. 303, lin. 2 od dołu	<i>a Chalcedoine</i>	<i>à Chalcédoine</i>
s. 304, lin. 20 od góry	<i>Hellenismes</i>	<i>Hellenismos</i>
s. 304, lin. 20 od góry	<i>l'Identite</i>	<i>l'identité</i>
s. 304, lin. 21 od góry	ed.	éd. par
s. 304, lin. 4 od dołu	<i>Giorne</i>	<i>Giornate</i>
s. 304, lin. 4 od dołu	ed.	a cura di
s. 305, lin. 1 od góry	<i>Bydzantion</i>	<i>Byzantion</i>
s. 305, lin. 1-2 od góry	<i>Afieromaston</i>	<i>Aphieroma ston</i>
s. 305, lin. 4 od góry	<i>Giornae</i>	<i>Giornate</i>
s. 305, lin. 4 od góry	ed.	a cura di
s. 305, lin. 18 od góry	<i>Vie</i>	<i>Vle</i>
s. 305, lin. 19 od góry	<i>sociéte</i>	<i>société</i>
s. 305, lin. 20 od góry	ed.	éd. par
s. 305, lin. 20 od góry	Fréroul	Frézoul
s. 305, lin. 11 od dołu	<i>Pogan Historigraphy</i>	<i>Pagan Historiography</i>
s. 305, lin. 9 od dołu	<i>Universalita</i>	<i>Universalità</i>
s. 305, lin. 9 od dołu	<i>centra</i>	<i>centro</i>
s. 305, lin. 9 od dołu	<i>cittá</i>	<i>città</i>
s. 305, lin. 8 od dołu	<i>La storiografia (...), [in:]</i>	<i>[in:] La storiografia (...),</i>
s. 305, lin. 8 od dołu	<i>antichita</i>	<i>antichità</i>
s. 305, lin. 8 od dołu	<i>Convegno di Erice</i>	<i>Convegno tenuto in Erice</i>
s. 305, lin. 1 od dołu	<i>tipologia tipologia</i>	<i>tipologia</i>
s. 306, lin. 2 od góry	<i>nspired</i>	<i>inspired</i>
s. 306, lin. 12 od góry	<i>Prêtre</i>	<i>prêtre</i>

s. 306, lin. 12 od góry	„Césaropapisme” Byzantin	„césaropapisme” byzantin
s. 306, lin. 13 od góry	<i>Miracles</i>	<i>miracles</i>
s. 306, lin. 19 od góry	<i>Saints</i>	<i>saints</i>
s. 307, lin. 24 od góry	<i>Byzanz ein Beitrag</i>	<i>Byzanz: ein Beitrag</i>
s. 307, lin. 4 od dołu	<i>Païenne et Chretiëne</i>	<i>païenne et chrétienne</i>
s. 308, lin. 6 od góry	<i>Cristianesimo</i>	<i>Cristianesimo</i>
s. 308, lin. 20 od góry	<i>Centuries Cambridge</i>	<i>Centuries, Cambridge</i>
s. 308, lin. 24 od góry	<i>Chaclédoine</i>	<i>Chalcédoine</i>
s. 309, lin. 21 od góry	<i>Peuple</i>	<i>peuple</i>
s. 309, lin. 22 od góry	<i>Involymment</i>	<i>Involvement</i>
s. 309, lin. 14 od dołu	<i>Kaiserliche</i>	<i>kaiserliche</i>
s. 309, lin. 13 od dołu	hrsg.	hrsg. von
s. 309, lin. 1 od dołu	<i>Sa vie ses écrits</i>	<i>Sa vie, ses écrits</i>
s. 310, lin. 1 od góry	<i>Le vingt-huitieme</i>	<i>Le vingt-huitième</i>
s. 310, lin. 1 od góry	<i>Chalcedoine</i>	<i>Chalcédoine</i>
s. 311, lin. 25 od góry	<i>Factions</i>	<i>factions</i>
s. 311, lin. 11 od dołu	1940.Jones	1940. Jones [od nowej linii]
s. 312, lin. 13 od góry	<i>Festschift</i>	<i>Festschrift</i>
s. 312, lin. 14 od góry	ed.	hrsg. von
s. 312, lin. 14 od góry	Stuttgart	Stuttgart
s. 312, lin. 6 od dołu	<i>l' Empire</i>	<i>l'Empire</i>
s. 313, lin. 2 od góry	<i>jusqu'a</i>	<i>jusqu'à</i>
s. 313, lin. 15 od góry	<i>Kasiertum</i>	<i>Kaisertum</i>
s. 313, lin. 19 od dołu	<i>d' Historie</i>	<i>d'Histoire</i>
s. 314, lin. 3 od góry	<i>Christliche</i>	<i>Christlicher</i>
s. 314, lin. 26 od góry	<i>jusqu'a</i>	<i>jusqu'à</i>
s. 314, lin. 14 od dołu	<i>Ethernal</i>	<i>Eternal</i>
s. 314, lin. 8 od dołu	<i>Anasthasian</i>	<i>Anastasian</i>
s. 315, lin. 1 od góry	<i>Chalcedonisme</i>	<i>Chalcédonisme</i>
s. 315, lin. 1 od góry	<i>neo-Chalcedonisme</i>	<i>neo-Chalcédonisme</i>
s. 315, lin. 2 od góry	hrsg.	hrsg.von
s. 315, lin. 13 od góry	<i>Chalcédoine</i>	<i>Chalcédoine</i>
s. 315, lin. 14 od góry	hrsg.	hrsg.von
s. 315, lin. 22 od góry	<i>Resume</i>	<i>Résumé</i>
s. 316, lin. 2 od góry	<i>Giornae</i>	<i>Giornate</i>
s. 316, lin. 5 od góry	<i>a Justin</i>	<i>à Justin</i>
s. 316, lin. 21 od góry	<i>im kontext der Aufsteigenden Monophysitischen Kirche</i>	<i>im Kontext der aufsteigenden monophysitischen Kirche</i>
s. 316, lin. 17 od dołu	<i>Débuts</i>	<i>débuts</i>
s. 316, lin. 17 od dołu	hrsg.	hrsg.von
s. 317, lin. 12-13 od góry	<i>Giornae</i>	<i>Giornate</i>

s. 317, lin. 13 od góry	ed.	a cura di
s. 317, lin. 17 od dołu	<i>vun</i>	<i>von</i>
s. 317, lin. 9 od dołu	<i>Procès Contemporain</i>	<i>procès contemporain</i>
s. 318, lin. 11 od góry	<i>Ffilostorgiosa</i>	<i>Filostorgiosa</i>
s. 318, lin. 17 od góry	<i>vorehmilch</i>	<i>vornehmlich</i>
s. 318, lin. 8 od dołu	<i>studien</i>	<i>Studien</i>
s. 318, lin. 7 od dołu	<i>Byzantinischen</i>	<i>byzantinischen</i>
s. 318, lin. 3 od dołu	<i>östromische</i>	<i>oströmische</i>
s. 318, lin. 2 od dołu	<i>östromischen</i>	<i>oströmischen</i>
s. 318, lin. 2 od dołu	<i>Reichgedanke</i>	<i>Reichsgedanke</i>
s. 319, lin. 10 od góry	<i>Historyka</i>	<i>historyka</i>
s. 319, lin. 25 od góry	Walraff	Wallraff
s. 319, lin. 25 od góry	<i>Jahehundert</i>	<i>Jahrhundert</i>
s. 319, lin. 9 od dołu	<i>panegyrick</i>	<i>panegyric</i>
s. 320, lin. 7-8 od góry	<i>Byzantinischen</i>	<i>byzantinischen</i>
s. 320, lin. 9 od góry	<i>Geschitstheorie</i>	<i>Geschichtstheorie</i>
s. 320, lin. 9 od góry	<i>Griechischen</i>	<i>griechischen</i>
s. 320, lin. 6 od dołu	<i>presonalnej</i>	<i>personalnej</i>
s. 320, lin. 3 od dołu	<i>28ieme</i>	<i>28ième</i>

Książka ks. dr. Kazimierza Gintra, pomimo wskazanych wyżej mankamentów natury technicznej, jest z merytorycznego punktu widzenia pracą ważną i znaczącą w polskiej bibliografii bizantynistycznej. Przede wszystkim w pierwszej części przybliża ona postać samego Ewagriusza Scholastyka, w drugiej natomiast prezentuje sylwetki 11 cesarzy wschodniorzymskich, idąc za wywodami tegoż autora zawartymi w jego *Historii kościelnej*. Są to *de facto* zwarte monografie na temat tych władców, które ze względu na to, że opierają się na źródłach, stanowią cenny wkład w bizantyńską biografistykę. Trzeba także zwrócić uwagę na bibliografię zamieszczoną w recenzowanej pracy, która kumuluje ważne pozycje z zakresu tematyki omawianej w rozprawie, dając tym samym polskiemu czytelnikowi dobrą orientację w tym względzie. Stąd też niniejsza rozprawa jest znaczącym elementem w dorobku rodzimej bizantynistyki. Biorąc pod uwagę wskazane wyżej walory publikacji ks. dr. K. Gintra, warto pozycję tę polecić wszystkim zainteresowanym tym okresem historycznym.

Piotr Kochanek, Lublin – KUL

Олександр Кашук, Монотеліство у Візантії VII століття: доктрина, політика та ідеологія влади, Львів 2019, ЛНУ імені Івана Франка, ss. 343

Niniejsza publikacja jest rozprawą habilitacyjną, którą autor, dr Aleksander Kaszczuk, przedstawił na Wydziale Historycznym Lwowskiego Uniwersytetu Narodowego im. Iwana Franki. Jest on tam zatrudniony w Katedrze Historii Średniowiecznej i Bizantyńskiej. Drugim miejscem pracy autora jest Ukraiński Katolicki Uniwersytet, gdzie pracuje na Wydziale Filozoficzno-Teologicznym, a ściślej w Katedrze Teologii.

Rozprawa „Monoteletyzm w Bizancjum w VII w.: doktryna, polityka i ideologia władzy” liczy w sumie 343 strony. Rozpoczyna ją 4-stronicowy spis treści (s. 5-8). Następnym elementem pracy jest liczący 10 stron wstęp (s. 9-18), który posiada cztery przypisy, co daje 0,400 przypisu na stronę (dalej: przyp./s.). Ponieważ zaś cała publikacja została opatrzona 1824 przypisami podtekstowymi, zatem owe 4 przypisy to 0,219% wszystkich jej przypisów. Zasadniczym segmentem rozprawy jest sześć rozdziałów. Pierwszy z nich (s. 19-40), „Historiografia i źródła / Історіографія та джерела”, obejmuje 22 strony i posiada 165 przypisów (= 7,500 przyp./s.; 9,046% wszystkich przypisów). Rozdział drugi (s. 41-74), „Polityczno-teologiczny kontekst sporu monoteletycznego i metodologiczne uzasadnienie jego badań / Політико-богословське підґрунтя монотелітської суперечки та методологічне обґрунтування її вивчення”, to 34 strony i 137 przypisów (= 4,029 przyp./s.; 7,510% wszystkich przypisów). Trzeci rozdział (s. 75-123), „Oficjalne wprowadzenie monoenergetyzmu: między doktryną, tożsamością i polityką / Офіційне запровадження моноенергізму: між доктриною, ідентичністю та політикою”, składa się z 49 stron oraz 332 przypisów (= 6,775 przyp./s.; 18,201% wszystkich przypisów). Z kolei czwarty rozdział rozprawy (s. 124-171), „Doktrynalna ewolucja sporu / Доктринальна еволюція полеміки”, liczy 48 stron tekstu i 333 przypisy (= 6,937 przyp./s.; 18,256% wszystkich przypisów). Piąty segment (s. 172-227) natomiast, „Taktyka i polityka sporu monoteletycznego / Тактика і політика монотелітської суперечки”, obejmuje 56 stron i 414 przypisów (= 7,392 przyp./s.; 22,697% wszystkich przypisów). Wreszcie ostatni, szósty rozdział (s. 228-295), „Od zderzenia ideologii władzy do konfrontacji tożsamości / Від зіткнення ідеологій влади до протистояння ідентичностей”, zajmuje 68 stron i posiada 439 not (= 6,455 przyp./s.; 24,067% wszystkich przypisów). Całość dopełnia liczące 4 strony (s. 296-299) zakończenie („Загальні висновки”), „Summary

– *Monothelism in Byzantium of the Seventh Century: Doctrine, Politics and Ideology of Power*” (s. 300-312), wykaz skrótów (s. 313) – 20 abreviacji, bibliografia (s. 314-335) oraz indeks imion własnych („Именной показчик”), który znajduje się na stronach 336-343.

Wspomniana 22-stronicowa bibliografia została podzielona na dwie części: na źródła (s. 314-319) i opracowania (s. 320-335). W sumie autor przytacza w niej 116 źródeł (głównie greckich) i 260 opracowań (w siedmiu językach). Wśród tych ostatnich dominują prace anglojęzyczne (182 pozycje = 70,000%). Drugą co do ilości grupę opracowań stanowią publikacje w języku polskim (25 pozycji = 9,615%). Trzecie miejsce w powyższym „rankingu” przypada rozprawom napisanym w ojczystym języku autora, czyli po ukraińsku (18 pozycji = 6,923%). W dysertacji odwołano się także do publikacji w języku francuskim (13 prac = 5,000%), rosyjskim (10 prac = 3,846%), włoskim (9 opracowań = 3,461%) i niemieckim (3 publikacje = 1,153%).

Pierwszy rozdział, gdzie autor omawia źródła i opracowania, mógłby *de facto* wejść w skład rozszerzonego wstępu i być może w strukturze tego segmentu pracy spełniłby równie dobrze rolę omówienia literatury. Jednak decyzja dr. A. Kaszczuka o zawarciu rozważań bibliograficznych w osobnej części rozprawy była być może podyktowana chęcią wyeksponowania tego elementu, aby w ten sposób lepiej ukazać *status quaestionis* zagadnienia podjętego w rozprawie habilitacyjnej.

Drugi rozdział z kolei analizuje trzy zagadnienia: (1) proces formowania się doktryny chrystologicznej przeciwnej orzeczeniom soboru chalcedońskiego z 451 roku; (2) kwestię monoenergetyzmu, który uznając dwie natury w Chrystusie, akcentował Jego jedno boskie działanie (*energeia*); (3) genezę monoteletyzmu jako alternatywy dla odrzuconego monoenergetyzmu kładącego nacisk na jedność woli (*thelema*) w bosko-ludzkiej naturze Chrystusa, i wyakcentowanie najistotniejszych punktów samej polemiki monoteletycznej. Taka dyspozycja materiału zapewnia rozdziałowi logiczną spójność i przejrzystość, skupiając uwagę czytelnika na kluczowych elementach stanowiących o specyfice sporu monoteletycznego jako takiego. Owa specyfika wymaga zaś zastosowania adekwatnej metodologii badań, o czym autor pisze w końcowej części rzeczzonego rozdziału.

W rozdziale trzecim dr A. Kaszczuk powraca do rozważań nad monoenergetyzmem, który jednak został tutaj potraktowany w aspekcie czysto teologicznego wyzwania dla chalcedońskiej ortodoksji uważającej monoenergetyzm za subtelną formę monofizytyzmu. Autor odwołuje się tutaj do tez dwóch głównych protagonistów sporu: Sofroniusza I Jerozolimskiego (ok. 560-11 III 638; patriarcha Jerozolimy od 634) stojącego na gruncie chalcedońskiej prawowierności i Sergiusza, patriarchy Konstantynopola

w latach 610-638, który szukając pojednania z monofizytami, sformułował najpierw doktrynę chrystologiczną zwaną monoenergetyzmem, a następnie, w konsekwencji krytyki tego rozwiązania chrystologicznego, zwekslował ją na monoteletyzm. Następnie autor analizuje kompromisową postawę papieża Honoriusza I († 12 X 638, papież od 27 X 625), którego Sergiusz zdołał początkowo pozyskać dla monoenergetyzmu, a później dla monoteletyzmu. Kolejne dwa paragrafy zostały poświęcone antymonoteletyzmowi Maksyma Wyznawcy (ok. 580-622). Wreszcie dwie ostatnie części tego rozdziału odnoszą się do dekretu cesarza Herakliusza (ok. 574-11 II 641, cesarz od 5 X 610) zwanego *Ektesis*, wydanego najprawdopodobniej w roku 636.

Rozdział czwarty, analizując doktrynalną ewolucję sporu chrystologicznego, zwraca najpierw uwagę na wzrost napięcia między Rzymem a Konstantynopolem oraz na rolę Maksyma Wyznawcy jako doktrynalnego sojusznika Rzymu. Następnie autor wskazuje na próby wypracowania teologicznego kompromisu. Wreszcie, gdy ta droga zawodzi, ortodoksyjni dioteleci, zyskując stopniowo przewagę, rozstrzygają przedmiotową kwestię w duchu głoszonej przez siebie doktryny na III soborze konstantynopolańskim (szósty sobór powszechny – 680-681).

Piąty rozdział został poświęcony „taktyce”, jaką przyjęła każda ze stron sporu, czyli zarówno mono- jak i dioteleci. Ten wojskowy żargon oddaje dobrze ferwor teologicznej kontrowersji. Autor ukazuje tutaj m.in. słabe strony monoteletyzmu. Doktryna ta jako owoc teologii konstantynopolańskiej, w której cesarz Herakliusz pokładał wielkie nadzieje, niejako siłą faktu stała się również ważnym elementem polityki wyznaniowej cesarstwa jako takiego. Porażka linii teologicznej nakreślonej przez patriarchę Konstantynopola wzmocniła z jednej strony (niejako siłą rzeczy) pozycję patriarchy Rzymu, z drugiej zaś podkopała do pewnego stopnia autorytet władzy cesarskiej. Jednak mówiąc o porażce cesarskiej polityki religijnej, nie należy zapominać, że w owym czasie Egipt i Syria (a co za tym idzie Aleksandria i Antiochia), fortece monofizytyzmu, do których patriarcha Sergiusz adresował zarówno monoenergetyzm, jak i monoteletyzm, znajdowały się już pod władzą kalifa. Z metropolii pentarchii niezależne pozostały tylko dwie: Rzym i Konstantynopol. Zmieniło to w znacznym stopniu wymiar debaty chrystologicznej, która stała się swego rodzaju probierzem prawowierności Rzymu i Konstantynopola. Przegrana patriarchów tego ostatniego oznaczała porażkę Konstantynopola jako centrum myśli teologicznej. Z kolei niedoceniany na Wschodzie z teologicznego punktu widzenia Rzym mógł uznać przebieg i wynik sporu właśnie za „taktyczne” zwycięstwo doktrynalne.

Wreszcie w rozdziale szóstym dr A. Kaszczuk poddaje analizie „świecki” aspekt zagadnienia, koncentrując się na jego związku z ówczesną ideologią władzy cesarskiej oraz na autorytecie cesarza w Kościele

jako takim. Autor, idąc za dobrze znaną teorią dwóch władz, lansowaną w kręgach kościelnych, przedstawia kwestię ideologii władzy nie tylko z laickiego, czyli imperialnego punktu widzenia, lecz także z punktu widzenia ówczesnych hierarchów Kościoła Wschodniego. Różnice w pojmowaniu zakresu władzy cesarskiej w odniesieniu do Kościoła zaś były między administracją państwową a kościelną ogromne. Porażka cesarska w sporze chrystologicznym była zatem jednocześnie zwycięstwem czynnika kościelnego, lecz nie patriarchy Konstantynopola, którego błędne (jak orzekł wspomniany wyżej sobór) rozwiązania doktrynalne poparł cesarz, a patriarchy Rzymu. Przekładała się ona na całość zagadnienia stosunku władzy świeckiej do duchownej i mogła być w Rzymie traktowana nie tylko jako taktyczny sukces teologiczny, lecz także jako sukces polityczny. Po faktycznym bowiem upadku pentarchii skutkiem podbojów arabskich patriarcha Rzymu „wygrał” fundamentalny i długotrwały spór teologiczny, „pokonując” zarówno patriarchę Konstantynopola, jak i rezydującego nad Bosforem cesarza, który „zawierzył” swemu patriarsze.

Autor rozprawy bardzo jasno i rzetelnie przedstawia całość problematyki określonej tytułem pracy. Potrafi przy tym dobrze wykorzystać materiał źródłowy. Jego analizy w tym względzie należą bez wątpienia nie tylko do wartościowych, lecz wręcz głębokich. Dostrzega bowiem i eksponuje wiele niuansów teologiczno-politycznych. Lektura jego publikacji może więc przynieść znaczny pożytek zarówno badaczowi historii Bizancjum, jak i patrologowi. Barierą, która przeszkadza rozpowszechnieniu znaczących wyników tej dysertacji, jest oczywiście język. Dopiero przekład na angielski zapewniłby rozprawie dr. A. Kaszczuka odpowiednie pole oddziaływania. Ale ten brak można jeszcze nadrobić. Warto również zwrócić uwagę na fakt, że autor oparł się głównie na literaturze angielskiej. Można by widzieć w tym symptom pewnej jednostronności linii rozumowania. Jednak ten mankament niwelują właśnie fakt umiejętnego wykorzystania źródeł i duża samodzielność myślenia autora, a co za tym idzie samodzielność w sferze interpretacji źródeł. Dzięki temu sugestywność literatury anglojęzycznej została w sposób widoczny przewyciężona.

W ostatecznym rozrachunku rozprawę habilitacyjną dr. A. Kaszczuka należy ocenić wysoko jako znaczące osiągnięcie badawcze. Biorąc zaś pod uwagę fakt, że autor w momencie napisania tej pracy nie przekroczył czterdziestego roku życia, można mieć nadzieję, że spod jego pióra wyjdzie jeszcze wiele wartościowych publikacji.

Bibliografie

Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w polskich ośrodkach naukowych w latach 2015-2019

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Teologii

Prace doktorskie

1. Zhukovsky Viktor, *Problem transcendencji i immanencji Boga w teologii Ojców greckich I-V w. Rozwój historyczny i oddziaływanie doktryny* [Проблема трансцендентності та іманентності Бога в богослов'ї грецьких Отців I-V ст. Історичний розвиток та богословське значення], obrona: 26 września 2016, promotor: ks. dr hab. P. Szczur, prof. KUL, recenzenci: ks. prof. dr hab. B. Czyżewski (UAM), ks. prof. dr hab. N. Widok (UO).
2. Ivasivka Volodymyr, *Św. Paweł jako Apostoł na podstawie dzieł św. Jana Chryzostoma*, obrona: 28 września 2018, promotor: ks. dr hab. P. Szczur, prof. KUL, recenzenci: ks. prof. dr hab. J. Naumowicz (UKSW), ks. prof. dr hab. N. Widok (UO).
3. Klusek Kacper, *Teologiczne aspekty władzy na podstawie „Moralia in Job” św. Grzegorza Wielkiego*, obrona: 17 września 2019, promotor: ks. prof. dr hab. J. Pałucki, recenzenci: ks. prof. dr hab. B. Czesz (UAM), prof. dr hab. J.A. Wojtczak-Szyszkowski (UW).

Prace magisterskie

1. Michalski Rafał, *Bogactwo w świetle „In Matthaeum homiliae” św. Jana Chryzostoma* (prom. ks. dr hab. P. Szczur, prof. KUL, 2016).
2. Przytuła Marcin, *Anachoreza w duchowości Ojców Pustyni* (prom. ks. bp dr hab. P. Turzyński, 2016).
3. Stapor Krzysztof, *Sacramentum Eucharistiae w dziełach św. Grzegorza Wielkiego* (prom. ks. prof. dr hab. J. Pałucki, 2016).
4. Bąk Marcin, *Źródła łacińskiej terminologii liturgicznej na przykładzie „De divinis officiis” Ruperta z Deutz* (prom. ks. dr. hab. T. Gacia, prof. KUL, 2018).

5. Dąbrowski Grzegorz, *Pokuta u Ojców i Matek pustyni* (prom. ks. bp dr hab. P. Turzyński, 2018).
6. Sadza Damian, *Miłość w „Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami” Orygenes* (prom. ks. bp dr hab. P. Turzyński, 2018).
7. Zubek Paweł, *Zagadnienie pokoju w „Objaśnieniach do Psalmów” św. Augustyna* (prom. ks. bp dr hab. P. Turzyński, 2018).
8. Dymek Maria, *Nauka o cnotach teologalnych w ujęciu św. Jana Chryzostoma na podstawie jego „Homilii na Ewangelię według św. Mateusza”* (prom. ks. dr hab. P. Szczur, prof. KUL, 2019).
9. Janiszewski Damian, *Miłosierdzie w „Homiliach na Ewangelię i Pierwszy list świętego Jana” świętego Augustyna* (prom. ks. bp dr hab. P. Turzyński, 2019).
10. Pacan Grzegorz, *Kapłani i kapłaństwo w mowach i listach św. Grzegorza Teologa* (prom. ks. dr hab. M. Wysocki, prof. KUL, 2019).
11. Saj Justyna, *Problem ubóstwa w ujęciu św. Jana Chryzostoma na podstawie jego „Homilii na Ewangelię według św. Mateusza”* (prom. ks. dr hab. P. Szczur, prof. KUL, 2019).
12. Saran Małgorzata, *Modlitwa, post i jałmużna w nauczaniu św. Jana Chryzostoma na podstawie jego „Homilii na Ewangelię według św. Mateusza”* (prom. ks. dr hab. P. Szczur, prof. KUL, 2019).

Wydział Nauk Humanistycznych

Instytut Filologii Klasycznej (Instytut Studiów Klasycznych i Orientalnych)

Habilitacje

1. Wysocki Marcin, *Ambroży z Mediolanu jako nauczyciel humanizmu chrześcijańskiego w świetle wybranych dzieł*, data nadania stopnia: 28 września 2016, recenzenci: prof. dr hab. M. Szarmach (UMK), ks. prof. dr hab. J. Naumowicz (UKSW), ks. dr hab. T. Gacia, prof. KUL.

Prace doktorskie

1. Adamiak Jarosław, *Motyw ogrodu w poezji łacińskiej późnego antyku i wczesnego średniowiecza*, obrona: 14 grudnia 2017, promotor: ks. dr hab. T. Gacia, recenzenci: ks. prof. dr hab. M. Starowieyski (UW), prof. dr hab. J. Styka (UJ).
2. Turkiewicz Natalia, *Obraz wszechświata w pismach Izydora z Sewilli*, obrona: 20 lutego 2019, promotor: ks. dr hab. T. Gacia, recenzenci: ks. prof. dr hab. J. Naumowicz (UKSW), prof. dr hab. J.A. Wojtczak-Szyszkowski (UW).

Prace licencjackie

1. Gubernat Marek MSF, *S. Bonifatii et Lulli epistolae, 50, 51 (MGH Epist., 3, pp. 299-305). Wstęp, przekład, komentarz* (prom. ks. dr hab. T. Gacia, 2017).

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydział Teologiczny

Habilitacje

1. Mejzner Mirosław SAC, *Teologiczne implikacje antropologiczno-kosmologicznych założeń Metodego z Olimpu*, data nadania stopnia: 18 grudnia 2017, recenzenci: ks. prof. dr hab. D. Zagórski (UMK), ks. dr hab. M. Wysocki (KUL), ks. dr hab. J. Grzywaczewski, prof. UKSW.

Prace magisterskie

1. Fabisiak Anita, *Aktualność nauki św. Jana Chryzostoma o małżeństwie i rodzinie w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Familiaris Consortio”* (prom. ks. dr hab. L. Nieścior, prof. UKSW, 2016).
2. Wrońska Anna, *Modlitwa jako centrum życia pustelniczego według starożytnych źródeł monastycznych* (prom. ks. dr hab. L. Nieścior, prof. UKSW, 2016).
3. Sztrom Marcin, *Koncepcja władzy świeckiej i duchownej w świetle wybranych pism św. Ambrożego z Mediolanu* (prom. ks. dr Marian Strankowski, 2017).
4. Backiel Radosław, *Hierarchiczna struktura Kościoła w świetle listów św. Cypriana z Kartaginy* (prom. ks. dr Marian Strankowski, 2018).
5. Dytrych Grzegorz, *Dziewictwo a małżeństwo w starożytności i dzisiaj. Zarys problemu na przykładzie nauki św. Hieronima, św. Augustyna oraz wybranych teologów w Polsce* (prom. ks. dr hab. L. Nieścior, prof. UKSW, 2018).
6. Korzeniecki Gawęł, *Argument patrystyczny w nauczaniu papieża Benedykta XVI o słowie Bożym w świetle adhortacji apostolskiej „Verbum Domini”* (prom. ks. dr Marian Strankowski, 2018).
7. Przymierski Kamil, *Uczynki miłosierdzia w świetle mów św. Leona Wielkiego* (prom. ks. dr Marian Strankowski, 2018).

Wydział Nauk Historycznych i Społecznych

Prace magisterskie

1. Rutkowski Leszek, *„Mała droga” życia duchowego w pismach Doroteusza z Gazy* (prom. ks. prof. dr hab. L. Misiarczyk, 2019).

Wydział Nauk Humanistycznych

Prace magisterskie

1. Baran Mateusz, *Wschód i Zachód w dialogu. Wybrane zagadnienia z pneumatologii Bazylego Wielkiego i Augustyna z Hippony* (prom. dr hab. D. Budzanowska-Weglenda, prof. UKSW, 2018).

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Teologiczny w Krakowie

Prace doktorskie

1. Witos Barbara, *Myśl pasterska św. Zenona z Werony na podstawie jego „Sermones”*, obrona: 9 stycznia 2018, promotor: o. dr hab. D. Kasprzak OFMCap, prof. UPJP2, recenzenci: ks. prof. dr hab. N. Widok (UO), ks. dr hab. P. Wygalałak, prof. UAM.
2. Ciemała Marianna, *Teologia życia braterskiego według „Reguły Benedykta”*, obrona: 10 września 2019, promotor: o. prof. dr hab. D. Kasprzak OFMCap (UPJP2), recenzenci: ks. prof. dr hab. B. Czyżewski (UAM), br. dr hab. M. Gronowski OSB (UŚ).

Prace magisterskie

1. Drozd Andrzej OP, *Kosmologia i antropologia wybranych apologetów greckich: Justyn Męczennik, Atenagoras z Aten, Teofil z Antiochii* (prom. o. dr D. Mrugalski OP, 2016).
2. Dudek Kamil, *Koncepcja Logosu u św. Justyna Męczennika* (prom. o. dr hab. D. Kasprzak OFMCap, prof. UPJP2, 2016).
3. Macinkiewicz Mateusz SDB, *Aspekty pedagogii chrześcijańskiej na podstawie Listów św. Hieronima ze Strydonu* (prom. o. dr hab. D. Kasprzak OFMCap, prof. UPJP2, 2016).
4. Synycja Benjamin Jerzy OFM, *Modlitwa w świetle „Drabiny raju” św. Jana Klimaka* (prom. o. dr R.M. Pancerz OFM, 2016).
5. Grabowski Maksymilian ks., *Świętość męczeńska w „Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis”* (prom. o. dr hab. D. Kasprzak OFMCap, prof. UPJP2, 2017).
6. Janas Piotr OP, *Platoński koncept οὐοίωσις Θεῶν w „Komentarzu do Ewangelii według św. Jana” Orygenes* (prom. o. dr D. Mrugalski OP, 2017).

7. Łukasik Paweł OP, *Zagadnienie niecielesności Bytu niezrodzonego i cielesności bytów stworzonych w dziele „O zasadach” Orygenes* (prom. o. dr D. Mrugalski OP, 2017).
8. Michalak Maciej SDB, *Teologia liturgii chrztu na podstawie „De sacramentis” św. Ambrożego z Mediolanu* (prom. o. dr hab. D. Kasprzak OFMCap, prof. UPJP2, 2017).
9. Polishchuk Serafin Oleg OFM, *Nauka o Słowie Wcielonym w świetle „De fide orthodoxa” św. Jana Damasceńskiego* (prom. o. dr R.M. Pancierz OFM, 2017).
10. Sadowski Kasjan Mateusz OFM, *Kierownictwo duchowe w życiu monastycznym według pisarzy Gazy i Synaju VI-VII w. Studium porównawcze* (prom. o. dr R.M. Pancierz OFM, 2017).
11. Stramski Adam OFMCap, *Teologia przeobstwienia człowieka, jako skutek wcielenia Logosu, na podstawie „De Incarnatione Verbi” Atanazego z Aleksandrii* (prom. o. dr hab. D. Kasprzak OFMCap, prof. UPJP2, 2017).
12. Styła Michał, *Paenitentia secunda w czasie prześladowań Decjusza na podstawie listów Cypriana z Kartaginy* (prom. o. dr hab. D. Kasprzak OFMCap, prof. UPJP2, 2017).
13. Wójtowicz Wojciech OSB, *Μόρφωσις Mojżesza: Próba adaptacji greckiej „paidei” do życia chrześcijańskiego w „Życiu Mojżesza” Grzegorza z Nyssy* (prom. o. dr D. Mrugalski OP, 2017).
14. Frey Piotr OP, *Ekonomia zbawienia według Orygenes w polemice z gnostykami na podstawie „Komentarza do Ewangelii według św. Jana* (prom. o. dr D. Mrugalski OP, 2018).
15. Koniecko Krzysztof Kamil OSB, *Kontrowersje wokół Ducha Świętego w IV w. na podstawie „Listów do Serapiona” św. Atanazego Wielkiego oraz dzieła „O Duchu Świętym” św. Bazylego Wielkiego* (prom. o. dr D. Mrugalski OP, 2018).
16. Oleś Piotr OP, *Nie tylko rekapitulacja. Soteriologia Ireneusza z Lyonu* (prom. o. dr D. Mrugalski OP, 2018).
17. Szymko Rafał OP, *Nieskończony Bóg – (nie)skończony człowiek: Analiza konceptu nieskończoności w teologii Grzegorza z Nyssy* (prom. o. dr D. Mrugalski OP, 2018).
18. Faruga Paweł ks., *Problematyka świętowania Paschy i niedzieli w ujęciu papieża Wiktora I* (prom. o. prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, 2019).
19. Giemzik Marcin SDB, *Teologia Bożego Macierzyństwa Maryi według Cyryla Aleksandryjskiego* (prom. o. prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, 2019).
20. Kaczorowski Mateusz OFMCap, *Koncepcje „creatio” w „De Genesi contra Manichaeos” i „Confessiones” św. Augustyna z Hippo Regius* (prom. o. prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, 2019).
21. Słowik Marcin OP, *Koncept nieśmiertelnej duszy w ramach antropologii Orygenes na podstawie dzieła „De principiis”* (prom. o. dr D. Mrugalski OP, 2019).
22. Włodarczyk Gawęł OP, *Koncept przeobstwienia w „Ambiguorum Liber” Maksyma Wyznawcy* (prom. o. dr D. Mrugalski OP, 2019).

Wyższy Instytut Teologiczny w Częstochowie

Prace magisterskie

1. Cofała Agnieszka CSCIJ, *Rozeznawanie duchowe na drodze do doskonałości chrześcijańskiej w świetle „Rozmów z Ojcami” Jana Kasjana* (prom. ks. dr M. Terka, 2019).

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

Sekcja Św. Jana Chrzciciela

Prace magisterskie

1. Bajkowski Krystian, *Człowiek i jego zbawienie w alegorycznej interpretacji tematu wyjścia Izraelitów z Egiptu w „Homiliae in Exodum” Orygenes* (prom. ks. dr Jerzy Duda, 2019).
2. Soćko Rafał, *Usprawiedliwienie jako owoc odkupienia w „Commentarium in Epistulam ad Romanos” Orygenes* (prom. ks. dr Jerzy Duda, 2019).

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Prace doktorskie

1. Sielecka Róża, *Portret kobiety idealnej w Listach świętego Hieronima*, obrona: 29 kwietnia 2019, promotor: ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, recenzenci: ks. prof. dr hab. J. Grzywaczewski (UKSW), ks. dr hab. P. Wygalałak, prof. UAM.

Prace magisterskie

1. Staśkiewicz Tomasz, *Świat pogański z perspektywy chrześcijan na podstawie apologetów greckich w II wieku* (prom. ks. dr hab. P. Wygalałak, prof. UAM, 2015).
2. Szkudlarek Mateusz, *Obraz życia monastycznego w Palestynie w pismach Cyryla ze Scytopolis* (prom. ks. dr hab. P. Wygalałak, prof. UAM, 2015).
3. Baranowski Tadeusz, *Cesarz i biskup w społeczności państwowej na podstawie listów do cesarzy św. Ambrożego z Mediolanu* (prom. ks. dr hab. P. Wygalałak, prof. UAM, 2016).

4. Bendowski Dawid, *Opat we wspólnocie mniszey na podstawie „Reguły Mistrza” i „Reguły św. Benedykta”* (prom. ks. dr hab. P. Wygralak, prof. UAM, 2016).
5. Grzelak Marcin, *Duchowa sylwetka św. Marcina z Tours na podstawie pism Sulpicjusza Sewera* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2016).
6. Majchrzak Łukasz, *Chrzest Święty jako wprowadzenie w nowe życie w pismach Tertuliana* (prom. ks. dr hab. P. Wygralak, prof. UAM, 2016).
7. Walid Rafał, *Rola łaski w życiu chrześcijanina na podstawie „De gratia et libero arbitrio” i „De correptione et gratia” św. Augustyna* (prom. ks. dr hab. P. Wygralak, prof. UAM, 2016).
8. Woźniak Sylwia, *Aniołowie wobec Boga i ludzi w nauczaniu św. Grzegorza z Nyssy* (prom. ks. dr hab. A. Swoboda prof. UAM, 2016).
9. Golnik Bartosz, *Argumenty Klemensa Aleksandryjskiego w obronie małżeństwa i rodziny w polemice z gnostykami* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2017).
10. Husiar Michał, *Maryja wzorem do naśladowania w ujęciu św. Ambrożego* (prom. ks. dr hab. A. Swoboda prof. UAM, 2017).
11. Kamecka Monika, *Życie monastyczne w Afryce Północnej na podstawie pism św. Augustyna* (prom. ks. dr hab. P. Wygralak, prof. UAM, 2017).
12. Kozłowski Bartłomiej, *Cnota sprawiedliwości w nauczaniu św. Ambrożego* (prom. ks. dr hab. A. Swoboda prof. UAM, 2017).
13. Mazur Patryk, *Krzyż w życiu człowieka w nauczaniu św. Hieronima* (prom. ks. dr hab. A. Swoboda prof. UAM, 2017).
14. Płóciennik Marcin, *Nawrócenie mnicha według Starców spod Gazy* (prom. ks. dr hab. P. Wygralak, prof. UAM, 2017).
15. Rojna Bartosz, *Przygotowanie wiernych do świąt Pańskich w nauczaniu św. Leona Wielkiego* (prom. ks. dr hab. P. Wygralak, prof. UAM, 2017).
16. Staszak Hubert, *Liturgia jerozolimską w opisach pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2017).
17. Szczepankiewicz Waldemar, *Rola Ducha Świętego w duchowej przemianie człowieka na podstawie wybranych katechez chrześcijańskich z IV wieku* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2017).
18. Jakób Szymon, *Zagrożenia dla Kościoła w nauczaniu Ojców Apostolskich* (prom. ks. dr hab. P. Wygralak, prof. UAM, 2018).
19. Sobol Przemysław, *Matka Boża w życiu człowieka na podstawie homilii św. Germana z Konstantynopola i św. Jana Damasceńskiego* (prom. ks. dr hab. P. Wygralak, prof. UAM, 2018).
20. Michałkowski Filip, *Droga do doskonałości chrześcijańskiej mnicha według św. Antoniego Opata* (prom. ks. dr hab. P. Wygralak, prof. UAM, 2019).
21. Modrakowski Marcin, *Mysł teologiczna św. Hieronima w dorobku naukowym Księdza prof. Jana Czuja* (prom. ks. prof. dr hab. B. Czyżewski, 2019).

Uniwersytet Opolski

Wydział Teologiczny

Habilitacje

1. Przyszychowska Marta, *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*, data nadania stopnia: 27 czerwca 2018, recenzenci: ks. prof. dr hab. B. Częsz (UAM), ks. dr hab. R. Woźniak (UPJPII), ks. dr hab. T. Stępień (UKSW).

Prace magisterskie

1. Becker Stefan, *Liturgia wtajemniczenia chrześcijańskiego w katechezach chrzcielnych Cyryla Jerozolimskiego* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok, 2016).
2. Ludewicz Michał, *Św. Ambroży wobec władzy cesarskiej na podstawie wybranych mów i listów* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok, 2016).
3. Pander Jan, *Apologia doskonałości stworzenia w polemice św. Augustyna z manichejczykami* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok, 2016).
4. Patycki Marcin, *Angelologia w „Hierarchii niebiańskiej” Pseudo-Dionizego Areopagity* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok, 2016).
5. Pielorz Klaudia, *Droga doskonałości chrześcijańskiej w „Listach” św. Hieronima* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok, 2016).
6. Czop Zuzanna, *Wskazania dotyczące życia chrześcijan w Aleksandrii na podstawie „Wychowawcy” Klemensa Aleksandryjskiego* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok, 2017).
7. Hadaś Kamil, *Nicejski symbol wiary jako wyznacznik ortodoksji w sporach trynitarnych IV wieku* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok, 2017).
8. Okos Sabina, *Historyczne znaczenie św. Heleny w chrześcijaństwie* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok, 2017).
9. Surma Melania, *Konstantynopol – założenie miasta, jego rozwój i znaczenie* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok, 2017).
10. Bengsz Markus, *Modlitwa w ujęciu Ewagriusza z Pontu* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok, 2018).
11. Gierczycki Ireneusz, *Elementy duchowości mistycznej w „Kobiercach” Klemensa Aleksandryjskiego* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok, 2018).
12. Kielich Przemysław, *Teologia liturgii chrzcielnej według katechez mistagogicznych św. Ambrożego z Mediolanu* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok, 2018).
13. Knopp Paweł, *Św. Jan Chryzostom o grzechu, cnocie i nawróceniu w „Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza”* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok, 2018).

14. Hajducki Nikodem, *Sylwetka biskupa na podstawie „Księgi reguły pasterskiej” Grzegorza Wielkiego* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok, 2019).
15. Kurek Rafał, *Znaczenie ofiary baranka w pismach Efrema Syryjczyka* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok, 2019).

Prace licencjackie

1. Czop Zuzanna, *Życie religijne Żydów w Antiochii w IV wieku na podstawie „Mów przeciwko judaizantom i Żydom” Jana Chryzostoma* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok, 2015).
2. Okos Sabina, *Paideia w nauczaniu Klemensa Aleksandryjskiego* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok, 2015).
3. Surma Melania, *Konstantyn jako fundator obiektów sakralnych na podstawie „Życia Konstantyna” Euzebiusza z Cezarei* (prom. ks. prof. dr hab. N. Widok, 2015).

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

Prace doktorskie

1. Sowińska Agata, *„Hermetica” średniowiecza i renesansu. Studium z historii myśli europejskiej*, obrona: 14 stycznia 2016, promotor ks. prof. dr hab. W. Myszor, recenzenci: prof. dr hab. M. Szarmach (UMK), dr hab. A. Kucz (UŚ).

Akademia Ignatianum w Krakowie

Prace doktorskie

1. Grzywa Anna, *Ryty katechumenatu w okresie późnego antyku – w poszukiwaniu analogii i modeli w świecie żydowskim i grecko-rzymskim*, obrona: 25 listopada 2015, promotor: ks. prof. dr hab. H. Pietras SJ, recenzenci: ks. prof. dr hab. J. Słomka (UŚ), prof. dr hab. B. Górka (UG).

Uniwersytet Gdański**Wydział Historyczny****Prace magisterskie**

1. Fedoruk Krzysztof, *Cesarze rzymscy dynastii konstantyńskiej wobec kontrowersji chrześcijańskich* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 2016).
2. Stenka Iwona, *Polityka religijna Teodozjusza I* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 2017).
3. Gruchała Piotr, *Kształtowanie się doktryny chrześcijańskiej w okresie judeochrześcijańskim* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 2018).

Prace licencjackie

1. Zawadzka Klaudia, *Spoleczna i rodzinna pozycja kobiet w świetle traktatów św. Jana Chryzostoma* (prom. prof. dr hab. J. Iluk, 2017).

Zebrał i opracował
ks. Marcin Wysocki – Lublin, KUL

Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2017-2019¹

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)
 - 10.1. Przekłady
 - 10.2. Opracowania
11. Autorzy
12. Recenzje, omówienia
13. Sprawozdania
14. Wybrane publikacje z zakresu kultury klasycznej
 - 14.1. Przekłady
 - 14.2. Opracowania

¹ Wykaz stosowanych skrótów, zob. VoxP 48 (2005) s. 437-449 lub www.voxpatrum.pl (zakładka „O czasopiśmie”).

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)

- Aetas Aurea. Sto lat filologii klasycznej na Uniwersytecie w Poznaniu 2019-2019*, red. E. Wesołowska – P. Urbański, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2019.
- Appel W., *Zagadka syren. Filologa peregrynacje od antyku po współczesność*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2017.
- Apokryfy Nowego Testamentu*, tom 1, część 1 i 2: *Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieyski, wyd. 2, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Apokryfy Nowego Testamentu*, tom 2, część 1 i 2: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, wyd. 2, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Apokryfy Nowego Testamentu*, tom 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie. Apokryfy syryjskie*, red. M. Starowieyski, wyd. 2, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (Kol 1,24). Księga Pamiątkowa Księdza Profesora Antoniego Paciorka z okazji Złotego Jubileuszu Kapłaństwa*, red. G.M. Baran, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2019.
- Duch Święty, Źródło Wody Żywej*, red. P. Łabuda, Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 2017.
- Ideał i antyideał kobiety w literaturze greckiej i rzymskiej*, red. A. Marchewka, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2018.
- Hellenizm a chrześcijaństwo w późnej starożytności i w średniowieczu*, red. A. Palusińska, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017.
- Kościół. Narodziny Kościoła i rozwój eklezjologii chrześcijańskiej*, red. P. Łabuda, Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 2018.
- Longosz S., *Opera Minora Selecta*, red. J. Iluk – W. Stawiszyński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2019.
- Magia Ksiąg – Księgi Magii. Księga Jubileuszowa poświęcona Profesor Irenie Fijałkowskiej-Janiak*, red. D. Oboleńska – U. Patocka-Sigłowa, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2017.
- Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019.
- Naumowicz J., (red.), Voicu S.J., *Przed Żłóbkiem. Magowie i pasterze w tradycji antycznej*, BOK, Kraków: Wydawnictwo m, 2019.
- Niebo. Tradycje, przekazy, inspiracje*, red. S. Konarska-Zimnicka – P. Tambora – B. Wojciechowska, Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2017.
- Nowe odczytanie codzienności. Codziennosc widziana w swietle Jezusa Chrystusa w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*. Teksty wschodnich i zachodnich Ojców Kościoła. Wybór dokonany przez Wspólnotę Monastyczną z Bose (Italia) według rytmu Liturgii Godzin, tł. A. Koprowski, Warszawa: Wydawnictwo KONTRAST, 2017.
- Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL – Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2017.

- Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, Wydanie drugie przepracowane i uzupełnione, przygotował M. Starowieyski przy współpracy W. Stawiszyńskiego, Poznań: Wydawnictwo Św. Wojciecha, 2018.
- Ojcowie Kościoła komentują Biblię*, Nowy Testament, tom Ib, *Ewangelia według św. Mateusza 14-28*, wydanie polskie tomu przygotował T. Skibiński SAC, Ząbki: Wydawnictwo Apostolicum, 2018.
- Ojcowie Kościoła o Eucharystii*, red. P. Wygralak, *Teologia Patrystyczna* 14, Poznań 2017.
- Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście*. Przekł. zbiorowy. Wstęp, wybór i oprac. L. Nieścior, BOK, Kraków: Wydawnictwo m, 2019.
- Przemoc w świecie starożytnym. Źródła – struktura – interpretacje*, red. D. Słapek – I. Łuć, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2017.
- Pszczół, miód, wosk pszczeli w symboliczno-metaforycznych obrazach. Od Biblii poprzez antyk do liturgii Kościoła*, red. I. Wieżel – G.M. Baran, Kraków: Wydawnictwo „scriptum”, 2018.
- Rzymianie i barbarzyńcy. Religia-polityka-kultura*, Materiały V Kongresu Mediewistów Polskich, tom 5, red. T. Wolińska – M. Ożóg – K. Kollinger, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2019.
- Rzymski Zachód od Augusta do upadku Cesarstwa, Studia poświęcone pamięci Profesora Tadeusza Kotuli w 10 rocznicę śmierci*, red. M. Pawlak, Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”, 2017.
- Sakramenty Kościoła. Sakramenty uzdrowienia. Sakramenty w służbie komunii*, red. P. Łabuda, Źródło Wody Żywej 6b, Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 2019.
- Sakramenty Kościoła. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. P. Łabuda, Źródło Wody Żywej 5b, Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 2019.
- Starowieyski M., WST 2017 (numer specjalny dedykowany ks. prof. dr. hab. Markowi Starowieyskiemu z okazji nadania godności doktora honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie).
- Teologiczne podstawy kultu Chrystusa jako Króla*, red. J. Grzywaczewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2018.
- Wzory kultury antycznej. Reguły zachowania starożytnych Greków i Rzymian*, red. J. Doroszevska – M. Job – T. Sapota, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2018.
- W kręgu antycznych politei. Księga Jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Janowi Ilukowi*, red. W. Gajewski – I. Milewski, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2017.
- Ziemia obiecana. Panta rhei – pamięć, czas i przemijanie w starożytności*, red. D. Lewandowska, Warszawa: Wydawnictwo Sub Lupa, 2017.
- Żywe pochodnie. Rozmowy o początkach Kościoła prowadzi Maciej Müller*, Poznań: Wydawnictwo W drodze, 2018.

2. Bibliografie i problemy metodologiczne

- Baran G.M., *Spis publikacji ks. prof. dr hab. Antoniego Paciorka*, w: *Dla dobra Jego ciała, którym jest Kościół (Kol 1, 24)* [1], s. 65-78.
- Drączkowski F., *Metoda wykresograficzna (wykresografia) w służbie teologii*, VoxP 67 (2017) s. 115-131.
- Figiel J., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2015-2016*, VoxP 68 (2017) s. 715-789.
- Gołda A. – Tałuć K., *Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszora (katalog z opracowaniem)*, Katowice: Fundacja Centrum Badań nad Historią Kościoła im. Ks. Wincentego Myszora – Księgarnia św. Jacka, 2020.
- Groch R., *Ks. prof. dr hab. Antoni Żurek – curriculum vitae i dorobek naukowo-dydaktyczny*, TST 37/1-2 (2018) s. 9-30.
- Grzywaczewski J., *Les elements patrisique dans la Lettre encyclique du Pape Jean-Paul II «l'Église vit de l'Eucharistie»*, „E-Patrologos” 4/1 (2019) s. 104-117.
- Grzywaczewski J. – Nieścior L., *Marek Eremita: biografia i bibliografia*, CT 89/1 (2019), s. 5-14.
- Kalinkowski S., *Śp. Ks. pralat Kazimierz Obrycki (1941-2019)*, VoxP 72 (2019) s. 353-357.
- Kamczyk W., *Patrystyka w „Śląskich Studiach Historyczno-Teologicznych” (1968–2016)*, SSHT 50/2 (2017) s. 374-383.
- Kochanek P., *Statystyczno-porównawcza analiza XXIII Międzynarodowego Kongresu Bizantynologicznego* (Belgrad, 22-27 VIII 2016), VoxP 67 (2017) s. 241-257.
- Kozłowski M., *Wincenty Myszor (22 V 1941–19 II 2017) – badacz antyku chrześcijańskiego*, „Nowy Filomata” 21/1 (2017) 141-143.
- Kozłowski M., *Profesor Maria Dzielska (18 IX 1942 – 30 VII 2018)*, „Nowy Filomata” 22/2 (2018) s. 157-158.
- Longosz S., *Doktor Robert Sawa (18 II 1966 – 24 II 2018). Tłumacz pism wczesnochrześcijańskich*, VoxP 70 (2018) s. 823-836.
- Longosz S., *Ks. Prof. Wincenty Myszor (22 V 1941 - 19 II 2017). Polski odkrywca gnozy wczesnochrześcijańskiej*, VoxP 68 (2017) s. 843-856.
- Longosz S. – Figiel J., *Bibliografia prac drukowanych Ks. Prof. Stanisława Longosza*, w: Longosz S., *Opera Minora Selecta* [1], s. 19-39.
- Milewski I., *Bibliografia prac Profesora Iluka*, w: *W kręgu antycznych politei* [1], s. 33-46.
- Milewski I., *Profesor Jan Iluk*, w: *W kręgu antycznych politei* [1], s. 21-32.
- Nieścior L., *Wybrana bibliografia na temat miłości w nauce św. Augustyna*, „E-Patrologos” 3/4 (2017) s. 50-56.
- Pawlina K., *Honoris Causa – Ks. prof. Marek Starowieyski. Warszawa 12 XII 2017*, WST 31/2 (2018) s. 7-8.
- Pietras H., *Patrologia in „Gregorianum”*, „Gregorianum” 100/4 (2019) s. 765-775.
- Przepióra M., *Bibliografia drukowanych prac Ks. Prof. dra hab. Bogdana Czesza*, VoxP 67 (2017) s. 31-40.

- Stawiszyński W., *Bibliografia Patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia. Wydanie trzecie rozszerzone, poprawione i zmienione*, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2017.
- Szczur P., *Bibliografia drukowanych prac Doktora Stanisława Kalinkowskiego*, VoxP 69 (2018) s. 27-37.
- Szczur P., *Dr Stanisław Kalinkowski: Curriculum vitae*, VoxP 69 (2018) s. 25-26.
- Szczur P., *Degórski Bazyli Remigiusz Stefan OSPPE*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 1, red. E. Gigilewicz et al., Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018, s. 151-152.
- Szczur P., *Ks. Profesor Franciszek Drączkowski (26 IV 1941 - 15 III 2018). Niestrudzony propagator myśli Ojców Kościoła*, VoxP 70 (2018) s. 837-842.
- Szczur P. – Walkusz J., *Institute of Church History and Patrology*, w: *One Hundred Years of Theology at the John Paul II Catholic University of Lublin*, red. S. Nowosad – J. Mastej, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019, s. 47-68.
- Szczur P., *Instytut Historii Kościoła i Patrologii*, w: *100 lat teologii na KUL*, red. S. Nowosad – J. Mastej, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018, s. 43-61.
- Szczur P., *Prace Instytutu Historii Kościoła*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 2, red. E. Gigilewicz et al., Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018, s. 217.
- Szczur P., *Studia historyczne*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 2, red. E. Gigilewicz et al., Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018, s. 398.
- Szczur P., *Szczur Piotr*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 2, red. E. Gigilewicz et al., Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018, s. 427-428.
- Szerszeń M.T., *Wybrane publikacje z dziedziny antyku i tradycji antycznej wydane w latach 2016-2017*, „Nowy Filomata” 21/2 (2017) s. 285-295.
- Szerszeń M.T., *Wybrane publikacje z dziedziny antyku i tradycji antycznej wydane w latach 2017-2018*, „Nowy Filomata” 22/2 (2018) s. 197-207.
- Tałuć K., (wstęp i edycja), *Materiały źródłowe do biografii naukowej ks. prof. Wincentego Myszora (Wybór korespondencji)*, Katowice: Fundacja Centrum Badań nad Historią Kościoła im. Ks. Wincentego Myszora – Księgarnia św. Jacka, 2019.
- Turek W., *Laudacja na cześć Ks. prof. Marka Starowieyskiego (Warszawa 12 XII 2017)*, WST 31/2 (2018), s. 9-16.
- Widok N., *Karl Holl (1866–1926) – luterkański badacz źródeł patrystycznych*, VoxP 71 (2019) s. 505-529.
- Wygralak P., *Ksiądz dr hab. Antoni Swoboda, prof. UAM. Curriculum vitae*, VoxP 71 (2019) s. 17-22.
- Wygralak P., *Bibliografia prac naukowych ks. dr hab. Antoniego Swobody*, VoxP 71 (2019) s. 15-16.
- Wygralak P., *Ks. Prof. dr hab. Bogdan Czesz: «curriculum vitae»*, VoxP 67 (2017) s. 27-29.
- Wysocki M., *Bober Andrzej*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 1, red. E. Gigilewicz et al., Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018, s. 67-68.

3. Prace ogólne, historie literatury

- Adamiak S., *Dawniej prześladowania, dzisiaj dialog?*, „Więź” 674/4 (2018) s. 161-168.
- Adamiak S., *Roma locuta, causa finita? Nie zawsze*, „Więź” 678/4 (2019) s. 106-114.
- Bider S., «*Utrum sexus femineus impediatur ordinis susceptionem*». Niezdolność kobiet do przyjęcia święceń diakonatu w Kościele łacińskim w ujęciu historyczno-prawnym, TSS 14 (2017) s. 247-274.
- Bralewski S., *Cesarzowa Helena, matka Konstantyna Wielkiego w ujęciu Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomena*, w: *W kręgu antycznych politei* [1], s. 49-57.
- Chłopowiec M., *Pokutna «peregrinatio» we wczesnym średniowieczu*, VoxP 69 (2018) s. 83-103.
- Cholewa M. – Gilski M., *Dziedzictwo Soborów*, Kraków: Wydawnictwo „scriptum”, 2019.
- Cholewa M. – Gilski M., *Wykład 150 Ojców z Konstantynopola. Komentarz lingwistyczno-pastoralny*, Kraków: Wydawnictwo „scriptum”, 2018.
- Curtius E.R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tł. i opr. A. Bobrowski, Kraków: Wydawnictwo UNIVERSITAS, Kraków 2018.
- Degórski B., *Syntetyczne ujęcie okresu patrystycznego*, „Dissertationes Paulinorum” 28 (2019) s. 5-68.
- Dzwon w chrześcijańskiej Europie*, red. G. Guźlak, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2017.
- Ehmig U. – Zawadzki F., *Anathema in lateinischen Inschriften*, VoxP 71 (2019) s. 185-207.
- Fijolek U., *Kosmos – sfery niebieskie i ich mieszkańcy oczami starożytnych oraz pisarzy chrześcijańskich*, w: *Niebo. Tradycje, przekazy, inspiracje* [1], s. 189-202.
- Gacia T., *Antibarbarus sive de laudibus Georgii praeclari Latinitatis in Polonia cultoris dissertatiuncula brevis*, Certamen Latinum Salesianum 1, red. M. Pisini – M. Sajović, Roma 2018, s. 79-85.
- Gilski K. – Cholewa M., *Język soborów pierwszego tysiąclecia*, Kraków: Wydawnictwo scriptum, 2018.
- Heszen A., *Polihymnia chrześcijańska. Poetyka i morfologia greckich hymnów III-V w.*, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2019.
- Jundziłł J., *Powtórne i wielokrotne małżeństwa chrześcijan z Rzymu III–VI wieku*, w: *W kręgu antycznych politei* [1], s. 155-176.
- Kochanek P., *Wpływ starożytnej schematyzacji mnemotechnicznej na kartografię średniowieczną i wczesnonowożytną*, VoxP 69 (2018) s. 285-375.
- Kołozek B.J., *Historia w rzymskiej literaturze erudycyjnej. Od Warrona do Kasjodora*, Kraków: Towarzystwo Wydawnicze Historia Iagiellonica, 2019.
- Kowalski M., *How Oral Was Ancient Literature? The Case of Pauline Letters*, w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019, s. 61-85.

- Kozłowski J.M., *Brzeg morza jako miejsce odprężenia i wypoczynku w literaturze antycznej. Od Homera do Ojców Kościoła*, „Meander” 73 (2018) s. 3-19.
- Królikowski J., *Początki chrześcijańskiego tekstu Pisma Świętego*, VoxP 67 (2017) s. 259-276.
- Królikowski J., *Początki Pism chrześcijańskich*, w: *Dla dobra Jego ciała, którym jest Kościół (Kol 1, 24)* [1], s. 207-222.
- Leśniewski K., *Geneza chrześcijańskiej posługi hospicyjnej*, VoxP 67 (2017) s. 289-301.
- Lewandowska D., *Androgyn czy hermafrodyta? Studium nad hermafrodytyzmem w źródłach antycznych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2019.
- Longosz S., *Chrześcijańskie widowiska zastępcze w propozycji Ojców Kościoła*, VoxP 67 (2017) s. 303-360.
- Mejzner M., *Wczesnochrześcijańskie wierzenia millenarystyczne jako specyficzny wyraz eschatologicznej nadziei*, w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019, s. 175-197.
- Milewski I., „*Panis et vinum*”. *Einige Bemerkungen zu den Lebensmittelpreisen und Ernährungsgewohnheiten des spätantiken Menschen bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern*, w: *W kręgu antycznych politei* [1], s. 262-275.
- Muszala A. – Woźniak R., *Ojcowie naszej wiary*, Kraków: Wydawnictwo WAM, Fundacja PUSTELNIA.PL, 2019.
- Muszyński M., *Sila, norma, idea. Prawo międzynarodowe w ujęciu historycznym*, tom 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2019.
- Niepsuj Ł., *Patrystyczny przedsiębiorca. Pojęcie działania przedsiębiorczego w świetle pism wybranych pisarzy wczesnochrześcijańskich*, TST 37/1-2 (2018) s. 47-74.
- Nieścior L., *Post w czasach ojców Kościoła*, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście* [1], s. 11-52.
- Nieścior L., *Profetyzm i apostołat Maryi z perspektywy pierwszych wieków*, „Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne” 38/1 (2018) s. 30-45.
- Olszaniec Sz., *Małżeństwo i rodzina w ustawodawstwie kierowanym do prefektów «praetorio» Italii, Illyrium i Afryki*, w: *W kręgu antycznych politei* [1], s. 276-290.
- Paczkowski M.C., *Wczesnochrześcijańskie rozważania o imieniu Jezus*, PST 33 (2018) s. 129-162.
- Paczkowski M.C., *Wieczernik jako miejsce ustanowienia Eucharystii w źródłach wczesnochrześcijańskich*, w: *Ojcowie Kościoła o Eucharystii*, red. P. Wygalał, Teologia Patrystyczna 14, Poznań: Wydział Teologiczny, 2017, s. 43-84.
- Piasecki D., *Eucharystia u Homera?*, VoxP 69 (2018) s. 561-572.
- Piątek M., *Chrześcijańskie zagadnienia protologiczno-eschatologiczne wyrażone za pomocą pogańskich liter. Na podstawie centonu «De Verbi Incarnatione»*, RT 66/4 (2019) s. 5-20.
- Podbielski H. (red.), *Literatura Grecji starożytnej*, t. 1-2, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2018 (wznowienie wydania z 2005 roku).

- Przyszychowska M., Czy «*O definicjach*» (*Liber de definitionibus*) Pseudo-Atanazego z Aleksandrii to II rozdział «*Przewodnika*» (*Viae dux*) Anastazego z Synaju?, „E-Patologos” 4/1 (2019) s. 50-92.
- Radzik Z., *Emancypantki. Kobiety, które zbudowały Kościół*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2018.
- Scheiwiller J., *Zarzuty pogańskie przeciwko chrześcijaństwu. Apologia wiary w pierwszych wiekach*, Sandomierz: Wydawnictwo Armoryka, Sandomierz 2017 (przedruk z: „Homiletyka”. Pismo miesięczne poświęcone kaznodziejstwu i życiu duchownemu, pod kierunkiem literackim Ks. Mariana Nassalskiego Magistra Teologii. Rok siódmy. – Tom XII. Włocławek. Redakcja i Administracja „Homiletyki”. 1904, s. 557-571. – Tom XIII. Włocławek 1904, s. 7-17; 215-229).
- Siwicka M., *Symbolika pszczoły i miodu w greckich tekstach patrystycznych*, w: *Pszczoły, miód, wosk pszczeli w symboliczno-metaforycznych obrazach. Od Biblii poprzez antyk do liturgii Kościoła*, red. I. Wieżel – G.M. Baran, Kraków: Wydawnictwo scriptum, 2018, s. 143-195.
- Sowińska A., *Hermetica średniowieczna i renesansu. Studium z historii myśli europejskiej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2018.
- Sprutta J., *Wczesnochrześcijańskie uczyty w I-III w.: szkic*, „Nowy Filomata” 22/2 (2018) s. 129-138.
- Starowieyski M., *Nowe spotkania i wędrówki*, Kraków: Wydawnictwo PETRUS, 2018.
- Starowieyski M., *Ojcowie Kościoła i starożytne Sobory*, Kraków: Wydawnictwo PETRUS, 2019.
- Szczur P., *Kerygmat jako metoda i treść misji Kościoła w nauczaniu i praktyce pisarzy wczesnochrześcijańskich*, w: *Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, Cracoviensis cogitatio Ecclesiae 10, Kraków 2019, s. 41-61.
- Szram M., *The Time of the Mission of Christ in the Light of the Spiritual Meaning of Numbers in the Alexandrian Allegorical Exegesis*, w: *Tempo di Dio, tempo dell'uomo. XLVI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma, 10-12 V 2018), red. M. Ghilardi, *Studia Ephemerides Augustinianum* 155, Roma – Lugano: Institutum Patristicum Augustinianum, 2019, s. 233-239.
- Turek W., *Jakimi językami posługiwali się starożytni chrześcijanie Afryki Północnej? Analiza odnośnych tekstów Tertuliana, św. Cypriana i św. Augustyna*, *VoxP* 72 (2019) s. 27-48.
- Wasył A.M., *Alcestis Barcelońska oraz Centon Alcesta. Późnoantyczne spojrzenie na mit i gatunek*, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2018.
- Wojcieszak M., *Kilka uwag na temat praktyk magicznych chrześcijan w późnoantycznych tekstach normatywnych*, *Spelp* 52 (2018) s. 421-434.
- Wysocki M., *Chrześcijańska nadzieja w listach konsolacyjnych (św. Ambroży, św. Augustyn, św. Hieronim, św. Paulin)*, w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019, s. 217-234.

- Wysocki M., *How to Measure the Time of God and the Time of Men? Study of the Letters of Ambrose and Augustine*, w: *Tempo di Dio, tempo dell'uomo. XLVI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma, 10-12 V 2018), red. M. Ghilardi, *Studia Ephemerides Augustinianum* 155, Roma – Lugano: Institutum Patristicum Augustinianum, 2019, s. 441-449.
- Wysocki M., *Przesyłam ten list przez ręce mojego umiłowanego... czyli rzecz o kurierach w listach chrześcijańskich*, w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019, s. 113-123.
- Wysocki M. – Pyzik-Turska M., *O listach w listach Ojców Kościoła*, w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019, s. 87-112.
- Żelazny J., *Koncepcja czasu w chrześcijaństwie orientalnym*, VV 35 (2019) s. 419-433.
- Żurek A., *Jak rozumieć znaki zodiaku? – radzą Ojcowie Kościoła*, w: *Niebo. Tradycje, przekazy, inspiracje* [1], s. 31-45.
- Żurek A., *Inicjacja wczesnochrześcijańska: katechumen – chrześcijanin – wierny*, „*Studia Theologica Grodnensia*” 11 (2017) s. 29-44.

4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

- Adamiak S., *Deo laudes. Historia sporu donatystycznego*, Parnassus 11, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2019.
- Adamiak S., *Diakoni w Kościele późnej starożytności – niektóre zagadnienia*, w: *Diakonat stały w Kościele w Polsce. Historia – teologia – wyzwania*, red. W. Rozynekowski, Pelplin 2019, s. 15-24.
- Adamiak S., *I figli dei chierici nella legislazione dei concili occidentali nel IV e V secolo*, w: *Il bambino nelle fonti Cristiane. XLV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma, 11-13 05 2017), red. M. Ghilardi, *Studia Ephemerides Augustinianum* 154, Roma – Lugano: Institutum Patristicum Augustinianum, 2019, s. 219-225.
- Adamiak S., *Who was rebaptized by the Donatists, and why?*, „*Journal of Late Antiquity*” 12/1 (2019) s. 46-64.
- Augustyniak Z., *Ewolucja instytucji małżeństwa w świetle etiopskich kodeksów prawnych*, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2018.
- Bastit-Kalinowska A., *«Aquileienses clerici quasi chorus beatorum habentur» (Hieronim, Kronika, rok 374). Przykład życia religijnego duchownych pod koniec IV wieku*, *VoxP* 70 (2018) s. 205-215.

- Bralewski S., *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV-VI wiek)*, tom 1: «Niezwymkła przemiana» – narodziny nowej epoki, Byzantina Lodziensia 27, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019.
- Bralewski S., *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV-VI wiek)*, tom 2: *Jedna religia w jednym cesarstwie. Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni z Bogiem na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I*, Byzantina Lodziensia 32, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019.
- Cieciela J., *Kontakty Heroda Wielkiego z diasporą żydowską – fakt czy mit?*, w: *W kręgu antycznych politei* [1], s. 74-80.
- Czyżewski B., *Herezje wczesnochrześcijańskie – zagadnienia wprowadzające*, VoxP 68 (2017) s. 7-20.
- Czyżewski B., „Reguła Mistrza” o wyborze i nauczaniu opata, VoxP 70 (2018) s. 243-258.
- Czyżewski B., *Reguły iberyjskie o starcach i chorych w klasztorze*, „Życie konsekrowane” 139/5 (2019) s. 45-57.
- Czyżewski B., *Wskazania dla mnichów w komentarzu do Modlitwy Pańskiej w „Regule Mistrza”*, VoxP 69 (2018) s. 143-154.
- Czyżewski B. – Kieling M. – Wygala P., *Praktyczne wskazania dla duchownych w literaturze patrystycznej i w prawodawstwie synodalnym*, Teologia Patrystyczna 15, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, 2018.
- Degórski B., *Hierarchia Kościoła pierwszych wieków. Opracowanie szkicowe*, w: *Wyjątkowość Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, Cracoviensis Cogitatio Ecclesiae 9, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, 2018, s. 9-33.
- Dopierała K., *Księga papieży*, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2019.
- Dumézil B., *Królowa Brunhilda*, tł. K. Antkowiak, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2018.
- Filipczak P., *Administracja cesarska w Syrii za panowania Dioklecjana i Konstantyna Wielkiego – problem utworzenia prowincji Eufratenzja*, w: *W kręgu antycznych politei* [1], s. 106-116.
- Gajewski W., *Początki diaspor żydowskiej w Rzymie*, w: *W kręgu antycznych politei* [1], s. 117-133.
- Hołasek A.R., *Obraz życia codziennego chrześcijan na Wschodzie w świetle kościelnych źródeł normatywnych (IV-V wiek)* (Dysertacja doktorska przygotowana w Katedrze Historii Bizancjum Uniwersytetu Łódzkiego pod kierunkiem dr. hab. Teresy Wolińskiej, prof. UŁ, Łódź 2018 – publikacja internetowa).
- Karczewski L., *Męczeństwo za wiarę garnizonu z Gazy w okresie wczesnych podbojów muzułmańskich w świetle «Opisu męczeństwa sześćdziesięciu męczenników z Gazy»*, SaeCh 24 (2017) s. 28-38.
- Kasperski R., *Reges et gentes. Studia nad dyskursem legitymizującym władzę nad wspólnotami wyobrażonymi oraz strategiami ich konstruowania we wczesnym średniowieczu (VI-VII w.)*, Warszawa: Instytut Historii PAN, 2017.

- Kasprzak D., *Polityka wyznaniowa w katolickim Królestwie Wizygotów w latach 586-711*, w: *Rzymianie i barbarzyńcy* [1], s. 189-210.
- Królíkowski J., *IV Sobór Konstantynopolitański (869–870) i obrazy*, w: *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 161, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2017, s. 59-74.
- Krawczuk M., *Rətu‘a Haymanot, «Kazanie o Chrzcie Chrystusa» z rękopisu EMMI 7028 f. 6v–20r a postrzeganie islamu*, *PrzOr* 269/1 (2019) s. 37-47.
- Leska A., *W kręgu problematyki stosunków Kościoła i państwa w świecie późnego antyku*, *VoxP* 67 (2017) s. 277-288.
- Lipóński W., *Narodziny cywilizacji Wysp Brytyjskich*, wyd. 4, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2017.
- Misiarczyk L., *Status Żydów w Cesarstwie Chrześcijańskim według Księgi XVI Kodeksu Teodozjusza – cz. I, „Seminarium”* 40/2 (2019) s. 175-189.
- Misiarczyk L., *Terapeuci – żydowscy prekursorzy monastycyzmu chrześcijańskiego w „De vita contemplativa” Filona z Aleksandrii*, *VoxP* 70 (2018) s. 9-23.
- Modzelewski K., *Studia wybrane z dziejów społeczeństwa, prawa i ustroju Europy wczesnośredniowiecznej*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2018.
- Nelson J.L., *Karol II Łysy*, tł. G. Smółka, Oświęcim: Wydawnictwo Napoleon V, 2017.
- Niewiadomska M., *Chrzystianizacja Gruzji według «Historii Kościelnej» Rufina z Akwilei*, *SaeCh* 26/1 (2019) s. 15-24.
- Ozóg M., *Rozporządzenia prawne Teoderyka Wielkiego w kwestiach religijnych w «Variae» Kasjodora*, w: *Rzymianie i barbarzyńcy* [1], s. 169-188.
- Paczkowski M., *Symbolika eklezjalna Jerozolimy a polemika antydonatystyczna w Afryce Rzymskiej*, *VoxP* 72 (2019) s. 171-202.
- Papandrea J.L., *Jak Kościół Katolicki zachował autentyczną doktrynę wczesnych chrześcijan*, tł. M. Król, Kraków: Wydawnictwo eSPe, 2017.
- Piechocka-Kłós M., *Przedstawiciele zawodów scenicznych w świetle dokumentów wczesnochrześcijańskich synodów (IV-V w.)*, „*Studia Nauk Teologicznych PAN*” 14 (2019) s. 89-102.
- Pietras H., *La genesi delle indulgenze*, „*Gregorianum*” 99/2 (2018) s. 315-335.
- Pietras H., *Geneza odpustów*, „*Theologica Wratislaviensia*” 12 (2017) s. 17-28.
- Pietras H., *Herezje*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2019.
- Pigoński Ł., *Polityka zachodnia cesarzy Marcjana (450-457) i Leona I (457-474)*, *Byzantina Lodziensia* XXIX, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019.
- Puchała K., *Apostolskie świadectwo rzymskich męczenniczek*, „*E-Patrologos*” 4/1 (2019) s. 17-31.
- Rosik M., *Synagoga a rodzący się Kościół w perspektywie misji*, w: *Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, *Cracoviensis cogitatio Ecclesiae* 10, Kraków 2019, s. 9-21.

- Sadurska K., *Między Rzymem a opozycją antychalcedońską. Zasadnicze kierunki polityki religijnej cesarza Leona I (457-474)*, VoxP 71 (2019) s. 423-446.
- Skibiński T., *Między praktyką św. Ambrożego z Mediolanu a prawodawstwem cesarza Honoriusza. Przyczynek do historii wykupu jeńców w Zachodnim Cesarstwie Rzymskim, w: Społeczeństwo, historia, sztuka. Księga na 30-lecie Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie*, red. A. Czyż, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2017, s. 237-247.
- Skibiński T., «*Necator pauperum*» i «*necator egentium*» w prawodawstwie synodów galijskich V-VII wieku, VoxP 67 (2017) s. 543-554.
- Skibiński T., *Obraz barbarzyńców w Cesarstwie Rzymskim w źródłach łacińskich lat 376-476*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2018.
- Skwierczyński K., *Wino i grzech, czyli Piotra Damianiego traktat o wodzie i abstynencji*, PHis 108/2 (2017) s. 441-448.
- Smorczewski Ł., *Administracja diecezji Pontu w późnym Cesarstwie Rzymskim*, Poznań: Instytut Historii UAM, 2019.
- Starowieyski M., *Nasi bracia chrześcijanie Wschodu*, Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2019.
- Strękowski S., *Synody w Afryce Prokonsularnej III wieku jako przejaw kolegiałności biskupów w świetle «Kanonów synodalnych» i «Listów» św. Cypriana*, VoxP 72 (2019) s. 97-120.
- Strzelczyk J., „*Arianizm*” jako religijna alternatywa u ludów germańskich na przełomie starożytności i średniowiecza, w: *Recepcja i odrzucenie. Kontakty międzykulturowe w średniowieczu*, Materiały V Kongresu Mediewistów Polskich 1, red. L. Słupecki – P. Sierzęga – A. Rozwałka – M. Dzik, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2018, s. 151-166.
- Szczur P., *Czy Chrystus narodził się 25 grudnia?*, „Głos Katolicki” – „Voix Catholique” 59/45; 24-31.12.2017 (2017) s. 7.
- Szczur P., *Kolekty zwyczajne i nadzwyczajne jako źródła środków na jałmużnę biskupią (do IV wieku)*, Zarys problematyki, „Res Historica” 44 (2017) s. 11-31.
- Szram M., *Mesalianie – rygorystyczny ruch ascetyczny czy herezja doktrynalna?*, RT 65/4 (2018) s. 15-28.
- Śrutwa J., *Dzieje Kościoła w starożytności*, t. 1-2, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2018.
- Widok N., *Instytucja małżeństwa w pismach okresu poapostolskiego i apologetów II w.*, w: *Sakramentalna przysięga małżeńska w obliczu wyzwań współczesnego świata*, red. P. Landwójtowicz – S. Pawiński, Człowiek Rodzina Społeczeństwo 28, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2017, s. 9-25.
- Wilczyński M., *Droga na szczyt i droga w otchłań – kilka uwag o karierze Flawiusza Stilichona*, VoxP 69 (2018) s. 681-705.
- Wilczyński M., *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e., Studium prosopograficzne*, wyd. 2, Oświęcim: Wydawnictwo Napoleon V, 2018.

- Wilczyński M., *Polityka wyznaniowa jako ważny element polityki wewnętrznej i zewnętrznej władców wandalских i swebskich. Próba porównania*, w: *Rzymianie i barbarzyńcy* [1], s. 149-167.
- Wilczyński W., *Roma capta! – Uwagi na temat relacji o zdobyciu Rzymu w 410 i 455 r. w dziełach wybranych autorów późnoantycznych*, VoxP 70 (2018) s. 311-338.
- Wipszycka E., *Chrześcijaństwo starożytnego Egiptu, Źródła monastyczne – monografie* 7, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2018.
- Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2017.
- Wygralak P., *Rola biskupów Rzymu w sporach doktrynalnych starożytnego Kościoła*, VoxP 69 (2018) s. 707-719.
- Wygralak P., *Rola ojców Kościoła w budowaniu społeczeństwa chrześcijańskiego w Afryce Prokonsularnej (I-V wiek)*, VoxP 72 (2019) s. 7-26.
- Wysocki M. – Pałucki J., *Nadzieja upadającego świata. Ojcowie Kościoła w swych listach wobec barbarzyńców*, w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019, s. 235-258.
- Żurek A., *Eklezjologia wczesnochrześcijańska*, w: *Kościół. Narodziny i rozwój eklezjologii chrześcijańskiej* [1], s. 159-182.
- Żurek A., *«Jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół...»*, w: *Kościół. Narodziny i rozwój eklezjologii chrześcijańskiej* [1], s. 155-167.
- Żurek A., *«Wierzę w Kościół...»*, w: *Kościół. Narodziny Kościoła i rozwój eklezjologii chrześcijańskiej* [1], s. 141-153.

5. Historia doktryn (teologia i filozofia)

- Czyżewski B., *Maryja a pokój w nauczaniu Ojców Kościoła zachodniego*, „Salvatoris Mater” 20/1-4 (2018) s. 31-43.
- Degórski B., *Concetto lineare del tempo nel dialogo salvifico di Dio con l'umanità secondo i «Tractatus» di san Gaudenzio di Brescia*, w: *Tempo di Dio, tempo dell'uomo. XLVI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma, 10-12 V 2018), red. M. Ghilardi, *Studia Ephemerides Augustinianum* 155, Roma – Lugano: Institutum Patristicum Augustinianum, 2019, s. 357-369.
- Górecki P., *Ikonoklazm – spór religijny czy polityczny? Leona III idea obrony czystości wiary i uniformizacji państwa*, w: *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, red. N. Widok, *Opolska Biblioteka Teologiczna* 161, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2017, s. 37-58.

- Hadot P., *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, tł. P. Domański – W. Klenczon, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2019.
- Jaśkiewicz G., *Pelagianizm i neopelagianizm. Współczesne zagrożenia dla człowieka i jego wiary*, Paryż – Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne REGINA POLONIAE, 2019.
- Kamiński J., *«Praesidium fidei». Dziewictwo Maryi w debacie apologetycznej Ojców Kościoła IV wieku*, SACH SN 20, Katowice: Wydział Teologiczny UŚ, 2018.
- Kashchuk O., *Logos-Sarx Christology and the Sixth-Century Miaenergism*, VoxP 67 (2017) s. 197-223.
- Kashchuk O., *The Promotion of Miaenergism as a Challenge to Identity of Non-Chalcedonian Christianity*, VoxP 69 (2018) s. 257-283.
- Kasprzak D., *Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej I-III wieku*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UP Jana Pawła II, 2017.
- Koniecko B., *Nie żartujcie sobie z Bóstwa! Kontrowersje teologiczne w IV w. dotyczące Ducha Świętego na podstawie «Listów do Serapiona» św. Atanazego oraz dzieła «O Duchu Świętym» św. Bazylego Wielkiego*, Kraków: Wydawnictwo TY-NIEC, 2019.
- Kozłowski J.M., *The Christian Martyr as a Hyperthanatic Philosopher and «Mystes», and the Success of Christianity*, VoxP 69 (2018) s. 377-391.
- Liszka P., *Dzieje oddziaływania hellenizmu na chrześcijaństwo*, RBL 70/1 (2017) s. 5-25.
- Longosz S., *Stosunek starożytnych filozofów greckich do życia poczętego (Presokratycy, Platon, Arystoteles, Stoicy)*, w: *W kręgu antycznych politei* [1], s. 214-250.
- Maspero G., *Different Strategies of the Greek Fathers Against the Pneumatomachians*, VoxP 68 (2017) s. 193-215.
- Mateja L., *Chrzest jako misterium pieczęci w tradycji pierwszych trzech wieków*, „Polonia Sacra” 23/4 (2019) s. 121-137.
- Mrugalski D., *«Agnostos Theos»: Relacja między nieskończonością a niepoznawalnością Boga w doktrynach medioplatoników*, „Roczniki Filozoficzne” 67/3 (2019) s. 25-51.
- Mrugalski D., *Plato Read Moses and (Mis-) Understood: The Middle Platonic Context in which the «Creatio ex Nihilo» Doctrine Was Devised*, „Studia z historii filozofii” 4/10 (2019) s. 7-30.
- Nieścior L., *Cierniowa korona Jezusa w egzegezie Ojców Kościoła*, w: *Teologiczne podstawy kultu Chrystusa jako Króla*, red. J. Grzywaczewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2018, s. 253-270.
- Nieścior L., *Profetyzm i apostołat Maryi z perspektywy pierwszych wieków*, „Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne” 38/1 (2018) s. 30-45.
- Paczkowski M., *«Bóg stworzył wszystko dla człowieka»? Zderzenie kosmocentryzmu z antropocentryzmem w późnoantycznej wizji świata stworzonego*, VV 31 (2017) s. 283-319.
- Perzyński A., *Lineamenti di antropologia patristica, Padri del III secolo*, „E-Patrologos” 3/1 (2017) s. 5-27.

- Stępień T., *Porządek i miłość. Koncepcja Opatrzności Bożej w myśli starożytnej*, Warszawa: Teologia Polityczna, 2019.
- Terezis Ch. – Petridou J., *The Theory on „Eide” According to Nicholas of Methone*, VoxP 68 (2017) s. 551-568.
- Uciecha A., *Kult relikwii świętego Szczepana i nawracanie Żydów na podstawie „Epistula Severi”*, SSHT 51/1 (2018) s. 64-75.
- Uciecha A., *Teologiczne podstawy monastycznej mistyki nestoriańskiej (syro-orientalnej) w Listach Jana z Dalijata*, VoxP 70 (2018) s. 281-294.
- Usacheva A., *Grammar of Theology: Logical Argumentation from Origen to the Cappadocian Fathers*, VoxP 68 (2017) s. 95-105.
- Węsierski-Tesen K., *Mahomet, w jakiego wierzą muzułmanie w świetle Siry Ibn 'Ishâqa*, SPeP 53 (2019) s. 517-532.
- Widok N., *Nadzieja w życiu pierwszych pokoleń chrześcijan. Interpretacja teologiczna*, w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019, s. 161-174.
- Wołyniec W., *Teologia starożytnego Synodu w Sirmium (351 r.) – między ortodoksją a herezją*, SSHT 50/1 (2017) s. 29-44.
- Wygralak P., *Ojcowie Apostolscy o Bożej karze za grzechy*, VV 36 (2019) s. 163-181.
- Wysocki M., *Chrystus Król i Jego królestwo – interpretacja pierwszych aleksandryjczyków*, w: *Teologiczne podstawy kultu Chrystusa jako Króla*, red. J. Grzywaczewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2018, s. 29-48.
- Zieliński T., *Chrześcijaństwo starożytne, a filozofia rzymska*, Sandomierz: Wydawnictwo Armoryka, 2017 (reprint wydania: Zamość: Zygmunt Pomarański i spółka, 1921).
- Żurek A., *Chrystus Król w patrystyce łacińskiej od III do V wieku*, w: *Teologiczne podstawy kultu Chrystusa jako Króla*, red. J. Grzywaczewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2018, s. 49-62.
- Żurek A., *Duch Święty w świadomości pierwotnego Kościoła*, w: *Duch Święty, Źródło Wody Żywej* [1], s. 357-369.
- Żurek A., *Duch Święty w Wyznaniu Wiary starożytnego Kościoła*, w: *Duch Święty, Źródło Wody Żywej* [1], s. 371-383.
- Żurek A., *Pneumatologia patrystyczna*, w: *Duch Święty, Źródło Wody Żywej* [1], s. 385-398.
- Żurek A., *Synody wczesnochrześcijańskie*, w: *Synody Diecezji Tarnowskiej*, red. A. Żurek – J. Soprych, *Dzieje Diecezji Tarnowskiej* 7, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UP Jana Pawła II, 2019, s. 31-47.
- Żurek A., *Symbol wiary jako przedmiot «disciplina arcani» w Kościele starożytnym*, VoxP 67 (2017) s. 789-800.

6. Liturgia

- Dudek A., *Le fonti patristiche e magisteriali della colletta per l'anniversario dell'Ordinazione sacerdotale*, TST 37/1-2 (2018) s. 75-96.
- Dudek A., *Pszczola, воск i miód w liturgii rzymskiej*, w: *Pszczoly, miód, воск pszczeli w symboliczno-metaforycznych obrazach. Od Biblii poprzez antyk do liturgii Kościoła*, red. I. Wieżel – G.M. Baran, Kraków: Wydawnictwo „scriptum”, 2018, s. 197-228.
- Ewangelista z Płocki z XII wieku*, Krytyczne wydanie tekstu łacińskiego z kodeksu Perykopy Ewangeliczne archiwum Diecezji Płockiej, opr. L. Misiarczyk – B. Degórski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2017.
- Grzywa A., *Motyw eschatologiczny w rytach katechumenalnych i chrzcielnych na przykładzie homilii katechetycznych Teodora z Mopsuestii*, RBL 70/3 (2017) s. 245-258.
- Grzywa A., *Ryty katechumenatu w okresie późnego Antyku. W poszukiwaniu analogii i modeli w świecie żydowskim i grecko-rzymskim*, Kraków: Akademia Ignatianum, 2019.
- Miażek J., *Rękopiśmienne pontyfikaty przedtrydenckie*, WST 31/4 (2018) s. 132-145.
- Misiarczyk L., *Ewangelia księżnej Anastazji*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2017.
- Potoczny M.R., *Misterium chrzcielne w Asyryjskim Kościele Wschodu. Historia, liturgia i teologia w świetle pism ojców syro-orientalnych i komentatorów liturgii*, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, 2019.
- Roszak P., *Antropologiczne wątki rytu hiszpańsko-mozarabskiego z perspektywy euchologii «In initio anni»*, „Polonia Sacra” 23/1 (2019) s. 69-85.
- Rucki M. – Abdalla M., *Analiza porównawcza słownictwa nawiązującego do miłosierdzia Bożego w syryjskiej anaforze św. Jakuba w odniesieniu do kanonu modlitw żydowskich*, PrzOr 3-4/267-268 (2018) s. 337-352.
- Rucki M. – Abdalla M., *Zapożyczenia greckie w syryjskiej anaforze Św. Jakuba Brata Pańskiego*, PrzOr 1-2/261-262 (2017) s. 155-165.
- Suski A. (opr.) – Miażek J. (wpraw.), *Libri Ordinarii. Przewodnik po rękopisach*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2019.
- Turek W., *«Lavacrum aquae in verbo»*. Liturgia chrzcielna w Hipponie w czasach św. Augustyna (próba rekonstrukcji), SSHT 50/1 (2017) s. 45-57.
- Zurek A., *Bierzmowanie jako sakrament inicjacji w Kościele starożytnym*, w: *Scripturae Lumen – Wtajemniczenie chrześcijańskie*, red. G.M. Baran – J. Królikowski – P. Łabuda, Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 2018, s. 367-381.
- Żurek A., *Eucharystia pierwszych wieków*, w: *Sakramenty Kościoła. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego* [1], s. 215-227.
- Żurek A., *Katechumen - chrześcijanin - wierny: przygotowanie do chrztu i chrzest w Kościele starożytnym*, Teologia dla wszystkich 12, Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 2017.
- Żurek A., *Liturgia słowa w świadectwie Ojców Kościoła*, w: *Liturgia uprzywilejowanym miejscem celebrowania Słowa Bożego*, red. W. Pałęcki – A. Megger, Studia Liturgiczne 13, Lublin 2017, s. 11-22.

- Żurek A., *Pokuta w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Sakramenty Kościoła. Sakramenty uzdrowienia. Sakramenty w służbie komunii* [1], s. 67-79.
- Żurek A., *Sakrament chrztu w Kościele starożytnym*, w: *Sakramenty Kościoła. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego* [1], s. 73-88.
- Żurek A., *Sakrament bierzmowania w Kościele starożytnym*, w: *Sakramenty Kościoła. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego* [1], s. 143-156.
- Żurek A., *Sakrament małżeństwa w starożytnym Kościele*, w: *Sakramenty Kościoła. Sakramenty uzdrowienia. Sakramenty w służbie komunii* [1], s. 279-291.
- Żurek A., *Sakrament namaszczenia chorych w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Sakramenty Kościoła. Sakramenty uzdrowienia. Sakramenty w służbie komunii* [1], s. 137-148.
- Żurek A., *Sakrament święceń (kapłańskich) w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Sakramenty Kościoła. Sakramenty uzdrowienia. Sakramenty w służbie komunii* [1], s. 211-222.

7. Hagiografia, monastycyzm, historia duchowości

- Biskup K., *Krótką geneza monastycyzmu*, TSS 14 (2017) s. 216-228.
- Briskina-Müller A., *Мотив преодоления себя-любия в «Анофтематах Патрим»*, „E-Patrologos” 3/2 (2017) s. 74-89.
- Chmielewski D., *Walka duchowa u Ojców Pustyni*, Zielonka: Wydawnictwo Sumus, 2019.
- Ciemiała M., *Słowo Boże a życie osobiste i wspólnotowe według pierwotnej katechezy cenobickiej*, „Polonia Sacra” 21/3 (2017) s. 67-83.
- Clément O., *Źródła. Początki mistyki chrześcijańskiej*, tom 3: *Zbliżenie się do kontemplacji*, tł. H. Paprocki, Warszawa: Wydawnictwo PROMIC, 2017.
- Dąbek T.M., *Praca w życiu mnichów*, Z Tradycji Mniszej 65, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2017.
- Filipowski M., *Dieta w życiu ascetycznym Ojców pustyni*, STV 1 (2017) s. 201-218.
- Górecka-Kalita J., *Żywot Świętego Jana Paulusa. Studium legendy*, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2018.
- Kanior M. – Królikowski J., *Monastycyzm. Specyfika teologiczna i zarys dziejów*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, 2018.
- Kołosowski T., *Troska o chorych w klasztorach starożytnych w świetle wybranych regul monastycznych*, SaeCh 24 (2017) s. 5-16.
- Kołosowski T., *Życie gospodarczo-społeczne w klasztorach w Afryce Północnej w świetle wybranych pism św. Augustyna*, VoxP 71 (2019) s. 327-349.
- Kurek R., *Ojcowie Pustyni*, Kraków: Wydawnictwo m, 2018.
- Lewandowicz J., *Klasztory, mnisi, mniszki. Obraz życia monastycznego w «Registrum epistolarum» Grzegorza Wielkiego na tle prawa kościelnego i kościelnego*, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2018.

- Macios Z.A., *Ruch monastyczny w Kapadocji na przykładzie działalności Bazylego Wielkiego*, TSS 14 (2017) s. 229-246.
- Mruk W., *Homo sanctus. Wzorce świętych w Europie Łacińskiej w średniowieczu*, Warszawa: Dom Wydawniczy PWN, 2018.
- Nehring P., *Dwie monastyczne koncepcje – o tym co łączy a zarazem dzieli Jana Kasjana i św. Augustyna*, VoxP 69 (2018) s. 527-545.
- Nieścior L., *Św. Ignacy Loyola (Ćw. 32-35) i mnisi starożytni o ascezie myśli*, „E-Patologos” 3/1 (2017) s. 75-89.
- Nowak W., *Św. Marcin z Tours: duchowość, kult, wzór ewangelizacji w dziele integracji Europy*, „Studia Elbląskie” 20 (2019) s. 245-256.
- Pochwat J., *Specyfika głównych ośrodków życia monastycznego w Galii w IV i V wieku*, „Polonia Sacra” 21/3 (2017) s. 107-128.
- Prostko-Prostński J., *Czy św. Saba Got był „arianinem”?*, w: *W kręgu antycznych politei* [1], s. 331-339.
- Przyszychowska M., *Miłość własna (filautia) w rozumieniu ojców kapadockich*, „E-Patologos” 3/2 (2017) s. 49-55.
- Sawicki R., *Bliskość i różnice tradycji chrześcijańskiego monastycyzmu Wschodu i Zachodu*, „Polonia Sacra” 22/2 (2018) s. 159-174.
- Słomka J., *Historia duchowości. Czas Ojców Kościoła*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2017.
- Sydoorak A., *Вплив святоотцівської спадщини і святих православної Церкви на формування богословської думки Архимандрита Софронія Сахарова*, VoxP 67 (2017) s. 573-597.
- Szczur P., *Antiochia Syryjska jako ośrodek ascezy i monastycyzmu w drugiej połowie IV w.*, VoxP 70 (2018) s. 45-69.
- Szczur P., *Posty w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Głos Katolicki” – „Voix Catholique” 59/7; 18.2.2018 (2018) s. 8-9.
- Szram M., *Wczesnochrześcijańskie ruchy paramonastyczne na podstawie «Diversarum hereseon liber» Filastriusza z Brescii oraz innych katalogów herezji*, VoxP 70 (2018) s. 217-226.
- Tomaszek M., *Dziennik Opatów z Moyenmoutier. Święci i relikwie w narracji o historii klasztoru*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2017.
- Turzyński P., *Uczynki miłosierdzia u Ojców pustyni*, AK 3 (2017) s. 447-461.
- Wiąckiewicz D.J., *Od Pachomiusza do Benedykta. Officium divinum w regułach monastycznych*, STV 1 (2018) s. 163-198.
- Wolińska T., *Wizerunek pustyni i jej mieszkańców w świetle świadectw Świętych Ojców z Synaju*, VoxP 70 (2018) s. 559-600.
- Wygralak P., *Znaczenie wyglądu zewnętrznego dziewic i mnichów w formacji duchowej w klasztorach Galii i Hiszpanii (VI-VII w.)*, VoxP 70 (2018) s. 227-241.
- Wysocki M., *Filautia – zła miłość siebie w pismach aleksandryjczyków*, „E-Patologos” 3/2 (2017) s. 32-48.

Wysocki M., *Pewniejsza nadzieja? Zachęty do życia monastycznego w epistolografii IV i V wieku*, VoxP 70 (2018) s. 193-204.

8. Archeologia i historia sztuki

Böhm M., *Czy szwedzkie kamienie runiczne mogą być świadectwem religijności Waregów służących w gwardii cesarzy bizantyńskich z XI w.?*, w: *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 161, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2017, s. 103-120.

Brzozowska Z., *Jeden z herezjarchów? Przedstawienia ikonograficzne Mahometa w rękopisie Рѣѣ, f.IV.151 w kontekście staroruskich narracji na jego temat*, VoxP 70 (2018) s. 449-469.

Chisesi I., *Co to za święty? Sztuka czytania obrazów. Słownik Ikonografii*, Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2018.

Ewangelistarz Płocki z XII wieku, Krytyczne wydanie tekstu łacińskiego z kodeksu Perypokopy Ewangeliczne archiwum Diecezji Płockiej, opr. L. Misiarczyk – B. Degórski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2017.

Guz A., *Sprawiedliwość Boża jako motyw sztuki eschatologicznej średniowiecza*, SPeP 52 (2018) s. 175-184.

Hiley D., *Chorał Kościoła zachodniego. Podręcznik*, tł. M. Kaziński, Kraków: Wydawnictwo Astraia, 2019.

Jakubek-Rackowska M. – Czyżak M. (red.), *Textus et pictura. Średniowieczny kodeks rękopiśmienny jako nośnik treści, znaczeń i wartości artystycznych*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2019.

Janocha M., *Chrystus Pantokrator w ikonografii bizantyńskiej*, w: *Teologiczne podstawy kultu Chrystusa jako Króla*, red. J. Grzywaczewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2018, s. 91-114.

Klejnowski-Różycki D., *Nauka Addaja i legenda edeska o świętym Wizerunku*, w: *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 161, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2017, s. 77-87.

Kochanek P., *Schemat Krzyża i Grobu Chrystusa w kartografii średniowiecznej i wczesnonowożytnej*, w: *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 161, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2017, s. 121-194.

Kochanek P., *Vignetten von Konstantinopel in den Mittelalterlichen und Frühneuzeitlichen Karten. Die Entwicklung eines Graphischen Topos der Stadt*, VoxP 70 (2018) s. 395-448.

Kochanek P., *Winieta latarni morskiej w La Coruña na mapie Beatusa z Burgo de Osma w kontekście symboliki wczesnochrześcijańskiej*, VoxP 71 (2019) s. 291-326.

- Martens-Czarnecka M., *Archangel Michael and his peacock feathers in Nubian painting*, w: *Nubia Christiana*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2020, s. 65-80.
- Mazurczak U., *Panorama Konstantynopola w «Liber chronicarum» Hartmanna Schedla (1493). Miasto idealne – «memoria» chrześcijaństwa*, VoxP 70 (2018) s. 499-525.
- Mazurczak U., *Wizualizacja Chrystusa Króla w sztuce łacińskiej*, w: *Teologiczne podstawy kultu Chrystusa jako Króla*, red. J. Grzywaczewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2018, s. 115-158.
- Nowogórski P., *Fundacja sanktuarium Kubbat As-Sachra wyrazem pobożności lub polityki kalifa Abd Al-Malika ibn Marwana*, SaeCh 24 (2017) s. 39-46.
- Nowogórski P., *Starożytne miasta w basenie Morza Śródziemnego – w poszukiwaniu formy idealnej*, SaeCh 26/2 (2019) s. 5-17.
- Ożóg M. – Pietras H., *Śladami pierwszych chrześcijan. Przewodnik kulturowy po wczesnochrześcijańskim Rzymie*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2019.
- Palusińska A., *Hierarchiczność i partycypacja jako filozoficzne kategorie teorii ikony*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017.
- Piórecka A., *Kilka uwag o wpływie hezychazmu na przedstawienie chrztu Chrystusa na przykładzie sztuki z terenów Królestwa Serbii*, VoxP 70 (2018) s. 485-497.
- Smorąg Różycka M., *Miejsce ekfrazy w bizantynistycznej historiografii artystycznej*, VoxP 70 (2018) s. 471-484.
- Starowieyski M., *Wystawność, piękno i ubóstwo w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, WST (2017) s. 367-379 (numer specjalny).
- Stawoska-Jundziłł B., *Wykształcona męczennica. Znaczenie wykształcenia w uzyskaniu zbawienia. Fresk z «cubiculum» Venerandy (katakumby Domitylli)*, w: *W kręgu antycznych politei* [1], s. 365-377.
- Sulikowska-Belczowska A., *I gave milk to Him while He was feeding all the world» Representations of the «Galaktotrophousa» in Faras Cathedral*, w: *Nubia Christiana*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2020, s. 43-64.
- Varsimaszvili L., *Średniowieczna architektura Gruzji, „Elpis”* 21 (2019) s. 59-69.
- Wiewiorowski J., *Kolorystyka szczegółów geograficznych w «Notitia dignitatum pars orientis» według rękopisów Oxoniensis Canonicianus Misc. 378 i Monacensis Latinus 10291*, VoxP 70 (2018) s. 355-394.
- Wujewski T., *Życie starożytnych posągów*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2017.
- Żelazny J.W., *Znak krzyża we wspólnotach chrześcijan Półwyspu Arabskiego w V-VI wieku*, w: *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 161, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2017, s. 89-102.
- Żak Ł., *Duch Święty: gołębicą, zając czy kobieta? O wybranych przedstawieniach Ducha Świętego we wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej ikonografii oraz ich implikacjach pastoralnych*, w: *Duch, który żyje i ożywia. Teologiczno-pastoralne wymiary pneumatologii*, red. T. Wielebski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2019, s. 57-75.

9. Biblia

- Bardski K., *Motywy drabiny Jakubowej (Rdz 28,10-22) w starożytnej symbolice zachodniego chrześcijaństwa*, CT 88/4 (2018) s. 191-202.
- Bardski K., *Tradycyjna interpretacja alegoryczna Biblii z perspektywy współczesnej nomenatyki*, w: *Dla dobra Jego ciała, którym jest Kościół (Kol 1, 24)* [1], s. 91-102.
- Bejda W., *Monarchia biblijna w «Starożytnościach żydowskich» Józefa Flawiusza w porównaniu z żydowską literaturą drugiej świątyni i pismami rabinicznymi*, Wrocław: Wydawnictwo TUM Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2018.
- Biblia Aramejska. Targum Neofiti 1*, t. 2: *Księga Wyjścia*, tł. i opr. M.S. Wróbel, Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, 2017.
- Biblia Aramejska. Targum Neofiti 1*, t. 3: *Księga Kapłańska*, tł. i opr. A. Tronina, Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, 2019.
- Biblia Aramejska. Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej*, wpr. M.S. Wróbel, Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, 2018.
- Blajer P., *Nadzieja zawieść nie może. Biblijne podstawy nadziei*, w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019, s. 145-160.
- Charpin-Ploix M.-L., *La réception du livre d'Amos par les Peres. Proposition méthodologique*, VoxP 67 (2017) s. 71-83.
- Czarnuch M., *Ewangelia Marka w komentarzu Teofylakta*, Tarnów: Wydawnictwo BIBLOS, 2018.
- Górka B., *«En arche en ho logos» (J 1,1a) – próba przełamania interpretacyjnych dogmatów*, w: *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 161, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2017, s. 197-207.
- Knut T.S., *Biblijne opowiadanie o wieży Babel (Rdz 11.1-9) w interpretacji żydowskich pism z okresu drugiej świątyni*, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum, 2018.
- Królikowski J., *Od jednej Ewangelii Chrystusa do czterech Ewangelii Kościoła*, VoxP 71 (2019) s. 351-372.
- Matęja L., *Dwie wersje «Modlitwy Pańskiej» odczytane w kluczu inicjacyjnym*, VoxP 67 (2017) s. 389-401.
- Matęja L., *Inicjacyjny charakter XI rozdziału Listu do Hebrajczyków*, VoxP 69 (2018) s. 467-479.
- Mickiewicz F., *Starożytne dyskusje nad autentycznością i kanonicznością Listu św. Judy*, w: *Dla dobra Jego ciała, którym jest Kościół (Kol 1, 24)* [1], s. 257-273.
- Mikołajczak M., *Biblijne implikacje o ustanowieniu Eucharystii*, w: *Ojcowie Kościoła o Eucharystii*, red. P. Wygiałak, Teologia Patrystyczna 14, Poznań: Wydział Teologiczny 2017, s. 23-42.
- Morta K., *Biblijny szafan – problem identyfikacyjno-egzegetyczny*, VV 32 (2017) s. 351-396.

- Nocoń A., «Uporządkujcie we mnie miłość» (Pnp 2, 4 wg LXX) w egzegezie wybranych autorów Wschodu i Zachodu, VoxP 67 (2017) s. 477-497.
- Paczkowski M.C., *Esegesi patristica di Gv 4,21–24 e il vero culto a Gerusalemme (II parte)*, BPTH 12/1 (2019) s. 43-69.
- Paczkowski M.C., *Isaiah 56:7 in the Patristic Interpretation*, BPTH 12/4 (2019) s. 469-495.
- Paczkowski M.C., *Zbawienie i jego geograficzny wymiar w patrystycznej interpretacji Ps 74(73),12*, BPTH 11/1 (2018) s. 35-56.
- Pierzchała K., *Chrystologia starotestamentowa w ujęciu Corpus Paulinum i Listu do Hebrajczyków*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2019.
- Podeszwa P., «Zwycięzcy dam mannę ukrytą» (Ap 2,17). *Eucharystia pokarmem upamiętniającym Pana w świetle Apokalipsy Janowej*, w: *Ojcowie Kościoła o Eucharystii*, red. P. Wygalałak, Teologia Patrystyczna 14, Poznań: Wydział Teologiczny, 2017, s. 7-22.
- Szczur P., *Miłosierdzie Pana na wieki wyśpiewywać będę* (Ps 88,2), „Głos Katolicki” – „Voix Catholique” 59/13; 1-8.4.2018 (2018) s. 15.
- Szram M., *Jezus Chrystus – Figury*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL – Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2017, s. 340-343.
- Szram M., «Wszystko ma swój czas». *Patrystyczna egzegeza Księgi Eklezjastes 3,1-8*, VV 35 (2019) s. 345-372.
- Terka M., *Z dziejów egzegezy perykopy o Marii i Marcie (Łk 10, 38-42), czyli jak św. Tomasz z Akwinu rozumiał św. Augustyna. Przyczynki do teologii kontemplacji i życia czynnego*, „Veritati et Caritati” 12 (2019) s. 597-642.
- Uciecha A., *Egzegeza biblijna w komentarzach syryjskich Afrahata, Efrema, Iszodada z Merw i Teodora Bar Koni. Zarys problematyki*, VoxP 67 (2017) s. 673-688.
- Wojciechowski M., *Dwie wersje Dziejów Apostolskich. Teksty standardowy i zachodni*, Kraków: Wydawnictwo Petrus, 2018.
- Wysocki M., *Biblia i nadzieja na jej dobre tłumaczenie*, VoxP 69 (2018) s. 721-733.
- Żurek A., *Moralny i eklezjalny sens polecenia amputacji członków ciała (Mt 5,29-30 i Mt 18,8-9)*, w: *Dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (Kol 1,24)* [1], s. 519-534.

9.1. Apokryfy

- Apokryficzne księgi Barucha*, [Syryjska Apokalipsa Barucha; Objawienie dane Baruchowi; Reszta słów Barucha], tł. i opr. A. Tronina, AST 5, Kraków-Mogilany: The Enigma Press, 2018.
- Apokryfy Nowego Testamentu*. Tom 1, część 1 i 2: *Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieyski, wyd. 2, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Apokryfy Nowego Testamentu*. Tom 2, część 1 i 2: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, wyd. 2, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.

- Apokryfy Nowego Testamentu. Tom 3: Listy i apokalipsy chrześcijańskie. Apokryfy syryjskie*, red. M. Starowieyski, wyd. 2, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Baran M.G., *Czwarta Księga Machabejska tłem «Mowy» XV św. Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 67 (2017) s. 41-70.
- Baran G.M., *Siedmiu braci Machabejskich z «Czwartej Księgi Machabejskiej» jako typ Chrystusa. Próba zastosowania egzegezy typologicznej do tekstu «Czwartej Księgi Machabejskiej»*, VoxP 71 (2019) s. 43-67.
- Czwarta Księga Ezdrasza Zwana też Drugą bądź Trzecią Księgą Ezdrasza, Proroctwem Ezdrasza lub Apokalipsą Ezdrasza*, z łacińskiego przetłumaczył Ks. Jakub Wujek, S.J., Sandomierz: Wydawnictwo Armoryka, 2019 (reprint).
- Jezus. Biografia nieautoryzowana*, wybór i układ P.M. Szewczyk, wstęp M. Starowieyski, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2018 (wybór wszystkich tekstów zebranych w tym tomie na podstawie wydania: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1-3, red. M. Starowieyski, Kraków 2017).
- Klejnowski-Różycki D., *Nauka Addaja i legenda edeska o świętym Wizerunku*, w: *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 161, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2017, s. 77-87.
- Księga Jubileuszy czyli Mała Genesis*, tłum. i kom. A. Tronina, AST 4, Kraków-Mogilany: The Enigma Press, 2018.
- Miduch M., *Orzeł i lew jako dwie przeciwstawne sobie siły czasów ostatecznych w «Czwartej Księdze Ezdrasza»*, VV 32 (2017) s. 215-230.
- Miduch M., *Rytualna kąpiel, gest pokuty czy zapowiedź chrztu? Obmycie w „wiecznie płynących rzekach” w «Czwartej księdze sybilliańskiej»*, w: *Scripturae Lumen – Wtajemniczenie chrześcijańskie*, red. G.M. Baran – J. Królikowski – P. Łabuda, Tarnów: Wydawnictwo BIBLOS, 2018, s. 95-104.
- Miduch M., *«Wypali całkowicie wszystko i pozostanie palący się pył» (4Syb 177). Eschatologiczna kara w przekazie IV Księgi Sybilliańskiej*, VV 36 (2019) s. 67-80.
- Ody Salomona 9, 14, 28, 32 i 34*, przekład z j. syryjskiego z wprowadzeniem P. Jutkiewicz, WST 32/2 (2019) s. 138-154.
- Parchem M., *Obraz Boga w apokryficznych Psalmach Salomona*, w: *Dla dobra Jego ciała, którym jest Kościół (Kol 1, 24) [1]*, s. 337-353.
- Parchem M., *Wydarzenia czasów ostatecznych w hymnicznych proroctwach eschatologicznych Księgi Daniela (Dn 12,1-3) i Testamentu Mojżesza (TestMojż 10,1-10)*, SPeP 53 (2019) s. 389-410.
- Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne wspólnoty z Qumran. Adnotowany przekład z hebrajskiego IQS, IQSa, IQSb, CD, IQM*, tł. i opr. A. Tronina, Kraków-Mogilany: The Enigma Press, 2017.
- Sala B.G., *Bestie i potwory biblijne, istoty fantastyczne dzieł kanonicznych i apokryficznych*, Olszanica: Wydawnictwo Bosz, 2019.

- Starowieyski M. – Kozłowska J. – Kozłowski J.M., *Opowiadania muzułmańskie zawierające słowa Jezusa*, WST 31/3 (2018) s. 130-161.
- Wyrzykowski M., *Kapłaństwo w świetle greckiego «Testamentu Lewiego» [14-16]*, WST 31/3 (2018) s. 30-44.
- Ze skarbca biblijnych apokryfów (Pokuta Adama, Psalm Salomona, Żywoty Proroków, Drabina Jakubowa, Protoewangelia Jakuba)*, tł. i kom. A. Tronina, AST 6, Kraków-Mogilany: The Enigma Press, 2019.
- Zwój Hymnów Dziękczynnych z Qumran (1QHodajot^a)*, rekonstrukcja – przekład – komentarz: P. Dec, Kraków-Mogilany: The Enigma Press, 2017.

9.2. Gnostycyzm

- Apokaliptyka w pismach gnostyckich*, wstęp, W. Myszor – P. Piwowarczyk, tłum. i kom. W. Myszor – A. Sowińska, red. A. Sowińska, Katowice: Wydział Teologiczny UŚ, 2017.
- Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, tł. i kom. W. Myszor, SACH SN 7, wyd. 2, Katowice: Centrum Badań nad Gnostycyzmem i Doktrynami Pokrewnymi – Katedra Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła UŚ, 2017.
- Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeks IX*, tł., wst. i kom. W. Myszor, red. W. Kamczyk, SACH SN 21, Katowice: Centrum Badań nad Gnostycyzmem i Doktrynami Pokrewnymi – Katedra Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła UŚ, 2019.
- Ewangelia Judasza*, tł., wst. i kom. W. Myszor, SACH SN 3, wyd. 2, Katowice: Centrum Badań nad Gnostycyzmem i Doktrynami Pokrewnymi – Katedra Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła UŚ, 2019.
- Inicjacja manichejska według rozdziału 9 koptyjskich «Kephalaia Nauczyciela» (Keph. 37, 28–42, 23)*, tł. i kom. M. Dobkowski, w: *Magia Ksiąg - Księgi Magii* [1], s. 19-40.
- List Piotra do Filipa z «Kodeksu Tchacos»*, tekst i wprowadzający komentarz filologiczny A. Sowińska, SSHT 52/2 (2019) s. 38-48.
- Obcy (Allogenes) Czwarty utwór z «Kodeksu Tchacos»*, wstęp, przekład i komentarz P. Piwowarczyk, SSHT 52/2 (2019) s. 23-37.
- Artemi E., *The Heretic Gnostic and the Real «Gnostic» in Christ according to the Teaching of Irenaeus of Lyon*, VoxP 69 (2018) s. 39-52.
- Koprowski P., *Wątki gnostyckie w myśli genezyjskiej Juliusza Słowackiego*, SPelp 53 (2019) s. 261-274.
- Mrugalski D., *Metamorfozy platońskiej «metafory słońca» (Respublica 509b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I-III w.): Gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes*, VoxP 68 (2017) s. 21-58.
- Szczur P., *Walentyniańska interpretacja biblijnego opisu stworzenia człowieka (Rdz 1, 26-27) w przekazie Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 68 (2017) s. 59-71.
- Tatar M., *Rozum wobec wiary – współczesna pokusa gnostycyzmu*, WST 32/1 (2019) s. 6-24.

- Zieliński T., *Hermes Trismegistos*, Sandomierz: Wydawnictwo Armoryka, 2017 (przedruk wydania z 1920 roku).
- Zmorzanka A.Z., *Formuła σωμᾶ-σημᾶ w «Księdze Tomasza Atlety» i jej aspekty ontyczno-etyczne*, VoxP 67 (2017) s. 767-777.

10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)

10.1. Przekłady

- Alan z Lille, *Księga przysłów*, tł., wstęp i kom. B. Spieralska-Kasprzyk, „Bibliotheca Litterarum Medii Aevi” Artes-Opera (Opera nr 3), Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2018.
- Anna Komnene, *Aleksjada*, tł. H. Pietruszczak, Zgorzelec: Wydawnictwo Henryk Pietruszczak, 2018.
- Bonawentura, *Itinerarium mentis in Deum* VII, 6, tł. M. Józwiak, w: M. Kiwka, *Mistyczne odkrywanie Boga w «Itinerarium mentis in Deum» św. Bonawentury*, „Studia Philosophiae Christianae” 53/2 (2017) s. 116.
- Cezary z Heisterbach, *Dialog o cudach*, tł. H. Pietruszczak, Zgorzelec: Wydawnictwo Henryk Pietruszczak, 2019.
- Ewangeliaż księżnej Anastazji*, tł. i opr. L. Misiarczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2017.
- Gerwazy z Tilbury, *O cudach świata*, tł. Henryk Pietruszczak, Zgorzelec: Wydawnictwo Henryk Pietruszczak, 2017.
- Grzegorz Palamas, *Triady w obronie świętych hezychastów*, tom. 1-2, tł. I. Zogas-Osadnik, b.m.w.: Wydawnictwo Theos-Logos, 2019.
- Humbert z Romans, *O głoszeniu i słuchaniu słowa Bożego*, Poznań: W drodze, 2017.
- Hugon ze św. Wiktora, *De Verbo Dei*, wpr. i tł. P. Chojnacka – M.J. Janecki, BPTH 12/3 (2019) s. 305-330.
- Hugon ze św. Wiktora, *Didaskalion, czyli co i jak czytać*, tł. P. Pludra-Żuk, wstęp J. Soszyński, Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2017.
- Jordan z Saksonii, *Najdroższej Dianie...*, Poznań: W drodze, 2017.
- Kronika Książąt Polskich (Chronica principum Poloniae)*, tł. i opr. J. Wojtczak-Szyszkowski, Opole: Wydawnictwo i Drukarnia Św. Krzyża, 2019.
- Księga monstrów (Liber monstrorum)*, tł. i opr. J. Sokolski, Bibliotheca Curiosa 36, Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2019.
- Latopis nowogrodzki pierwszy starszej redakcji*, tł. i opr. Z.A. Brzozowska – I.N. Petrov – J. Morawicki, Series Ceranea 5, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019.

- Leon z Vercelli, *Metrum Leonis, czyli wilcza zbrodnia*, wstęp, tłum. i kom. J. Stadler, Kraków: Wydawnictwo Homini, 2019 (edycja dwujęzyczna).
- Piotr Damiani, *Pisma monastyczne*, tł. E. Buszewicz, red. K. Skwierczyński, ŻrMon 83, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2018.
- Piotr Damiani, *Żywo**t** błogosławionego Romualda, pustelnika i opata*, tł. E. Buszewicz, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2019.
- Piotr Lombard, *Cztery Księgi Sentencji*, tł. J. Wojtkowski, t. 1-2, Olsztyn: b.w., 2015.
- Rajmund Lull, *Księga stanu rycerskiego*, wstęp i tł. R. Sasor, Kraków: Instytut Studiów Franciszkańskich, 2019.
- Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum. Dzieje Duńczyków*, tł. H. Pietruszczak, Zgorzelec: Wydawnictwo Henryk Pietruszczak, 2018.
- Tomasz z Akwinu, *Dysputa o prawdzie. Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestia 1*, tł. A. Białek, tekst przekładu przejrzeni M.A. Krąpiec – A. Maryniarczyk, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2018 (wydanie polsko-łacińskie).
- Tomasz z Akwinu, *Komentarz do «O duszy» Arystotelesa*, tł. i wstęp M. Beściak, Ad Fontes 28, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2018.
- Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Efezjan. Super epistolam b. Pauli ad Ephesios lectura*, red. P. Roszak – E. Alarcón, tł. J. Marszałek – P. Roszak – A. Kubanowski, Scholastica Thorunensia 3, Toruń: Wydawnictwo Naukowa UMK, 2017.
- Tomasz z Celano, *Żywo**t** naszego Ojca błogosławionego Franciszka*, opr. i ed. J. Dalarun, tł. A. Horowski, Kraków: Instytut Studiów Franciszkańskich, 2017.
- Tomasz Sutton, *De esse et essentia*, t. 1, tł. P. Kordula, wstęp D. Lipski, Warszawa: Biblioteka Rocznika Tomistycznego, 2018.
- Wilhelm z Saint-Thierry, *Złoty list (do braci z Mont-Dieu)*, tł. W. Mohort-Kopaczyński, red. i wstępy P. Chojnacki – M.T. Gronowski – A.M. Piazzoni, ŻrMon 66, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2013 (dodruk 2017).

10.2. Opracowania

- Alexandrowicz P., *Znaczenie dekretu Intelleximus (X 5.32.1) w procesie recepcji prawa rzymskiego w XIII-wiecznej kanonistyce*, Kraków: Wydawnictwo scriptum, 2018.
- Aubé P., *Św. Bernard z Clairvaux*, tł. Ł. Maślanka, Biografie Sławnych Ludzi, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2019.
- Baran W., *Grzech pierworodny w tradycji Piotra Lombarda*, Kraków: Wydawnictwo scriptum, 2019.
- Böhm M., *Normanowie w dziełach Geralda z Walii a świat bizantyński*, VoxP 69 (2018) s. 53-64.
- Brzozowska Z.A., *Obraz Bizancjum w tekstach hagiograficznych poświęconych księżnej Oldze (XI-XVI wiek)*, w: *Rzymianie i barbarzyńcy* [1], s. 115-132.

- Brzozowska Z.A. – Leszka M.J., *Maria Lekapene, Empress of the Bulgarians. Neither a Saint nor a Malefactress*, Byzantina Lodzensia 36, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2018.
- Brzozowska Z.A. – Leszka M.J. – Marinow K., *Piotr I Święty car bułgarski (ok. 912 – 969); Maria Lekapena caryca bułgarska (ok. 912 – ?963)*, Kraków: Wydawnictwo AVALON, 2018.
- Cobb P.M., *Krucjaty. Arabska perspektywa*, tł. M. Józefowicz, Kraków: Wydawnictwo Astra, 2018.
- Czarnuch M., *Ewangelia Marka w komentarzu Teofylakta*, Tarnów: Wydawnictwo BIBLOS, 2018.
- Foryt A., «*Gestes des Chiprois*» jako cypryjska kompilacja historyczna z XIV w. *Kronika Ziemi Świętej*, Zabrze-Tarnowskie Góry: Wydawnictwo inforteditons, 2018.
- Garnczarska M., *Inspiracje artystyczne pomiędzy kulturą bizantyńską a muzułmańską w okresie od X do XIII wieku*, w: *Rzymianie i barbarzyńcy* [1], s. 27-45.
- Grzeszczak J., *Moralna wymowa gestu namaszczenia stóp i głowy Jezusa w «Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthae» Joachima z Fiore*, VoxP 69 (2018) s. 175-193.
- Holdon J., *Wojny Bizancjum. Strategia, taktyka, kampanie*, tł. N. Radomski, Poznań: Wydawnictwo Rebis, 2018.
- Hupalo M., *Божественні енергії та богословський метод у вченні св. Григорія Палами*, VoxP 69 (2018) s. 219-240.
- Kucharski J. – Marciniak P. – Warcaba K., *Nie tylko dialogi. Recepcja twórczości Lukiana w Bizancjum*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2019.
- Latoszek P., *Papiestwo a regnum piastowskie w latach ok. 965-973*, SaeCh 24 (2017) s. 54-67.
- Leszka M.B. – Leszka M.J., *Bazyliśa. Świat bizantyjskich cesarzowych IV-XV w.*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017.
- Leszka M.J., *Car bułgarski Piotr (927-969) w bizantyńskiej historiografii X-XII wieku*, VoxP 70 (2018) s. 339-354.
- Leszka M.J., *Wątek arabski w stosunkach bułgarsko-bizantyńskich w VII-X wieku*, w: *Rzymianie i barbarzyńcy* [1], s. 15-25.
- Malinowski R., *Rola eunuchów na dworze cesarzy bizantyńskich. Przypadek Narzesa*, VoxP 67 (2017) s. 373-387.
- Marinow K., *Patrząc na przemoc. Postawa, odczucia i bezsilność człowieka wobec okropności wojny w świetle retoryki okresu średniobizantyńskiego*, VoxP 69 (2018) s. 449-465.
- Marinow K. – Leszka M.J., *The Bulgarian State in 927-969. The Epoch of Tsar Peter I*, Byzantina Lodzensia 34, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2018.
- Marszalska J.M., «*Via in caelestium Cisterciense*». *Księgi, wieczność i czas w ujęciu charyzmatu zakonu cystersów*, w: *Niebo. Tradycje, przekazy, inspiracje* [1], s. 85-94.
- Marszalska J.M., *Skryptoria klasztorne i średniowieczne ustawodawstwo cysterskie o książce*, SaeCh 24 (2017) s. 68-74.

- Milewski I., *Wczesnobizantyński system podatkowy w świetle wybranych relacji hagiograficznych*, „Studia Gdańskie” 43 (2019) s. 87-95.
- Rosenwein, B.H., *Wspólnoty emocjonalne we wczesnym średniowieczu*, Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2018.
- Rutkowski R., *Norweska kronika Mnicha Teodoryka. Północna tradycja historyczna wprowadzona w nurt dziejów powszechnych (koniec XII wieku)*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2019.
- Skowronek M., *Średniowieczne opowieści biblijne. Paleja historyczna w tradycji bizantyńsko-słowiańskiej*, Series Ceranea 4, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017.
- Strumiłowski J.P., *Średniowieczna teologia cysterska, czyli «theoria» w służbie «praxis»*, SSHT 50/1 (2017) s. 58-69.
- Strzelczyk J., *Gerbert z Aurillac – Sylwester II. Papież i uczony z przełomu tysiącleci*, Wrocław: Wydawnictwo chromcon, 2019.
- Strzelczyk J., *Otton I Wielki*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2018.
- Strzelczyk J., *Raj ziemski i niebieski w wyobraźni ludzi średniowiecza*, w: *Niebo. Tradycje, przekazy, inspiracje* [1], s. 71-84.
- Strzelczyk J., *Święci władcy Słowian południowych*, SaeCh 26/2 (2019) s. 28-49.
- Switkiewicz-Blandzi A., *Pseudo-Dionizy a Grzegorz Palamas. Bizantyjska synteza wschodniej patrystyki*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2018.
- Terka M., *Z dziejów egzegezy perykopy o Marii i Marcie (Łk 10, 38-42), czyli jak św. Tomasz z Akwinu rozumiał św. Augustyna. Przyczynki do teologii kontemplacji i życia czynnego*, „Veritati et Caritati” 12 (2019) s. 597-642.
- Warcaba K., *Bizantyński epos dla średnio zaawansowanych. «Katomyomachia» Teodora Prodromosa jako tekst trzeciego stopnia*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2017.
- Walkowski G.K., *Historia Niemiec w latach 843-1137 cz. 1: Lata 843-1024. Otton II król Niemiec i cesarz*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Bogart, 2019.
- Wickham Ch., *Rzym średniowieczny. Stabilizacja i kryzys miasta w latach 900-1150*, tł. A. Bugaj, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2018.
- Wierzbiński Sz., *Szlachetni, odważni, dzicy? Obraz Waregów i Franków w oczach Bizantyńczyków w X-XI w.*, VoxP 69 (2018) s. 647-679.
- Wierzbiński Sz., *U boku bazyleusa. Frankowie i Waregowie w cesarstwie bizantyńskim w XI w.*, Byzantina Lodziensia 37, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019.
- Wolski J.M., *Kultura monastyczna w późnośredniowiecznej Bułgarii*, Byzantina Lodziensia 30, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2018.
- Zhukovskyy V., *Святий- «сретик» Григорій Палама про внутрішнє буття Пресвятої Трійці*, VoxP 68 (2017) s. 569-592.

11. Autorzy

Afrahat

- , *O święcie Paschy (Demonstratio XII: De paschate*, PSyr 1, 505-540), tł. i kom. A. Uciecha, SSHT 50/2 (2017) s. 5-18.
- , *O pokarmach czystych i nieczystych (Demonstratio XV: De distinctione ciborum*, PSyr 1, 728-757), tł. i kom. A. Uciecha, SSHT 51/2 (2018) s. 345-360.
- , *O narodach, które zastąpiły naród (Demonstratio XVI: De Gentibus quae Loco Populi Suffectae Sunt*, PSyr 1, 760-784), tł. i kom. A. Uciecha, VoxP 71 (2019) s. 575-591.
- , *Przeciw Żydom o dziewictwie i świętości (Demonstratio XVIII: Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate*, PSyr 1, 817-844), tł. i kom. A. Uciecha, VoxP 68 (2017) s. 593-604.
- , *O śmierci i czasach ostatecznych (Demonstratio XXII: De morte et novissimis temporibus*, PSyr 1, 992-1049), tł. i kom. A. Uciecha, VoxP 69 (2018) s. 797-815.

Akatyst

Grzywaczewski J., *Okoliczności kompozycji hymnu Akatyst ku czci Najświętszej Maryi Panny*, VoxP 69 (2018) s. 195-218.

Alkuin

–, *Poezje (wybór)*, tł., wstęp i przyp. T. Gacia, VoxP 72 (2019) s. 239-251.

Amalariusz z Metz

Dziela, t. 2: *Porządek antyfonarza. Inne pisma o świętych obrzędach. Reguły życia duchownych i mniszek*, red. T. Gacia, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2017.

Ambroży

Kamczyk W., *Grzeszna kobieta (Łk 7,36-50) jako obraz Kościoła w nauczaniu św. Ambrożego*, VoxP 67 (2017) s. 177-195.

Śrutwa J., *Św. Ambroży duszpasterz polityków*, w: *Veni Domine* [1], s. 595-604.

- Wysocki M., *Can Children be Mature in the Faith? A Study of the Works of St. Ambrose, w: Il bambino nelle fonti Christiane. XLV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma, 11-13 05 2017), red. M. Ghilardi, *Studia Ephemerides Augustinianum* 154, Roma – Lugano: Institutum Patristicum Augustinianum, 2019, s. 295-303.
- Wysocki M., *Godne przyjmowanie Eucharystii w listach św. Ambrożego i św. Augustyna*, w: *Ojcowie Kościoła o Eucharystii*, red. P. Wygralak, *Teologia Patrystyczna* 14, Poznań: Wydział Teologiczny, 2017, s. 147-168.
- Wysocki M., *Nadzieja na jedność? Herezje i heretycy w «Listach» św. Ambrożego*, *VoxP* 68 (2017) s. 327-340.
- Wysocki M., *How to Measure the Time of God and the Time of Men? Study of the Letters of Ambrose and Augustine*, w: *Tempo di Dio, tempo dell'uomo. XLVI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma, 10-12 V 2018), red. M. Ghilardi, *Studia Ephemerides Augustinianum* 155, Roma – Lugano: Institutum Patristicum Augustinianum, 2019, s. 441-449.
- Zimny W., *Biblijne figury Eucharystii w pismach św. Ambrożego*, w: *Ojcowie Kościoła o Eucharystii*, red. P. Wygralak, *Teologia Patrystyczna* 14, Poznań: Wydział Teologiczny, 2017, s. 117-146.

Anastazy Synajski

- , *Przewodnik II*, CCG 8, s. 23-75, tł. M. Przyszychowska, w: M. Przyszychowska, *Czy «O definicjach» (Liber de definitionibus) Pseudo-Atanazego z Aleksandrii to II rozdział «Przewodnika» (Viae dux) Anastazego z Synaju?*, „E-Patrologos” 4/1 (2019) s. 55-90, kol. 2.
- Jóźwiak M., *Et ait: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram» (Rdz 1, 26). Próba egzegezy bizantyńskiej na przykładzie „Komentarza do Księgi Rodzaju” Anastazego z Synaju*, *VoxP* 70 (2018) s. 545-557.

Andrzej z Krety

- Leśniewski K., *«The Great Canon» of St. Andrew of Crete. Scriptural, Liturgical and Hesychastic Invitation for an Encounter With God*, *VoxP* 69 (2018) s. 429-447.
- Prelipcean A., *Does the «Great Canon» of Andrew of Crete Speak about the Heresies and Their Combating? Brief Remarks*, *VoxP* 68 (2017) s. 523-533.

Anonim

- , «Komentarz do Księgi Hioba» (*Commentarii in Job*), czyli epitoma «Komentarza do historii Hioba» Filipa Prezbitera, wstęp, tł. i przyp. M. Jóźwiak, Wrocław: Tum, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2018.
- Jóźwiak M., *Elihu jako mędrzec w historii egzegezy Księgi Hioba na przykładzie anonimowego «Commentarii in Job»*, VoxP 71 (2019) s. 255-270.
- Jóźwiak M., *Świat zwierząt w anonimowym «Commentarii in Job»*, VV 32 (2017) s. 421-444.

Antoni Wielki (Pseudo-)

- , *Naszego w gronie świętych Ojca Antoniego Wielkiego pouczenia o zachowaniu ludzi i właściwym sposobie postępowania*, tł. C. Dobak, w: Pseudo-Antoni Wielki, Izajasz Anachoreta, *Wybór tekstów z I tomu «Filokalii»*, red. i kom. Sz. Hiżycki, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2017, s. 42-105.

Apoftegmaty Ojców

- Jak żyć według Ojców Pustyni?*, opr. Sz. Hiżycki – J. Zelek, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2017.
- Nocoń A., *Obraz Boga w «Apoftegmatach Ojców Pustyni»*, VoxP 70 (2018) s. 93-105.

Apolinary z Laodycei

- Orton R., *Struggling with Christology: Apolinarius of Laodicea and St Gregory of Nyssa*, VoxP 68 (2017) s. 243-251.

Arnobiusz Starszy

- , *Adversus nationes*, Księgi 1-2, tł. i kom. K. Homa, Kraków: Akademia Ignatianum, 2019.
- , *Życie i śmierć Attisa. Adversus nationes V 6-7*, tł. A. Kucz, „Scripta classica” 14 (2017) s. 57-62.
- Homa K., *Arnobiusz – afrykański orator*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.

Asteriusz z Amazji

- , *Mowa czternasta: Na początek świętego postu*, tł. M. Przyszychowska, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście* [1], s. 75-90.

Atanazy

- , *Chrystus i Jego Kościół. Siedem listów* [*Epistula ad Marcellinum; Epistula ad Amun; Epistula ad Dracontium; Epistula encyclica; Epistula ad Epictetum; Epistula ad Adelphium; Epistula ad Maximum*], tł. i wstęp P. Szewczyk, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- , *Historia arian spisana dla mnichów*, tł. i wstęp E. Dusik-Krupa, ŻMT 80, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2018.
- , *Żywot św. Antoniego Wielkiego*, tł. E. Dąbrowska, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2017.
- Kaczmarek P., *W poszukiwaniu specyfiki myśli maryjnej św. Atanazego Wielkiego*, „Teologia w Polsce” 13/2 (2019) s. 223-236.
- Koniecko B., *Nie żartujcie sobie z Bóstwa! Kontrowersje teologiczne w IV w. dotyczące Ducha Świętego na podstawie «Listów do Serapiona» św. Atanazego oraz dzieła «O Duchu Świętym» św. Bazylego Wielkiego*, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2019.
- Perzyński A.P., *Atanasio, Didimo, Gregorio di Nissa. Lineamenti di antropologia patristica*, „E-Patrologos” 3/4 (2017) s. 57-79.
- Zhukovskyy V., *Творець і творіння, Бог і людина, сутність й енергія в богословській думці Атанасія Олександрійського*, VoxP 67 (2017) s. 743-765.

Atanazy (Pseudo-)

- , *O definicjach*, PG 28, 533-553, tł. M. Przyszychowska, w: M. Przyszychowska, *Czy «O definicjach» (Liber de definitionibus) Pseudo-Atanazego z Aleksandrii to II rozdział «Przewodnika» (Viae dux) Anastazego z Synaju?*, „E-Patrologos” 4/1 (2019) s. 55-89, kol. 1.

Augustyn z Hippony

- , *Kazania na Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie*, tł. i opr. M. Stróżyński, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2019.
- , *Kazanie 363 – O pieśni z Księgi Wyjścia 15, 1-21*, tł. i opr. W. Kamczyk, VoxP 72 (2019) s. 253-269.

- , *List 87 [Do Emeryta]* (*Epistula 87*, CPL 262), tł., wstęp, i kom. R. Toczko, *VoxP* 67 (2017) s. 801-812.
- , *Listy 128-129 [Do Marcellina]*, tł., wstęp i przyp. T. Kołosowski, *VoxP* 72 (2019) s. 271-294.
- , *O pożytku płynącym z postu*, tł. J. Januszewski, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście* [1], s. 141-155.
- , *O świętym dziewictwie*, tł. P. Nehring, *Z Tradycji Mniszej* 72, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2019.
- , *Przeciw listowi Parmeniana*, wprowadzenia, tł. i opr. T. Kołosowski, *PSP* 70, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2019.
- , *Psalm abecadłowy przeciwko donatystom*, wprowadzenie, tł. i kom. S. Adamiak, *BPTH* 10/4 (2017) s. 445-461.
- , *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, wyd. 6, Kraków: Wydawnictwo ZNAK, 2018.
- , *Wyznania*, ks. 1, tł. S. Stabryła, „*Nowy Filomata*” 22/1 (2018) s. 61-76.
- Adamiak S., *Unfriendly and polemical elements in Augustine's correspondence with other clerics*”, *ZACH* 22/1 (2018) s. 110-124.
- Andoková M. – Horka R., *The Chronology of Augustine's «Tractatus in Iohannis evangelium» 1-16 and «Enarrationes in psalmos» 119-133 Revisited*, *VoxP* 72 (2019) s. 149-170.
- Czyżewski B., *«Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj» (Mt 6,11) w interpretacji św. Augustyna*, w: *Ojcowie Kościoła o Eucharystii*, red. P. Wygalał, *Teologia Patrystyczna* 14, Poznań: Wydział Teologiczny, 2017, s. 169-186.
- Czyżewski B., *Nauka św. Augustyna o gniewie Boga w „Enarrationes in psalmos”*, *VV* 33 (2018) s. 315-341.
- Degórski B., *La Chiesa e la vita monastica in Sant'Agostino*, w: *Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, *Cracoviensis cogitatio Ecclesiae* 10, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, 2019, s. 177-192.
- Dybała J., *Miłość własna według św. Augustyna*, „*E-Patrologos*” 3/4 (2017) s. 5-22.
- Dytrych G., *Dziewictwo i małżeństwo w piśmie św. Augustyna «O dziewictwie»*, „*E-Patrologos*” 4/1 (2019) s. 32-49.
- Eckmann A., *Państwo w nauczaniu Świętego Augustyna*, w: *W kręgu antycznych politei* [1], s. 95-105.
- Grzywa A., *Eklezjologia miłości według św. Augustyna*, „*E-Patrologos*” 3/4 (2017) s. 39-49.
- Grzywaczewski J., *Św. Augustyna interpretacja przypowieści o Dobrym Samarytaninie (Łk 10, 20-37)*, „*E-Patrologos*” 3/3 (2017) s. 17-36.
- Hood J.Y.B., *«Inimici nostri»: Jews as Heretics and Heretics as Judaizers in Jerome and Augustine*, *VoxP* 68 (2017) s. 341-353.
- Jaśkiewicz S., *Duch Święty jako Miłość w «De Trinitate» św. Augustyna*, *TST* 37/1-2 (2018) s. 31-46.
- Kamczyk W., *Duszpasterska interpretacja opisu stworzenia świata (Rdz 1:1-31) w serii homilii paschalnych Augustyna*, „*Oecumenica Silesiana*” 1 (2018) s. 33-46.

- Kamczyk W., *Męczeństwo i kult braci Machabejskich w nauczaniu św. Augustyna*, VoxP 69 (2018) s. 241-256.
- Kamczyk W., *Miłość i pożądliwość cielesna w doktrynie św. Augustyna*, „E-Patrologos” 3/3 (2017) s. 47-61.
- Kamczyk W., *Pijaństwo jako problem moralny i duszpasterski u św. Augustyna*, BPTH 10/1 (2017) s. 77-99.
- Kamczyk W., *Miejsce i rola wspólnoty monastycznej w Kościele według św. Augustyna*, VoxP 70 (2018) s. 151-169.
- Kasprzak D., *Miłość a lęk według św. Augustyna, biskupa Hippony*, „E-Patrologos” 3/3 (2017) s. 37-46.
- Kijewska A., *«Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię...» Św. Augustyn i Jan Szkot Eriugena. Pomiędzy alegorią a historią*, w: *Niebo. Tradycje, przekazy, inspiracje* [1], s. 47-70.
- Kołosowski T., *Życie gospodarczo-społeczne w klasztorach w Afryce Północnej w świetle wybranych pism św. Augustyna*, VoxP 71 (2019) s. 327-349.
- Królikowski J., *Kościół widzialny i niewidzialny w ujęciu św. Augustyna*, w: *Kościół. Narodziny i rozwój eklezjologii chrześcijańskiej* [1], s. 183 -200.
- Lichner M., *Saint Augustine's 80th Homily on the Gospel of John. Text analysis as a contribution to the debate on understanding baptism*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 13 (2018) s. 197-214.
- Lupiński J., *Konkubinat w życiu i poglądach Augustyna z Hippony*, „E-Patrologos” 3/4 (2017) s. 23-38.
- Marciniak B.J., *Medical metaphors in Augustine's letters*, VoxP 71 (2019) s. 373-388.
- Marek Z. – Walulik A., *Ponadczasowość myśli dydaktycznej świętego Augustyna*, PChr 39/1 (2017) s. 29-47.
- Nehring P., *Dwie monastyczne koncepcje – o tym co łączy a zarazem dzieli Jana Kasjana i św. Augustyna*, VoxP 69 (2018) s. 527-545.
- Nieścior L., *Ideał miłości uporządkowanej (caritas ordinata) u św. Augustyna*, „E-Patrologos” 3/3 (2017) s. 5-16.
- Pasterczyk P., *U źródeł pojęcia ludzkiej woli – studium koncepcji woli Augustyna z Hippony w świetle platońskiej teorii duszy*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Setlak W., *Antropologia i historiozofia Aureliusza Augustyna. Kilka uwag o istocie myśli filozoficznej doktora Kościoła i jej kulturotwórczej mocy*, „Studia Redemptorystowskie” 15 (2017) s. 69-80.
- Stróżyński M., *Kontemplacja Boga u św. Augustyna w perspektywie ewolucji jego filozofii*, „Filozofia Chrześcijańska” 14 (2017) s. 87-106.
- Sylwestrzak A., *Filozofia pokoju św. Augustyna*, „Studia Elbląskie” 19 (2018) s. 261-276.
- Święś K., *Aktualność myśli św. Augustyna dla współczesnej nauki społecznej Kościoła*, w: *Dla dobra Jego ciała, którym jest Kościół (Kol 1, 24)* [1], s. 465-477.
- Terka M., *Czy większość ma rację w Kościele? O niektórych aspektach «multitudo» w nauczaniu św. Augustyna*, „Veritati et Caritati” 10 (2018) s. 449-494.

- Terka M., *Man's Animality in the Light of St. Augustine's Philosophical Works*, VoxP 67 (2017) s. 631-652.
- Turek W., *Jakimi językami posługiwali się starożytni chrześcijanie Afryki Północnej? Analiza odnośnych tekstów Tertuliana, św. Cypriana i św. Augustyna*, VoxP 72 (2019) s. 27-48.
- Turek W., *Praca fizyczna w życiu monastycznym. Argumentacja św. Augustyna w «De opere monachorum»*, VoxP 70 (2018) s. 170-191.
- Turzyński P., *Istotne cele i zasady edukacyjne w myśli świętego Augustyna*, „Rocznik Naukowy Duszpasterstwa Nauczycieli” 2 (2018) s. 13-29.
- Wendlik K., *Serce to umysł. Mistyka spotkania Boga i człowieka w ujęciu Orygenesesa oraz św. Augustyna - inspiracje IV Ewangelii*, Kraków: Wydawnictwo Wejdzmy na szczyt, 2017.
- Wojcieszak M., *Spółeczność Kościoła Afryki rzymskiej w relacji św. Augustyna*, SPelp 53 (2019) s. 557-579.
- Wojcieszak W., *Zwyczaj pogrzebowe Afryki rzymskiej w pismach św. Augustyna*, SPelp 51 (2017) s. 445-456.
- Wysocki M., *«Czyż i Afryka nie jest pełna ciał męczenników?» (Augustyn, «Ep.» 78, 3). Męczeństwo jako rys duchowości Afryki Północnej*, VoxP 72 (2019) s. 203-217.
- Wysocki M., *Godne przyjmowanie Eucharystii w listach św. Ambrożego i św. Augustyna*, w: *Ojcowie Kościoła o Eucharystii*, red. P. Wygalałak, Teologia Patrystyczna 14, Poznań: Wydział Teologiczny, 2017, s. 147-168.
- Wysocki M., *How to Measure the Time of God and the Time of Men? Study of the Letters of Ambrose and Augustine*, w: *Tempo di Dio, tempo dell'uomo. XLVI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma, 10-12 V 2018), red. M. Ghilardi, *Studia Ephemerides Augustinianum* 155, Roma – Lugano: Institutum Patristicum Augustinianum, 2019, s. 441-449.
- Zarzycki S.T., *Prawda o Bogu Stwórcy, stworzeniu i jego odnowie, według «Wyznań» św. Augustyna*, VoxP 71 (2019) s. 543-571.
- Zgraja B., *Symbolika księżyca w «Enarrationes in psalmos» św. Augustyna*, VoxP 69 (2018) s. 735-753.
- Żurek A., *Dilige et quod vis fac – sens słynnej formuły Augustyna*, „E-Patrologos” 3/3 (2017) s. 62-69.
- Żurek A., *Obrzęd bierzmowania w nauczaniu św. Augustyna*, VoxP 69 (2018) s. 771-782.

Auzoniusz

- , *Dzieła*, t. 1, tł., wstęp i przyp. J. Stadler, Biblioteka Antyczna 56, Wrocław: Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych Uniwersytetu Wrocławskiego, 2017.

Barsanufiusz i Jan

Szykuła R., *Ojcostwo duchowe w listach Barsanufiusza i Jana z Gazy*, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2019.

Bazyli Wielki

–, *Mowy o poście 1-2*, tł. M. Przyszychowska, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście* [1], s. 55-73.

–, *Pogańscy mistrzowie chrześcijan. Bazyli Wielki. Do młodzieży o wykorzystaniu literatury pogańskiej. Poprzedzony wymianą listów z Libaniszem*, tł. i opr. P. Błażewicz, Warszawa: PIW, 2017.

Czyżewski B., *Korespondencja św. Bazylego Wielkiego w sprawie nadużyć duchownych*, w: *Dei enim sumus adiutores. Opuscula Adamo Przybecki Septuagenario Dedicata*, red. M. Polak, Poznań: Wydział Teologiczny UAM, 2019, s. 27-38.

Kochańczyk-Bonińska K., *Basil the Great contra Eunomius and His Thesis – The state of Research*, SPeP 51 (2017) s. 189-201.

Kochańczyk-Bonińska K., *Basil the Great's References to Eunomius*, VoxP 68 (2017) s. 119-128.

Kochańczyk Bonińska K., *Defining Substance in Basil the Great's Dispute with Eunomius about the Incomprehensibility of God*, „E-Patrologos” 4/1 (2019) s. 93-103.

Koniecko B., *Nie żartujcie sobie z Bóstwa! Kontrowersje teologiczne w IV w. dotyczące Ducha Świętego na podstawie «Listów do Serapiona» św. Atanazego oraz dzieła «O Duchu Świętym» św. Bazylego Wielkiego*, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2019.

Macios Z.A., *Ruch monastyczny w Kapadocji na przykładzie działalności Bazylego Wielkiego*, TSS 14 (2017) s. 229-246.

Paczkowski M., *Anatomia gniewu według Bazylego Wielkiego*, VV 34 (2018) s. 291-313.

Paczkowski M., *Biblia i filozofia w konfrontacji Bazylego Wielkiego z apolinaryzmem*, VoxP 68 (2017) s. 217-241.

Panagopoulos G., *The Theory of «epinoia» in St. Basil of Caesarea and Eunomius of Cyzicus: Philosophical and Theological Background*, VoxP 68 (2017) s. 129-138.

Zhukovsky V., *Апофатична триадологія та катафатична синергія у богословській думці Василя Великого*, VoxP 70 (2018) s. 71-92.

Beda Czcigodny

–, *Komentarz do Apokalipsy świętego Jana*, wstęp, tł. i opr. D. Sztuk, PSP 73, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2019.

- Budzanowska-Weglenda D., *Beda Czcigodny o wczesnym chorale gregoriańskim w Anglii* («*Historia ecclesiastica*» IV 24), VoxP 71 (2019) s. 69-85.
- Rydzek W., «*Ut figura sit*». *Beda Czcigodny o tropach Pisma*, VoxP 69 (2018) s. 573-594.
- Puchalska-Dąbrowska B.M., *Beda Czcigodny i bohaterowie «Historii kościelnej narodu angielskiego» w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2017.
- Sztuk D., *Osobliwości obrazu Kościoła i ewangelizacji w komentarzu do Apokalipsy św. Bedy Czcigodnego*, „Seminare” 39/4 (2018) s. 11-20.

Benedykt z Nursji

- Waal de E., *Szukanie Boga. Droga św. Benedykta*, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, wyd. 2, Kraków 2020.

Centony

- Centony Homeryckie*, tł. i kom. D. Piasecki, wpraw. K. Narecki, Kraków: Wydawnictwo scriptum, 2017.
- Drzyżdżyk Sz., *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, Horyzonty Dogmatu 3, Kraków: Wydawnictwo scriptum, 2017.
- Migdał M. – Piątek M.K., *Chrystologia «Christus patiens»*, Kraków: Wydawnictwo scriptum, 2017.
- Piątek M.K., *Chrystologia biblijna – pogańskie litery. Na przykładzie chrześcijańskiego centonu «De Verbi Incarnatione»*, RBL 72/2 (2019) s. 149-158.

Cezary z Arles

- , *Pisma monastyczne*, tł. E. Czreny – M. Borkowska – J. Piłat, wstęp J. Piłat, ŻrMon 2, wyd. 2, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2018.
- Pochwat J., *Sprawiedliwość Boga wobec Szatana na podstawie «Jedenastego kazania do ludu» św. Cezarego z Arles*, „Polonia Sacra” 21/4(49) (2017) s. 167-185.
- Pochwat J., *Wybrane aspekty z przepowiadania św. Cezarego z Arles. Czy św. Cezary z Arles będzie nowym doktorem Kościoła?*, „Polonia Sacra” 23/4 (2019) s. 139-158.
- Wygralak P., *Pastoralne przesłanie komentarza św. Cezarego z Arles do Apokalipsy św. Jana*, VoxP 67 (2017) s. 715-726.

Chromacjusz z Akwilei

Sajovic M., «*Sermo eorum sicut cancer serpit*». *Chromatius of Aquileia Against Heresies*, VoxP 68 (2017) s. 443-455.

Cyprian z Kartaginy

–, *Dzielka pobożne (O śmiertelności; O miłosiernych uczynkach i jałmużnie; O cierpliwości; O modlitwie Pańskiej)*, Warszawa: Wydawnictwo Theophilus, 2018 (przedruk wydania „Świętego Cypriana Ojca Kościoła i męczennika *Dzielka pobożne* na polski język przetłumaczone”, Kraków: Nakładem OO. Jezuitów w Krakowie. Drukiem A. Koziańskiego 1900).

Mejzner M., *Vantaggio o perdita? Le facce della misericordia nel «De opere et eleemosynis» di Cipriano*, „Gregorianum” 98/1 (2017) s. 51-60.

Misiarczyk L., *Polemika z Żydami i judaizmem w «Ad Quirinium» (liber primus) Cypriana z Kartaginy*, VoxP 72 (2019) s. 79-95.

Turek W., *Jakimi językami posługiwali się starożytni chrześcijanie Afryki Północnej? Analiza odnośnych tekstów Tertuliana, św. Cypriana i św. Augustyna*, VoxP 72 (2019) s. 27-48.

Wygralak P., *Cypriana z Kartaginy refleksje o realnej obecności Chrystusa w Eucharystii*, w: *Ojcowie Kościoła o Eucharystii*, red. P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 14, Poznań: Wydział Teologiczny, 2017, s. 85-96.

Żelazny J., *Cyprian u Tymoteusza. Odwołania do decyzji synodalnych Cypriana z Kartaginy w polemice w Kościele Orientalnym w VIII wieku*, VoxP 72 (2019) s. 121-130.

Cyryl Aleksandryjski

Charyło A., *Chrystologia św. Cyryla Aleksandryjskiego*, Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna, 2018.

Cyryl Jerozolimski

Widok N., *List do Rzymian w «Katechezach» Cyryla Jerozolimskiego. Sposoby wykorzystania i interpretacji*, VoxP 69 (2018) s. 623-645.

Widok N., *Polemika antyheretycka w «Katechezach» Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 68 (2017) s. 423-442.

Dhuoda z Septymanii

Chudzikowska-Wołoszyn M., *Idea «compassio fraterna» w parenetycznej instrukcji Dhuody z Septymanii († ok. 843)*, VoxP 71 (2019) s. 87-113.

Chudzikowska-Wołoszyn M., *Recepcja źródeł ascetycznych i monastycznych w «Liber manualis» Dhuody z Septymanii (ok. 803-843)*, VoxP 69 (2018) s. 105-123.

Doroteusz z Gazy

–, *Opowieść o świętym Ojcu Doroteuszu*, tł. A. Wojnowski, Hajnówka: Wydawnictwo Bratczyk, 2018 (jest to wznowienie pozycji wydanej w 2001: Abba Doroteusz, *Żywot i pouczenia*).

Turzyński P., *Opieka nad chorymi jako droga do świętości według św. Doroteusza z Gazy*, VoxP 70 (2018) s. 107-118.

Drakoncjusz

Cichoń N., *Drakoncjusz w więzieniu: siła poezji przeciwko sile władzy*, VoxP 69 (2018) s. 125-141.

Dydym Ślepy

–, *Komentarz do Księgi Psalmów (papirus z Tura)*, część 1: Ps 20–30 (LXX), wstęp, opr. i tł. R.M. Pancerz, Kalwaria Zebrzydowska: Wydawnictwo Bernardynów Calvarianum, 2018.

Czyżewski B., *Księga proroka Zachariasza w egzegezie Dydyka Aleksandryjskiego i św. Hieronima*, VoxP 67 (2017) s. 85-100.

Grzywaczewski J., *L'opération propre de l'Esprit Saint d'après Didyme l'Aveugle*, VoxP 67 (2017) s. 133-148.

Perzyński A.P., *Atanasio, Didimo, Gregorio di Nissa. Lineamenti di antropologia patristica*, „E-Patologos” 3/4 (2017) s. 57-79.

Efrem Syryjczyk

Kurek J., *Saint Ephrem the Syrian: Sacred Time and Historical Time Seen from a Cross-roads of Cultures*, SSHT 50/1 (2017) s. 19-28.

Uciecha A., *Między symbolem a prawdą. Eucharystia w «Hymnach o Przaśnikach» św. Efrema Syryjczyka*, w: *Ojcowie Kościoła o Eucharystii*, red. P. Wygalałak, Teologia Patrystyczna 14, Poznań: Wydział Teologiczny, 2017, s. 97-116.

Egeria

Czyżewski B., *Itinerarium Egerii na temat światła*, VoxP 71 (2019) s. 115-130.

Ekumeniusz

Wojciechowski M., *Metoda egzegetyczna w komentarzu do Apokalipsy Ekumeniusza*, BPTH 11/1 (2018) s. 87-99 = *Exegetical Method in Oecumenius' Commentary on the Revelation*, „Annali di storia dell'esegesi” 36/1 (2019) s. 201-211.

Ennodiusz z Pawii

Skibiński T., *Barbarzyńcy w «Vita Epifani» Ennodiusza z Pawii*, VoxP 72 (2019) s. 219-235.

Epifaniusz z Salaminy

Pancerz R.M., *Obrona integralnego człowieczeństwa Chrystusa przeciw apolinaryzmowi w dziełach Epifaniusza z Salaminy*, VoxP 68 (2017) s. 253-269.

Widok N., *Udział Epifaniusza z Salaminy w walce z kultem obrazów*, w: *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 161, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2017, s. 9-36.

Eriugena Jan Szkot

Grzegorzycza A., *Eriugeny koncepcja stworzenia wszystkiego z niczego w człowieku*, „Studia Philosophiae Christianae” 55/1 (2019) s. 47-69.

Grzegorzycza A., *Platońskie idee i Eriugeny przyczyny prymordialne w kontekście ich przyczynowości i poznawalności*, „Studia Philosophiae Christianae” 53/4 (2017) s. 31-47.

Kijewska A., *«Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię...» Św. Augustyn i Jan Szkot Eriugena. Pomiędzy alegorią a historią*, w: *Niebo. Tradycje, przekazy, inspiracje* [1], s. 47-70.

Kijewska A., *Eriugeny koncepcja powrotu: dzieło natury czy łaski?*, „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018) s. 31-58.

Eunomiusz z Kyziku

Kochańczyk-Bonińska K., *Basil the Great contra Eunomius and His Thesis – The State of Research*, SPeP 51 (2017) s. 189-201.

Kochańczyk-Bonińska K., *Basil the Great's References to Eunomius*, VoxP 68 (2017) s. 119-128.

Kochańczyk Bonińska K., *Defining Substance in Basil the Great's Dispute with Eunomius about the Incomprehensibility of God*, „E-Patrologos” 4/1 (2019) s. 93-103.

Panagopoulos G., *The Theory of «epinoia» in St. Basil of Caesarea and Eunomius of Cyzicus: Philosophical and Theological Background*, VoxP 68 (2017) s. 129-138.

Przyszychowska M., *The Commonly Accepted Statement (to homologoumenon) as a Starting Point for a Theological Discussion – Eunomius and Gregory of Nyssa*, VoxP 68 (2017) s. 139-148.

Stępień T., *«There are Two Roads Marked Out to Us for the Discovery of What we Seek...» Eunomius' Arguments on the Generation of the Son Based on the Concepts of Substance and Activity*, VoxP 68 (2017) s. 107-118.

Euzebiusz z Aleksandrii (Pseudo-)

–, *Mowa pierwsza: O poście*, tł. M. Przyszychowska, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście* [1], s. 103-109.

Euzebiusz z Cezarei

–, *Żywot Konstantyna*, tł. H. Pietruszczak, Zgorzelec: Wydawnictwo Henryk Pietruszczak, 2019.

Ewagriusz z Pontu

–, *Biblia jak pocisk. Jak walczyć z myślami? Metoda antyretyczna według Ewagriusza z Pontu*, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2018.

Biernat J., *Znaczenie modlitwy i kontemplacji w walce duchowej u Ewagriusza Pontyjskiego w ujęciu Anselma Grüna*, „Studia Redemptorystowskie” 17 (2019) s. 93-112.

- Laskowska A.M., *Rodzaje myśli według Ewagriusza z Pontu*, „E-Patrologos” 3/1 (2017) s. 63-74.
- Misiarczyk L., *«Non errores mentis sed logismoi faciunt haereses». The Passions as a Source of Heresy according to Evagrius Ponticus*, VoxP 68 (2017) s. 271-281.
- Misiarczyk L., *Origen as a Source of Evagrian eight passionate thoughts*, „Seminare” 39/4 (2018) s. 191-205.
- Nieścior L., *W sporze ze złymi myślami. Lektura Ewagriusza z Pontu dzisiaj*, Kraków: Wydawnictwo m, 2018.
- Rivas R.P., *Dreams in Evagrius Ponticus' Life and Teaching*, VoxP 67 (2017) s. 523-542.
- Smola J., *Ogrody cnót i uzdrowieńcze zdroje duszy w ćwiczeniach duchowych Ewagriusza z Pontu*, Przysietnica: Materiały Wspólnot Katolickich „Ludzie Zboisk”, 2019.
- Smola J., *Ojciec Duchowy, człowiek napelniony Duchem Świętym w ikonach Ewagriusza z Pontu*, Przysietnica: Materiały Wspólnot Katolickich „Ludzie Zboisk”, 2018.

Ewagriusz Scholastyk

- Ginter K., *Wizerunek władców bizantyńskich w «Historii kościelnej» Ewagriusza Scholastyka*, Byzantina Lodziensia 35, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2018.

Filastrusz z Brescii

- Szram M., *Egzegeza literalna Starego Testamentu jako źródło herezji – stanowisko Filastrusza z Brescii*, VoxP 67 (2017) s. 619-629.
- Szram M., *Herezje skryptystyczne w «Diversarum hereseon liber» Filastrusza z Brescii*, w: *Dla dobra Jego ciała, którym jest Kościół (Kol 1, 24)* [1], s. 435-450.
- Szram M., *Pojęcie herezji w rozumieniu Filastrusza z Brescii*, w: *W służbie Bogu bogactwu w miłosierdzie w archidiecezji i metropolii warmińskiej. Księga jubileuszowa księdza arcybiskupa dra Wojciecha Ziemby Metropolity Warmińskiego i Wielkiego Kancelerza Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie z okazji 50-lecia święceń prezbiteriatu i 35-lecia sakry biskupiej*, red. K. Parzych-Blakiewicz – J. Pawlik – P. Rabczyński – M. Żmudziński, Olsztyn: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2017, s. 385-394.
- Szram M., *Radykalna asceza jako herezja w «Diversarum hereseon liber» Filastrusza z Brescii i innych wczesnochrześcijańskich katalogach ruchów heretyckich*, w: *Veni Domine. Księga pamiątkowa w 50. rocznicę święceń biskupich Księdza Biskupa prof. dr. hab. Juliana Wojtkowskiego*, red. A. Kopiczko, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum, 2019, s. 647-657.
- Szram M., *Rygoryzm i laksyzm moralny we wczesnochrześcijańskich ruchach heretyckich na podstawie «Diversarum hereseon liber» Filastrusza z Brescii*, RT 64/4 (2017) s. 35-51.

Szram M., «*Varii errores qui ab origine mundi emerferunt*». *The Semantic Scope of the Term «Heresy» in Philastrius' of Brescia «Diversarum hereseon liber»*, VoxP 68 (2017) s. 315-325.

Szram M., *Wczesnochrześcijańskie ruchy paramonastyczne na podstawie «Diversarum hereseon liber» Filastriusza z Brescii oraz innych katalogów herezji*, VoxP 70 (2018) s. 217-226.

Filon z Aleksandrii

Kuderski K., *Pojęcie serca jako źródła cnót w refleksji Filona z Aleksandrii*, „Elpis” 20 (2018) s. 65-69.

Misiarczyk L., *Terapeuci – żydowscy prekursorzy monastycyzmu chrześcijańskiego w „De vita contemplativa” Filona z Aleksandrii*, VoxP 70 (2018) s. 9-23.

Mrugalski D., *Bóg niezdolny do gniewu. Obrona «apathei» Boga w teologii aleksandryjskiej: Filon, Klemens i Orygenes*, VV 33 (2018) s. 279-314.

Nieścior L., *Ślady egzegezy Filona Aleksandryjskiego w „De monastica exercitatione” Nila z Ancyry*, VoxP 70 (2018) s. 25-44.

Fotyn z Sirmium

Bodrożyć I. – Kraft Soić V., *Heretical Doctrine of Photinus of Sirmium in Hilary of Poitiers' «De Trinitate»*, VoxP 68 (2017) s. 283-314.

Fredegariusz (Pseudo-)

–, *Fredegarii Scholastici Chronicum. Kronika Uczzonego Fredegara*, tł. G.K. Walkowski, Warszawa: nakładem autora, 2017 (także tekst łaciński).

Gaudencjusz z Brescii

Degórski B., *Concetto lineare del tempo nel dialogo salvifico di Dio con l'umanità secondo i «Tractatus» di san Gaudenzio di Brescia*, w: *Tempo di Dio, tempo dell'uomo. XLVI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma, 10-12 V 2018), red. M. Ghilardi, *Studia Ephemerides Augustinianum* 155, Roma – Lugano: Institutum Patristicum Augustinianum, 2019, s. 357-369.

Grzegorz z Nazjanzu

- Artemi E., *The Divine Personhood of the Holy Spirit in the Teaching of Gregory Nazianzen*, VoxP 68 (2017) s. 179-192.
- Baran M.G., *Czwarta Księga Machabejska tłem «Mowy» XV św. Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 67 (2017) s. 41-70.
- Dybała J., *Kobiety w listach Grzegorza z Nazjanzu*, BPTH 10/3 (2017) s. 391-421.
- Widok N., *Zalecenia i zachęty do życia doskonałego w korespondencji Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 67 (2017) s. 689-713.

Grzegorz z Nyssy

- , *Na słowa: «Wtedy także sam syn podda się temu, który poddał mu wszystko» (1Kor 15, 28) (In illud: «Tunc et ipse Filius», CPG 3151)*, tł., wstęp i kom. M. Przyszychowska, VoxP 69 (2018) s. 837-862.
- Manikowski M., *«Ekstasis» i «epektasis» jako dwa elementy opisujące doświadczenie mistyczne według Grzegorza z Nyssy*, „Filozofia Chrześcijańska” 14 (2017) s. 71-86.
- Mrugalski D., *Eschatologiczna niepoznawalność istoty Boga: Próba przekroczenia metafizyki Arystotelesa w ujęciu Grzegorza z Nyssy i Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny” 25 (2019) s. 369-403.
- Orton R., *Struggling with Christology: Apolinarius of Laodicea and St Gregory of Nyssa*, VoxP 68 (2017) s. 243-251.
- Perzyński A.P., *Atanasio, Didimo, Gregorio di Nissa. Lineamenti di antropologia patristica*, „E-Patrologos” 3/4 (2017) s. 57-79.
- Przyszychowska M., *The Commonly Accepted Statement (to homologoumenon) as a Starting Point for a Theological Discussion – Eunomius and Gregory of Nyssa*, VoxP 68 (2017) s. 139-148.
- Steenbuch J.A., *From Abstraction to Unsayings: How the Eunomian Controversy Changed Gregory of Nyssa's Aphairitic Ethics to an Apophatic Ethics*, VoxP 68 (2017) s. 149-164.
- Szram M., *Koncepcja kary a hipoteza apokatastazy w eschatologii Grzegorza z Nyssy*, VV 36 (2019) s. 183-215.
- Vigorelli I., *«Schesis» and «homooousios» in Gregory of Nyssa's «Contra Eunomium»: Metaphysical Contest and Gains to Trinitarian Thought*, VoxP 68 (2017) s. 165-177.
- Wyrbkiewicz A., *Mistycyzm miłości w «De virginitate» św. Grzegorza z Nyssy*, RT 64/4 (2017) s. 23-34.

Grzegorz Wielki

- , *Homilie na Ezechiela*, część pierwsza: *Homilie I*, 1-12, tł., red. i wstępy A. Wilczyński, ŻrMon 81, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2019.
- , *Homilie na Ezechiela*, część druga: *Homilie II*, 1-10, tł. i red. A. Wilczyński, wstępy T. Siemieniec, P. Borto, ŻrMon 82, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2019.
- , *Vita activa. Wybór tekstów z «Moralików» o życiu czynnym*, opr. T. Konsek, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2018.
- , *Vita contemplativa. Wybór tekstów z «Moralików» o życiu kontemplacyjnym*, opr. T. Konsek, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2018.
- Lewandowicz J., *Klasztory, mnisi, mniszki. Obraz życia monastycznego w «Registrum epistolarum» Grzegorza Wielkiego na tle prawa kościelnego i kościelnego*, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2018.
- Suwiński S., *Ideal życia chrześcijańskiego w świetle wybranych pism św. Grzegorza Wielkiego*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2017.
- Szram M., *Obraz heretyków w «Moralia in Iob» Grzegorza Wielkiego*, VoxP 71 (2019) s. 475-499.

Hermas

- Baron A., *Nauka o Duchu Świętym w „Pasterzu” Hermasa na tle problematyki pneumatologicznej. Studium wprowadzające*. „Polonia Sacra” 23/3 (2019) s. 5-28.

Hezychiusz z Synaju

- , *Wybór tekstów z I tomu Filokalii*, tł. C. Dobek, kom. Sz. Hiżycki, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2018.

Hieronim

- Bachniak T., *Die Regel der Übersetzung nach Hieronymus in der Theorie und Praxis*, VoxP 71 (2019) s. 25-42.
- Bardski K., *Troska Chrystusa o grzeszny Kościół w «Komentarzu do Księgi Sofoniasza» św. Hieronima*, CT 87/4 (2017) s. 173-190.
- Czyżewski B., *Księga proroka Zachariasza w egzegezie Dydyma Aleksandryjskiego i św. Hieronima*, VoxP 67 (2017) s. 85-100.
- Degórski B., *Eretici ed eresie nel «Chronicon» di san Girolamo*, VoxP 68 (2017) s. 371- 398.

- Degórski B., *Explanationes in Esaïam of St. Jerome. The Outline of its Genesis and Method*, BPTH 12/4 (2019) s. 449-468.
- Degórski B., *Il soggiorno di sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la «Vita S. Hilarionis» di san Girolamo*, VoxP 67 (2017) s. 101-114.
- Degórski B., *La tradizione manoscritta della «Vita S. Pauli Primi Eremitae» e le più antiche edizioni stampate di questa opera geronimiana*, VoxP 69 (2018) s. 155-173.
- Degórski B., *La Vita S. Pauli Monachi Thebaei di san Girolamo contenuta nel codice manoscritto Vaticanus Latinus 13008*, VoxP 72 (2019) s. 131-147.
- Degórski B., *Manoscritti inclassificabili della Vita S. Pauli Monachi Thebaei di san Girolamo*, VoxP 71 (2019) s. 131-154.
- Degórski B., *Spiritualità del monachesimo maschile nelle opere di san Girolamo*, VoxP 70 (2018) s. 119-150.
- Hood J.Y.B., *«Inimici nostri»: Jews as Heretics and Heretics as Judaizers in Jerome and Augustine*, VoxP 68 (2017) s. 341-353.
- Jóźwiak M., *«Fecerunt sibi conflatile de argento suo quasi similitudinem idolorum» Potępienie bałwochwalstwa na przykładzie Hieronimowego komentarza do Oz 13,1-14,1, w: Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 161, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, 2017, s. 209-220.
- Jóźwiak M., *«Non intelligis stultitiam tuam impudentiae copulatam».* Św. Hieronim contra Pelagiusz, VoxP 68 (2017) s. 399-407.
- Jóźwiak M., *«Sługa Jahwe» w interpretacji św. Hieronima*, VoxP 67 (2017) s. 167-176.
- Kołosowski T., *Troska o zdrowie chrześcijańskich ascetów w świetle korespondencji św. Hieronima*, SaeCh 26/2 (2019) s. 18-27.
- Krzyszczuk Ł., *«Animalia dubia vel fabulosa» jako przyczynek do polemiki antyheretyckiej w «Komentarzu do Księgi Izajasza» (VI 13, 19 - 14, 1) św. Hieronima*, VoxP 68 (2017) s. 409-422.
- Krzyszczuk Ł., *Kameleon w egzegezie biblijnej św. Hieronima*, VV 32 (2017) s. 397-419.
- Mateja L., *Rozwój wspólnot domowego Kościoła w Ewangelii Marka w świetle «Tractatus in Marci Evangelium» Hieronima ze Strydonu*, VoxP 71 (2019) s. 389-405.
- Milewski I., *Winnica eremity Saby. Uwagi na temat «Vita Hilarionis» (17, 26-27) autorstwa Hieronima ze Strydonu*, „Studia Gdańskie” 42 (2018) s. 79-86.
- Wysocki M., *Hope Found, Hope Lost – Eschatological Aspects in the Interpretations of Israelites' Wilderness Wanderings. Two Sides of One Story: Origen's 27. «Homily on the Book of Numbers» and Jerome's «Letter» 78*, VoxP 67 (2017) s. 726-742.

Hieronim (Pseudo-)

- , *Zwięzły komentarz do Księgi Psalmów*, Ps 21 (*Breviarium in Psalmos*, Ps 21), wstęp, tł. i kom. M. Jóźwiak, BPTH 10/4 (2017) s. 493-507.

Hilary z Poitiers

- , *Traktat do Psalmu 118*, wpr., tłum. i red. T. Kołosowski, PSP 69, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2017.
- Bodrożić I. – Kraft Soić V., *Heretical Doctrine of Photinus of Sirmium in Hilary of Poitiers' «De Trinitate»*, VoxP 68 (2017) s. 283-314.

Hipolit Rzymski

- Schneider S., *Św. Hipolit o greckich misteriach. Misteria we Flius. Misteria w Eleusis. Misteria Rei-Cybeli*, Sandomierz: Wydawnictwo Armoryka, 2017 (reprint wydania: Kraków: b.w., 1917).

Ildefons z Toledo

- , *Pouczenie o chrzcie*, tł. A. Strzelecka, wstęp P. Wygalałak, POK 33, Poznań: Wydział Teologiczny UAM, 2018.
- Wygalałak P., *Chrystus i Jego dzieło zbawcze w chrzcielnym nauczaniu Ildefonsa z Toledo*, VoxP 71 (2019) s. 531-541.

Innocenty I, papież

- , *List do Decencjusza, biskupa Gubbio*, wstęp, tł. i kom. W. Turek, Fontes scrutari 3, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2017.
- Turek W., «*Episcopus*», «*presbyter*», «*sacerdos*», «*diaconus*»: niektóre wyjaśnienia papieża Innocentego I w Liście do Decencjusza, biskupa Gubbio, VoxP 67 (2017) s. 653-671.

Ireneusz z Lyonu

- , *Adversus Haereses*, tł. J. Brylowski, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum, 2018.
- Artemi E., *The Heretic Gnostic and the Real «Gnostic» in Christ According to the Teaching of Irenaeus of Lyon*, VoxP 69 (2018) s. 39-52.
- Springer D.W., *Tell Us No Secrets: St. Irenaeus' Contra-Gnostic Doctrine of Communion*, VoxP 68 (2017) s. 85-94.
- Zhukovskyy V., *Божя велич і провидіння в богослов'ї Іринія Ліонського*, VoxP 69 (2018) s. 755-770.

Izaak Syryjczyk

Żyłkowie D. i B., *Ślady oralności w Słowach św. Izaaka Syryjczyka na tle rosyjskiej tradycji duchowej*, w: *Magia Ksiąg - Księgi Magii* [1], s. 147-158.

Izajasz Anachoreta

–, *Świętego Izajasza Anachorety o straży umysłu*, tł. C. Dobak, w: Pseudo-Antoni Wielki, Izajasz Anachoreta, *Wybór tekstów z I tomu «Filokalii»*, red. i kom. Sz. Hiżycki, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2017, s. 109-124.

Izydor Sewilli

- , *Historia Gotów, Wandalów i Swebów oraz kroniki wczesnośredniowiecznej Hiszpanii* [Hydacjusz z Lemiki, *Kronika po Hieronimie*; Maksymus z Saragossy, *Kronika Saragosska*; *Kronika królów wizygockich*; *Chronologia królów Gotów*; Alfons III, *Kronika „do Sebastiana”*], tł., wstęp i opr. A. Foryt, Kraków: Wydawnictwo Avalon, 2017.
- , *O rzekach (Etymologiae XIII, 21)*, tł., wstęp i kom. E. Kaczyńska, VoxP 71 (2019) s. 631-658.
- , *Synonimy*, tł., wprow. i opr. T. Krynicka, ŻMT 78, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Krynicka T., *Izydor z Sewilli, «Synonimy»: tematyka, styl, źródła dzieła*, VoxP 69 (2018) s. 405-427.

Jan Chryzostom

- , *Homilie do Drugiego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian (Hom. 1-3) (In epistulam II ad Corinthios argumentum et homiliae 1-3, CPG 4429)*, wstęp, tł. i kom. A. Paciorek, VoxP 70 (2018) s. 601-638.
- , *Homilia XV do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian (2 Kor 7,8-13)*, tł. A. Paciorek, w: *Scripturae Lumen – Wtajemniczenie chrześcijańskie*, red. G.M. Baran – J. Królikowski – P. Łabuda, Tarnów: Wydawnictwo BIBLOS, 2018, s. 597-608.
- , *Homilie do Drugiego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian*, tł., wprow. i przyp. A. Paciorek, Biblia Ojców 1, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2019.
- , *VII Homilia w cyklu «Homilii do Listu do Filipian»*, tł. wstęp i kom. Z. Latawiec, VoxP 71 (2019) s. 611-630.
- , *Mowy o posągach*, tł. wstęp i opr. J. Iluk, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2017.

- Dera M., *Działanie Ducha Świętego w życiu chrześcijanina na podstawie wybranych homilii św. Jana Chryzostoma*, „Polonia Sacra” 23/3 (2019) s. 29-40.
- Grzywa A., *Chrzest jako duchowe małżeństwo w nauczaniu Jana Chryzostoma*, RBL 72/1 (2017) s. 5-15.
- Iluk J., *Bizantyjskie eklogi z homilii św. Jana Chryzostoma i ich nowożytny losy*, w: *Magia Ksiąg - Księgi Magii* [1], s. 41-54.
- Krynicka T., *Jan Chryzostom o chrześcijańskim wychowaniu (na podstawie Homilii 21 na List do Efezjan)*, w: *W kręgu antycznych politei* [1], s. 195-205.
- Olinyk A., *St. John Chrysostom and St. Thomas Aquinas on Private Property*, BPTH 12/3 (2019) s. 243-254.
- Szczur P., *Głód jako problem ekonomiczny i społeczny w świetle nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, VoxP 69 (2018) s. 595-610.
- Szczur P., *Image and Metaphor of the Sea in the «Homilies on the Gospel of Saint Matthew» by John Chrysostom*, VoxP 70 (2018) s. 527-544.
- Szczur P., *Jan Chryzostom obrońcą zgodności przekazu ewangelistów i harmonii Ewangelii*, w: *Dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (Kol 1,24)* [1], s. 399-417.
- Szczur P., *Jan Chryzostom o śpiewie i muzyce. Zarys problematyki*, VoxP 67 (2017) s. 599-618.
- Szczur P., *Wyjątkowość pozycji świętego Piotra w Kościele na podstawie wypowiedzi Jana Chryzostoma*, w: *Wyjątkowość Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, Cracovien-sis cogitatio Ecclesiae 9, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, 2018, s. 188-207.

Jan Chryzostom (Pseudo-)

- , *Mowy o poście 1-7*, tł. M. Przyszychowska, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście* [1], s. 111-133.
- , *Na początek postu*, tł. L. Nieścior, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście* [1], s. 135-140.

Jan z Dalijata

- Uciecha A., *Teologiczne podstawy monastycznej mistyki nestoriańskiej (syro-orientalnej) w Listach Jana z Dalijata*, VoxP 70 (2018) s. 281-294.

Jan Damasceński

- , *Rozprawa Saracena i Chrześcijanina*, tł., wstęp i kom. Ł. Karczewski, VoxP 71 (2019) s. 659-680.

- Feliga P., *Obrona kultu obrazów w «Trzech mowach apologetycznych przeciwko tym, którzy odrzucają święte obrazy» św. Jana Damasceńskiego*, CT 87/3 (2017) s. 25-66.
- Feliga P., *Wcielenie jako argument na rzecz obrony kultu obrazów w «Trzech mowach apologetycznych przeciwko tym, którzy odrzucają święte obrazy» św. Jana Damasceńskiego*, SPelp 52 (2018) s. 125-139.
- Keith Z.M., *John of Damascus: Rewriting the Division of Heresy and Schism*, VoxP 68 (2017) s. 501-512.
- Sordyl K., *Bóg i tajemnica człowieka. Antropologia teologiczna św. Jana Damasceńskiego na podstawie «Wykładu wiary prawdziwej»*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2019.

Jan Damasceński (Pseudo-)

- , *Historia o Barlaamie i Jozafacie. Opowieść bizantyjska*, tł. H. Pietruszczak, Zgorzelec: Wydawnictwo Henryk Pietruszczak, 2018.

Jan Filiponos

- , *Jana z Aleksandrii objaśnienia do drugiej księgi «O duszy»*, w: Jan Filiponos, *Komentarz do Arystotelesowego «O duszy» II*, 1-5. (Pseudo-) Symplicjusz, *Komentarz do Arystotelesowego «O duszy» II*, 1-5, tł., wstęp i przyp. J. Komorowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2018, s. 17-144.

Jan Kasjan

- , *O grzechu i pokucie: Rozmowa XX i XXIII*, tł. A. Wilczyński, Z Tradycji Mniszej 63, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2017.
- , *Rozmowy z Ojcami*, tom 3: *Rozmowy XVIII-XXIX*, tł. A. Wilczyński, ŻrMon 80, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2017.
- Hiżycki Sz., *Trzy twarze gniewu. Jak Jan Kasjan pisał na nowo o starym temacie*, VV 34 (2018) s. 315-335.
- Misiarczyk L., *Źródła ośmiu głównych wad w „Rozmowach z Ojcami” Jana Kasjana*, „Studia Płockie” 46 (2019) s. 7-19.
- Nehring P., *Dwie monastyczne koncepcje – o tym co łączy a zarazem dzieli Jana Kasjana i św. Augustyna*, VoxP 69 (2018) s. 527-545.
- Rudzinskiy L.V., *Źródła autorytetu w «Rozmowach z Ojcami» św. Jana Kasjana*, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2017.

Jan Klimak

Nieścior L., *Walka z gniewem – ósmy stopień «drabiny rajskiej» św. Jana Klimaka*, VV 33 (2018) s. 343-364.

Jan Moschos

–, *Łąka duchowa. Napisana przez Jana Moschusa, tłumaczona przez Ambrożego Kamaldulensa*, tł. H. Pietruszczak, Zgorzelec: Wydawnictwo Henryk Pietruszczak, 2018.

Józef Flawiusz

Bejda W., *Monarchia biblijna w «Starożytnościach Żydowskich» Józefa Flawiusza w porównaniu z żydowską literaturą drugiej świątyni i pismami rabinicznymi*, Wrocław: Wydawnictwo TUM Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2018.

Józef Hazzāyā

Havryluk I., *La tappe della vita spirituale: Giuseppe Hazzāyā e l'eredità ascetica greca*, VoxP 71 (2019) s. 233-254.

Havryluk I., *L'insegnamento «eretico» sulla visione di Dio nelle opere di Giuseppe Hazzāyā, mistico siro-orientale del secolo VIII*, VoxP 68 (2017) s. 535-549.

Justynian

–, *Digesta justyniańskie*, t. 7/1: *Księgi 45-47*, red. T. Palmirski, tł. K. Hilman – M. Hładyszewska – T. Palmirski – A.M. Wasyl – J. Zabłocki – J. Krzynówek – J. Reszczyński, Kraków: Poligrafia Salezjańska, 2017.

–, *Digesta justyniańskie*, t. 7/2: *Księgi 48-50*, red. T. Palmirski, tł. K. Hilman – M. Hładyszewska – P. Niczyporuk – T. Palmirski – A.M. Wasyl – P. Kołodk – P. Kubiak – A. Piłulska-Radomska – J. Reszczyński, Kraków: Poligrafia Salezjańska, 2017.

Kasjodor Senator

–, *Variae (I-XII)*, tł. A. Kołtunowska [*Przedmowa, Księgi I-V, IX, R. Sawa Księgi VI-VIII, X-XII*], opr. M. Ożóg – H. Pietras, SCL 11, ŻMT 79, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017 (edycja dwujęzyczna).

Klemens Aleksandryjski

Di Paolo M.L. – Limone V., *Airesis and airtikoi in the Alexandrine School of the II and III centuries (Clement of Alexandria and Origen)*, VoxP 68 (2017) s. 73-84.

Kuderski K., *Funkcje i znaczenie serca w teologii św. Klemensa z Aleksandrii*, „E-Patrilogos” 3/2 (2017) s. 105-116.

Mrugalski D., *Bóg niezdolny do gniewu. Obrona «apathei» Boga w teologii aleksandryjskiej: Filon, Klemens i Orygenes*, VV 33 (2018) s. 279-314.

Mrugalski D., *Metamorfozy platońskiej «metafory słońca» (Respublica 509b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I-III w.): Gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes*, VoxP 68 (2017) s. 21-58.

Szczur P., *Walentyniańska interpretacja biblijnego opisu stworzenia człowieka (Rdz 1, 26-27) w przekazie Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 68 (2017) s. 59-71.

Konstytucje Apostolskie

Kieling M., *Geneza herezji i postawa wobec heretyków na podstawie «Konstytucji apostolskich»*, VoxP 71 (2019) s. 271-289.

Laktancjusz

–, *O Bożym dziele stworzenia*, wstęp, tł. i opr. M. Jesiotr, PSP 72, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2019.

Leon Wielki

Pietras H., *Leone Magno retractavit»? Il cambiamento del linguaggio cristologico del papa dopo il concilio di Calcedonia*, OCP 84/1 (2018) s. 82-97.

Libri poenitentiales

Kieling M., *Celebracje mszy świętych na podstawie «Libri poenitentiales»*, w: *Ojcowie Kościoła o Eucharystii*, red. P. Wygalałak, Teologia Patrystyczna 14, Poznań: Wydział Teologiczny, 2017, s. 187-203.

Kielig M., *Zasady ogólne dotyczące praktyk pokutnych na podstawie «Libri Poenitentiales»*, VoxP 67 (2017) s. 225-240.

List do Diogneta

Terka M., *Miejsce chrześcijan w świecie w świetle Listu do Diogneta oraz w kontekście antycznej idei pólj, „Veritati et Caritati”* 11 (2018) s. 33-72.

Liutprand z Cremony

–, *Antapodosis*, tł. H. Pietruszczak, Zgorzelec: Wydawnictwo Henryk Pietruszczak, 2019.

Maksym z Turynu

–, *Homilie na rok liturgiczny*, tł., wstęp i opr. J. Januszewski, BOK, Kraków: Wydawnictwo m, 2019.

Januszewski J., *Homerycki mit o syrenach w «Sermo XXXVII» św. Maksyma z Turynu*, „E-Patrologos” 3/1 (2017) s. 50-62.

Maksym Wyznawca

Clarke K.M., *Preserving the Whole Theological System: Maximus the Confessor's Dyothelitism as a Bulwark for Trinitarian Theology, Christology, and Soteriology*, VoxP 68 (2017) s. 479-500.

Hupalo M., *«Логоси» у вченні св. Максима Ісповідника як епістемологічні принципи стосунку Бога з людиною і світом*, VoxP 67 (2017) s. 149-165.

Kashchuk O., *Holy Scripture in the Monothelite Controversy. The Standpoint of Maximus the Confessor*, VoxP 68 (2017) s. 465-477.

Kochańczyk-Bonińska K., *Odpowiedzialność człowieka za świat stworzony według Maksyma Wyznawcy*, VV 31 (2017) s. 269-281.

Kosmulska B., *Filautia w pismach św. Maksyma Wyznawcy*, „E-Patrologos” 3/2 (2017) s. 56-73.

Wojciechowski J., *Ontologia aktów chcenia i poznania według św. Maksyma Wyznawcy jako przyczynek do rozumienia relacji natury i łaski*, WST 32/1 (2019) s. 26-42.

Marek Diakon

Milewski I., *Pieniądz w «Vita Porphyrii episcopi Gazensis» pióra Marka Diakona*, „Studia Gdańskie” 40 (2017) s. 35-42.

Marek Eremita (Mnich)

–, *O poście (De ieiunio, CPG 6099)*, wstęp K. Żółtaszek, kom. i tł. M. Warzocha – K. Żółtaszek, VoxP 67 (2017) s. 811-823.

–, *Dzielko dziewięte: o poście*, tł. M. Warzocha – K. Żółtaszek, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście* [1], s. 87-90.

–, *Rozmowa z prawnikiem (Disputatio cum quodam causidico, CPG 6097)*, tł. Z. Latawiec – M. Warzocha – K. Żółtaszek, wstęp Z. Latawiec – K. Żółtaszek, kom. M. Warzocha, VoxP 69 (2018) s. 863-902.

Czyżewski B., *Wolność i łaska w nauce Marka Eremity*, CT 89/1 (2019) s. 75-88.

Escure-Delpeuch É., *Modlitwa według Marka Eremity*, CT 89/1 (2019) s. 33-50.

Grzywaczewski J., *Zagadnienie Kościoła w kontekście ascetycznym u Marka Eremity*, CT 89/1 (2019) s. 51-74.

Grzywaczewski J. – Nieścior L., *Marek Eremita: biografia i bibliografia*, CT 89/1 (2019) s. 5-14.

Kamczyk W., *Duchowe i moralne implikacje chrztu według św. Marka Eremity*, CT 89/1 (2019) s. 15-32.

Nieścior L., *Namiętności i walka z nimi według Marka Eremity*, CT 89/1 (2019) s. 101-114.

Patrin W., *Nauka św. Marka Eremity o cnocie*, CT 89/1 (2019) s. 89-100.

Martyrologium Romanum

Nocoń A., *Męczennicy Afryki Północnej w «Martyrologium Rzymskim»*, VoxP 72 (2019) s. 49-66.

Menas, męczennik egipski

Piwowarczyk P., *Greckie i koptyjskie «Męczeństwo» św. Menasa. Wstęp i przekład z komentarzem*, SSHT 51/2 (2018) s. 361-375.

Metody z Olimpu

Mejzner M., *La difesa dell'identità del corpo risorto con quello terreno nel «De resurrection» di Metodio di Olimpo*, VoxP 67 (2017) s. 403-422.

Mejzner M., *Methodius: millenarist or anti-millenarist?*, w: *Methodius of Olympus. State of the art and new perspectives*, ed. K. Bracht, Textes und Untersuchungen, Berlin: De Gruyter 2017, s. 63-84.

Mejzner M., *Metody z Olimpu*, NSWP, s. 704-706.

Mejzner M., *Undem malum?* w *«De autexusio» Metodego z Olimpu*, BPTH 10/1 (2017) s. 101-118.

Nil z Ancyry

Nieścior L., *Ślady egzegezy Filona Aleksandryjskiego w «De monastica exercitatione» Nila z Ancyry*, VoxP 70 (2018) s. 25-44.

Nieścior L., *Ślady Orygenesowej egzegezy w «De monastica exercitatione» Nila z Ancyry*, VoxP 71 (2019) s. 407-422.

Nonnos z Pentapolis

–, *Walka Tyfoeusa z bogami*. Nonnos, *«Dionysiaka»* I 154-534, tł. i wstęp K. Kryńska, „Meander” 73 (2018) s. 53-76

Stępień P., *Wzorce wyrazowe w „Dionysiaca” Nonnosa*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2018.

Nowacjan

Mrugalski D., *Nieskończoność Boga u Nowacjana: Prawdopodobne źródła greckie*, „Przegląd Tomistyczny” 23 (2017) s. 147-181.

Ody Salomona

Jutkiewicz P., *«Otwórzcie uszy wasze, a będę mówił do was» Ody Salomona 9, 14, 28, 32 i 34*, WST 32/2 (2019) 138-154.

Ojcowie Apostolscy

Kowalski A., *Źródła pojęcia osoby w pismach Ojców Apostolskich*, Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2017.

Orozjusz

Skibiński T., *The Thunderbolt as a Sign of God in Orosius' «Seven Books of History against the Pagans»*, SaeCh 24 (2017) s. 17-27.

Orygenes

–, *Komentarze do Księgi Przysłów*, wstęp, tł. i opr. P. Szewczyk, PSP 71, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2019.

Di Paolo M.L. – Limone V., *Airesis and airetikoi in the Alexandrine School of the II and III centuries (Clement of Alexandria and Origen)*, VoxP 68 (2017) s. 73-84.

Grzywaczewski J., *Święty Józef jako opiekun Jezusa i małżonek Maryi według Orygenes*, VoxP 71 (2019) s. 209-232.

Kluz W., *Otwartość na kultury wyrazem powszechności Kościoła w nauce Orygenes*, „E-Patrologos” 4/1 (2019) s. 5-16.

Kluz W., *Spotkanie wiary i kultury w koncepcji Orygenes*, „E-Patrologos” 3/1 (2017) s. 28-49.

Królikowski J., *Orygenes i hebrajski tekst Pisma Świętego*, VoxP 69 (2018) s. 393-404.

Misiarczyk L., *Origen as a Source of Evagrian eight passionate thoughts*, „Seminare” 39/4 (2018) s. 191-205.

Mrugalski D., *Bóg niezdolny do gniewu. Obrona «apathei» Boga w teologii aleksandryjskiej: Filon, Klemens i Orygenes*, VV 33 (2018) s. 279-314.

Mrugalski D., *Metamorfozy platońskiej «metafory słońca» (Respublica 509b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I-III w.): Gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes*, VoxP 68 (2017) s. 21-58.

Mrugalski D., *Nieskończoność Boga u Orygenes*: Przyczyna wielkiego nieporozumienia, VoxP 67 (2017) s. 437-475.

Mrugalski D., *«Potentia Dei absoluta et potentia Dei ordinata» u Orygenes*? Nowa próba wyjaśnienia kontrowersyjnych fragmentów «De Principiis», VoxP 69 (2018) s. 493-526.

Mrugalski D., *Stwarzanie wieczne i poza czasem: Filozoficzne źródła koncepcji «generatio aeterna» Orygenes*, VV 35 (2019) s. 373-412.

Nieścior L., *Ślady Orygenesowej egzegezy w «De monastica exercitatione» Nila z Ancyry*, VoxP 71 (2019) s. 5-20.

- Osek E., *Uczta demonów: Orygeneses «Contra celsum» VIII 30 i Porfiriusza «De abstinentia» II 42-43*, VoxP 69 (2018) s. 547-560.
- Pietras H., *La speranza escatologica di Origene*, w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieje w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019, s. 199-216.
- Romanek J., *Droga do świętości w rozumieniu Orygeneses*, RT 64/4 (2017) s. 5-22.
- Szram M., *Nowotestamentalny paradoks mocnej słabości w egzegezie biblijnej Orygeneses*, VoxP 69 (2018) s. 611-621.
- Szram M., *Świat myśli Orygeneses*, NSWP, s. 757-761.
- Wendlik K., *Serce to umysł. Mistyka spotkania Boga i człowieka w ujęciu Orygeneses oraz św. Augustyna - inspiracje IV Ewangelii*, Kraków: Wydawnictwo Wejdzmy na szczyt, 2017.

Palladiusz

- Milewski I., *Pieniądz w «Historia Lausiaca» autorstwa Palladiusza z Helenopolis*, VoxP 67 (2017) s. 423-435.

Passio ss. Perpetuae et Felicitatis

- Stawoska-Jundziłł B., *Rodzina a wiara w «Passio SS. Perpetuae et Felicitatis»*, VoxP 67 (2017) s. 555-572.

Paulin z Noli

- , *Listy I-51*, tł., opr. i wst. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, ŻMT 82, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2019.
- Degórski B., *Il pasto per i poveri presso la Basilica Costantiniana di S. Pietro a Roma secondo la lettera di san Paolino di Nola a san Pammachio*, BPTH 11/2 (2018) s. 229-267.
- Degórski B., *Uczta dla biedaków w Konstantyńskiej Bazylice św. Piotra w Rzymie na podstawie listu św. Paulina z Noli do św. Pammachiusza*, „Dissertationes Paulinorum” 27 (2018) s. 5-35.
- Krawczyk M., *The visual image in the life of St. Paulinus of Nola*, „Studia Leopoliensia” 12 (2019) s. 197-203.
- Pałucki J., *Łaska Boża i jej nieodzowna pomoc w utrzymaniu nadziei w codziennym życiu człowieka na przykładzie pism Paulina z Noli*, VoxP 67 (2017) s. 499-508.

Paweł Diakon

Conti M., *Humanistic aspects of Carolingian Court Poetry: Poetical Technique and Use of Sources in Paul the Deacon's «Carmen X»*, SaeCh 24 (2017) s. 47-53.

Pelagiusz

- , *Pisma*, tł. A. Smaroń – J. Mrukówna, wstęp i red. J. Pochwat, Kraków: Wydawnictwo La Salette, 2017 (zawiera teksty: CPL 732; 733; 734; 735; 736; 748; 749; 755; 756; 756a).
- , *Komentarz do Listów św. Pawła*, tł. F. Czarnota – J. Pochwat, red. A. Baron – J. Pochwat, Kraków: Wydawnictwo La Salette, 2018.
- Jóźwiak M., «*Non intelligis stultitiam tuam impudentiae copulatam*». Św. Hieronim contra Pelagiusz, VoxP 68 (2017) s. 399-407.

Piotr Chryzolog

- , *Mowy VII-IX*, tł. M. Przyszychowska, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście* [1], s. 91-101.
- Kochaniewicz B., *Demonologia w «Sermones» św. Piotra Chryzologa*, PST 34 (2019) s. 131-148.

Prudencjusz Aureliusz Klemens

- , *Utwory poetyckie: Kathemerinon; Apotheosis; Hamartigenia; Psychomachia; Przeciwn Symmachowi (księga I i II) wraz z Relatio Symmachia i listami św. Ambrożego; Dittochaeon*, tł. M. Brożek – P. Nowak (*Relatio Symmachia i listy św. Ambrożego*), opr. M. Starowieyski, ŻMT 81, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2019.
- Pyzik-Turska M., *Obraz heretyka w «Liber Apotheosis» Aureliusza Prudencjusza Klemensa*, VoxP 68 (2017) s. 457-464.

Pseudo-Dionizy Areopagita

- Manikowski M., *Warunki doświadczenia mistycznego według Pseudo-Dionizego Areopagity. Ujęcie filozoficzne*, „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018) s. 9-30.
- Niziński R.S., *Aspekt negatywny doświadczenia mistycznego u Dionizego Areopagity oraz św. Jana od Krzyża. Różnice i podobieństwa*, „Studia Redemptorystowskie” 17 (2019) s. 113-136.

Switkiewicz-Blandzi A., *Pseudo-Dionizy a Grzegorz Palamas. Bizantyjska synteza wschodniej patrystyki*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2018.

Prokopiusz z Cezarei

- , *Anékdoty*, tł. H. Pietruszczak, Zgorzelec: Wydawnictwo Henryk Pietruszczak, 2019.
–, *Wojna wandalska*, tł. H. Pietruszczak, Zgorzelec: Wydawnictwo Henryk Pietruszczak, 2018.

Quodvultdeus

Vopřada D., *Quodvultdeus' Sermons on the Creed: A Reassessment of His Polemics Against the Jews, Pagans, and Arians*, VoxP 68 (2017) s. 355-369.

Raban Maur

- , *Poezje (wybor)*, tł., wstęp i kom. T. Gacia, VoxP 71 (2019), s. 681-692.

Ratramnus z Korbei

- , *List o psiogłowych Ratramnusa z Korbei*, (PL 121, 1153-1156) tł., wstęp i przyp. M. Chudzikowska-Wołoszyn, „Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego” 32 (2018) s. 293-309.

Reguła Mistrza

- Czyżewski B., „Reguła Mistrza” o wyborze i nauczaniu opata, VoxP 70 (2018) s. 243-258.
Czyżewski B., *Wskazania dla mnichów w komentarzu do Modlitwy Pańskiej w „Regule Mistrza”*, VoxP 69 (2018) s. 143-154.

Reguły monastyczne

Wczesne reguły monastyczne w Galii, tł. K. Bielawski, wstęp J. Piłat, ŻrMon 3, wyd. 2, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2018.

Roman Melodos

–, *Kontakion na święto «Spotkania Pana» – «Ofiarowania Jezusa w Świątyni Jerozolimskiej»* (*Contacium in Hypapante Domini*, CPG 7570; hymn 14), tł., wstęp i kom. B. Degórski, *VoxP* 70 (2018) s. 639-657.

Degórski B., *Maria nel contacio di san Romano il Melode per la Presentazione di Gesù al Tempio*, „*Angelicum*” 95 (2018) s. 487-511.

Dźwigala K.M., *Romanos the Melodist as a Teacher of the People in the Struggle Against Heresies*, *VoxP* 68 (2017) s. 513-521.

Sergiusz Stylita

Żelazny J., *Kłęski militarne jako wyraz gniewu Boga w «Dialogu przeciwko Żydowi» Sergiusza Stylity*, *VV* 33 (2018) s. 365-383.

Sewer z Antiochii

–, *Homilie katedralne* [fragm. *hom.* 20; *hom.* 77; *hom.* 104], tł. A. Uciecha, w: *Ewangelia według św. Mateusza 14-28*, OKKB NT 1b, red. T. Skibiński, Ząbki 2018, s. 128-129 (*Łagodny król*) i 130-131 (*Słali gałązki palm*); s. 314-315 (*Po upływie szabatu*); s. 152 (*Drogi Bożej w prawdzie nauczasz*) i 152-153 (*Czemu wystawiacie mnie na próbę*).

Sewerus z Minorki

Uciecha A., *Kult relikwii świętego Szczepana i nawracanie Żydów na podstawie „Epistula Severi”*, *SSHT* 51/1 (2018) s. 64-75.

Sofroniusz z Jerozolimy

Kashchuk O., *Sophronius, a Monk of Palestine, and Miaenergism. The Tension Between Exactness and Ambiguity*, *VoxP* 70 (2018) s. 259-280.

Sokrates Scholastyk

Bralewski S., *Cesarzowa Helena, matka Konstantyna Wielkiego w ujęciu Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomena*, w: *W kręgu antycznych politei* [1], s. 49-57.

Sozomen

Bralewski S., *Cesarzowa Helena, matka Konstantyna Wielkiego w ujęciu Sokratesa z Konstantynopola i Hermiasza Sozomena*, w: *W kręgu antycznych politei* [1], s. 49-57.

Sulpicjusz Sewer

–, *Kroniki*, tł. P.J. Nowak, wstęp i red. J. Pochwat, ŻrMon 79, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2017.

Pochwat J., *Oblicza śmierci człowieka w myśli Sulpicjusza Sewera*, VoxP 67 (2017) s. 509-522.

Teodor z Mopsuestii

Grzywa A., *Motyw eschatologiczny w rytach katechumenalnych i chrzcielnych na przykładzie homilii katechetycznych Teodora z Mopsuestii*, RBL 70/3 (2017) s. 245-258.

Teodor Studyta

Bey I., *Филаутиа в «Великом Оглашении» преп. Феодора Студита*, „E-Patrologos” 3/2 (2017) s. 90-104.

Teodoret z Cyru

–, *Historia Kościoła*, tł. H. Pietruszczak, Zgorzelec: Wydawnictwo Henryk Pietruszczak, 2019.

Dobosz W., *Rozum jako naturalna droga do wiary - zapomniana koncepcja Teodoreta z Cyru*, VoxP 71 (2019) s. 155-184.

Milewski I., *Pieniądz w «Historia religiosa» autorstwa Teodoreta z Cyru*, VoxP 69 (2018) s. 481-492.

Teoderyk Wielki

–, *Edykt króla Teoderyka*, tł. A. Caba – M. Ożóg, wstęp i przyp. M. Ożóg, Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej 20, Kraków: Wydawnictwo PAU, 2018.

Ożóg M., *Rozporządzenia prawne Teoderyka Wielkiego w kwestiach religijnych w «Variae» Kasjodora*, w: *Rzymianie i barbarzyńcy* [1], s. 169-188.

Teofilakt Simokatta

Kotłowska A., «Dialog filozofii z historią»: zagadkowy wstęp do «Historii powszechnej» Teofilakta Simokatty, VoxP 70 (2018) s. 297-309.

Tertulian

–, *Przeciw Hermogenesowi*, tł. A.M. Filipowicz, w: *Tertulian przeciwko Hermogenesowi, czyli spór o stworzenie świata*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2018, s. 139-209.

Filipowicz A.M., *Tertulian przeciwko Hermogenesowi, czyli spór o stworzenie świata* Warszawa, Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2018.

Turek W., *Jakimi językami posługiwali się starożytni chrześcijanie Afryki Północnej? Analiza odnośnych tekstów Tertuliana, św. Cypriana i św. Augustyna*, VoxP 72 (2019) s. 27-48.

Zalewski D., *Rola i zadania przebiterów we wspólnocie kościelnej w świetle pism Tertuliana*, VoxP 72 (2019) s. 67-77.

Tymoteusz I, katolikos

Żelazny J., *Biblijne uzasadnienie prymatu Biskupa Orientu na podstawie listów Tymoteusza I, patriarchy Bagdadu*, VoxP 67 (2017) s. 779-788.

Żelazny J., *Cyprian u Tymoteusza. Odwołania do decyzji synodalnych Cypriana z Kartaginy w polemice w Kościele Orientalnym w VIII wieku*, VoxP 72 (2019) s. 121-130.

Vitae Patrum

Vitae Patrum. Żywoty Ojców, tł. H. Pietruszczak, Zgorzelec: Wydawnictwo Henryk Pietruszczak, 2018.

Wenancjusz Fortunatus

–, *Poezje. Wybór*, tł., wstęp i objaśnienia T. Gacia, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2018 (edycja dwujęzyczna).

–, *Wiersze opisowo-laudacyjne (Carmina I 19; I 20; III 12, CPL 1033)*, tł. J. Adamiak – A. Budzeń – T. Gacia – E. Kowalczyk – D. Szurgot – N. Turkiewicz, wstęp i kom. T. Gacia, VoxP 67 (2017) s. 825-834 (edycja dwujęzyczna).

Wiktoryn z Petawium

Chandoga N.A., *Эсхатология святителя Викторина Петавайского: богословско-филологический анализ латинских терминов*, VoxP 69 (2018) s. 65-82.

Zenon z Werony

- , *Mowa I, 39 (II, 18) – Na dzień św. Arkadiusza, który narodził się dla nieba 12 stycznia, w mieście Cezarea Mauretańska*, tł., wstęp i kom. A. Nocoń, VoxP 71 (2019) s. 593-609.
- Kamczyk W., *Juda i Tamar (Rdz 38) w alegorycznej egzegezie św. Zenona z Werony*, SSHT 51/1 (2018) s. 42-63.
- Witos B., *Myśl pasterska świętego Zenona z Werony na podstawie jego «Sermones»*, Kraków: Wydawnictwo scriptum, 2019.

12. Recenzje

- Bardski K. (rec.), M. Józwiak, *«Komentarz do historii Hioba» Filipa Prezbitera*, Wrocław: Wydawnictwo „Tum” 2015 – VV 31 (2017) s. 351-355.
- Beyga P. (rec.), H. Pietras, *Herezje*, Kraków 2019 – „Teologia w Polsce” 13/2 (2019) s. 281-284.
- Block W. (rec.), D. Kasprzak, *Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej I–III wieku*, Kraków 2017 – „Polonia Sacra” 22/1 (2018) s. 197-199.
- Chrostowski W. (rec.), *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL – Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2017 – VV 32 (2017) s. 487-490.
- Czyżewski B. (rec.), J. Grzywaczewski, *The Biblical Idea of Divine Mercy in the Early Church*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2016 – VoxP 70 (2018) s. 691-693.
- Cwikła J. (rec.), M. Wojciechowski, *Dwie wersje Dziejów Apostolskich. Tekst standardowy i zachodni*, Kraków 2018 – PST 34 (2019) s. 213-216.
- Degórski B. (rec.), *Рецензія на книгу «Персоналістична інтерпретація благодаті в універсальному персоналізмі та в догматичному богослів'ї Чеслава Станіслава Бартніка»*, in П. Василів, Любов у Хресті, Чортків 2018, s. 7-9.
- Dziuba A.F. (rec.), A. Varisco, *Fides et caritas. Il Beato Gherardo de' Saxo e i 900 anni dell'Ordine di San Giovanni di Gerusalemme, di Rodi e di Malta (con gradi del Sovrano Militare Ordine di Malta e dell'Ordine pro Merito Melitensi civile e militare)*, Domus templi 4, Arcidosso (GR) 2016 – VoxP 70 (2018) s. 712-716.
- Dziuba A.F. (rec.), R. Lane Fox, *Augustine: Conversions to Confessions*, New York 2015, Basic Books. A Member of the Perseus Books Group – VoxP 70 (2018) s. 685-689.

- Eismant P. (rec.), M. Winiarczyk, *Diagoras z Melos – prawda i legenda. Przyczynek do historii antycznego ateizmu*, Kraków: Księgarnia Akademicka 2015, ss. 274 – VoxP 68 (2017) s. 678-684.
- Filipczak P. (rec.), F. Alpi, *La route royale. Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512-518)*, Bibliothèque archéologique et historique 188, t. 1-2, Beyrouth 2009 – VoxP 68 (2017) s. 605-611.
- Groń R. (rec.), *A Companion to Aelred of Rievaulx (1110-1167)*, ed. Marsha L. Dutton, Brill's Companions to the Christian Tradition 76, Leiden – Boston 2017, Brill – VoxP 70 (2018) s. 716-719.
- Groń R. (rec.), *Aelredi Rievallensis Opera Omnia VI: Opera historica et hagiographica*, Turnhout: Brepols Publishers, 2017; *Opera Omnia VII: Vita sancti Aedwardi Regis et Confessoris; Vita Sancti Aedwardi versifice*, Turnhout: Brepols Publishers 2017 – VoxP 72 (2019) s. 297-302.
- Groń R. (rec.), J. Taux, *Aelred the Peacemaker: The Public Life of a Cistercian Abbot*, Cistercian Studies Series 251, Collegeville MI 2017, Cistercian Publications-Liturgical Press – VoxP 70 (2018) s. 752-756.
- Jaworski P. (rec.), *Pszczóły, miód, воск pszczeli w symboliczno-metaforycznych obrazach. Od Biblii poprzez antyk do liturgii Kościoła*, red. I. Wieżel – G.M. Baran, Kraków: Wydawnictwo „scriptum”, 2018 – *Scripturae Lumen - Wtajemniczenie chrześcijańskie*, red. G.M. Baran – J. Królikowski – P. Łabuda, Tarnów: Wydawnictwo BIBLOS, 2018, s. 628-637.
- Kochanek P. (rec.), B. Cecota, *Arabskie oblężenia Konstantynopola w VII-VIII wieku. Rzeczywistość i mit*, Byzantina Lodziensia XXI, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2015 – VoxP 68 (2017) s. 633-641.
- Kochanek P. (rec.), *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, część 1: *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, red. M. Kokoszko – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, Byzantina Lodziensia XVI, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2014 – VoxP 68 (2017) s. 615-633.
- Kochanek P. (rec.), *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, część 2: *Pokarm dla ciała i ducha*, red. M. Kokoszko, Byzantina Lodziensia XIX, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2014 – VoxP 70 (2018) s. 659-685.
- Kochanek P. (rec.), *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, część 3: *Ab ovo ad gala. Jajko, mleko i produkty mleczne w medycynie i sztuce kulinarnej (I-VII w.)*, Z. Rzeźnicka – M. Kokoszko, Byzantina Lodziensia 28, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2016 – VoxP 70 (2018) s. 695-709.
- Kochanek P., *Ранні Отці Церкви. Антологія*, за редакцією Марії Горячої, Вітоки християнства 1: Джерела 1, Львів 2015, Видавництво Українського Католицького Університету – VoxP 68 (2017) s. 668-671.
- Kochanek P. (rec.), *Софія Київська: Візантія. Русь. Україна*, Випуск II: *Збірка наукових праць присвячена 150-літтю з дня народження Дмитра Власовича*

- Айналова (1862-1939 pp.)*, відповідальний редактор: П.С. Сохань, упорядники: Д.С. Гордієнко – В.В. Корнієнко, Київ 2012 – VoxP 68 (2017) s. 611-615.
- Kochanek P. (rec.), B. Szeffiński, *Trzy oblicza Sawy Nemanjicia. Postać historyczna – autokreacja – postać literacka*, Byzantina Lodziensia XXV, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2016, ss. VIII + 342. – VoxP 68 (2017) s. 702-705.
- Kochanek P. (rec.), *Kazimierz Zakrzewski. Historia i polityka*, red. M. Dąbrowska, Warszawa – Łódź: Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciw Narodowi Polskiemu – Uniwersytet Łódzki, 2015 – VoxP 68 (2017) s. 658-668.
- Kochańczyk-Bonińska K. (rec.), T. Stępień, *Porządek i miłość. Koncepcja Opatrzności Bożej w myśli starożytnej*, Warszawa: Teologia Polityczna, 2019 – SPelp 53 (2019) s. 601-603.
- Kozłowski M. (rec.), M. Dąbrowska, *Drugie oko Europy. Bizancjum w średniowieczu*, Wrocław: Wydawnictwo Chronicon 2015 – VoxP 68 (2017) s. 641-647.
- Longosz S. (rec.), Św. Izydor z Sewilli, *Synonimy*, przekład, wprowadzenie i opracowanie Tatiana Krynicka, ŻMT 78, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017 – VoxP 70 (2018) s. 721-723.
- Longosz S. (rec.), Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, przekład i komentarz Jan Iluk, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2017 – VoxP 70 (2018) s. 723-726.
- Longosz S. (rec.), Kasjodor Senator, *Variae*, tłum. Anna Kołtunowska: Przedmowa + księgi I-V i IX, oraz Robert Sawa: księgi VI-VIII i X-XII; rewizja przekładu i opracowanie: Monika Ożóg – Henryk Pietras SJ, ŻMT 79 = SCL 11, Kraków 2017 – VoxP 70 (2018) s. 734-736.
- Longosz S. (rec.), W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Tyniec – Kraków 2017 – VoxP 70 (2018) s. 745-748.
- Longosz S. (rec.), *Tajemnice gnozy: VI kodeks Biblioteki z Nag Hammadi – inny niż wszystkie*. Tom poświęcony pamięci Profesor Albertyny Szczudłowskiej-Dembskiej (1934-2013), red. A. Sowińska – W. Stawiszyński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2016 – VoxP 70 (2018) s. 709-712.
- Ludewicz M. (rec.), S. Adamiak, *Deo Laudes. Historia sporu donatystycznego*, Parnassus 11, Warszawa: Wydawnictwo Sub Lupa, 2019 – VoxP 72 (2019) s. 307-314.
- Majewski M. (rec.), A. Tronina, *Księga Jubileuszy czyli Mala Genesis. Przekład i opracowanie* (AST 4; Kraków-Mogilany: The Enigma Press 2018) – VV 35 (2019) s. 565-569.
- Nojek P. (rec.), Św. Nicetas z Remezjany, *O czuwaniach sług Boga. De vigiliis servorum Dei*, wstęp i tłum. Magdalena Józwiak, Biblioteka Patrystyczna 1, Wrocław: Wydawnictwo TUM Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2015 – VoxP 68 (2017) s. 671-674.
- Piasecki D. (rec.), Sz. Drzyżdżyk, *Chrystologia w perspektywie Mitu Trojańskiego*, Horyzonty Dogmatu 3, Kraków: 2017, Wydawnictwo „scriptum”, 2017 – VoxP 70 (2018) s. 719-720.

- Piasecki D. (rec.), M. Gilski, *Mariologia centonów*, Kraków: Wydawnictwo „scriptum”, 2015 – VoxP 70 (2018) s. 689-691.
- Pietras H. (rec.), *Mort et résurrection dans l'Antiquité chrétienne. De la mort à la vie, l'espérance en la résurrection dans l'Antiquité tardive: histoire, archéologie, liturgie et doctrines*. Colloque organisé par la Faculté Antoni Gaudi, Athénée Universitaire Saint Patien (AUSP), Barcelone, 20-21 novembre 2014, *Histoire et Théologie, Parole et Silence*, éd. R. Barô – A. Viciano – D. Vigne, Paris 2017 – „Gregorianum” 98/4 (2017) s. 853-855.
- Pietras H. (rec.), C. dell'Osso, *Monoenergiti/monoteliti del VII secolo in Oriente*. Prefazione di Claudio Moreschini, SEA 148 – OCP 84/1 (2018) s. 276-277.
- Pietras H., *Wokół Soboru Nicejskiego ciąg dalszy. Kilka precyzacji w odpowiedzi na artykuł recenzyjny Sławomira Bralewskiego: Wokół Soboru Nicejskiego (325): na kanwie monografii autorstwa Henryka Pietrasa SJ*, [VoxP 65 (2016), s. 75-98] – VoxP 68 (2017) s. 706-714.
- Piowarczyk P. (rec.), Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tł. J. Brylowski, Pelplin: Bernardinum 2018 – ŚSHT 51/2 (2018) s. 467-471.
- Sakowicz E. (rec.), J. Grzywaczewski, *The Biblical Idea of Divine Mercy in the Early Church*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2016 – „Studia Nauk Teologicznych PAN” 12 (2017) s. 293-297.
- Stawiszyński W. (rec.), J. Lewandowicz, *Klasztory, mnisi, mniszki. Obraz życia monastycznego w «Registrum epistolarum» Grzegorza Wielkiego na tle prawa cesarskiego i kościelnego*, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2018 – VoxP 70 (2018) s. 758-761.
- Szarmach M. (rec.), Bazyli Wielki, *Pogańscy mistrzowie chrześcijaństwa w przekładzie i opracowaniu Pawła Błazewicza*, Warszawa 2017 – „Nowy Filomata” 22/1 (2018) s. 81-83.
- Szczur P. (rec.), B. Czyżewski, *Piękno chrztu świętego*, Kraków – Szydłówek, 2016 – VoxP 68 (2017) s. 684-691.
- Szczur P. (rec.), P. Filipczak, *An introduction to the Byzantine administration in Syro-Palentine on the eve of the Arab conquest*, tł. A. Mękowski, Byzantina Lodziensia 26, Łódź 2015 – VoxP 68 (2017) s. 647-651.
- Szczur P. (rec.), J. Grzywaczewski, *Great Persecutions and the Reconciliation of the Lapsi*, Warszawa 2015 – VoxP 68 (2017) s. 652-658.
- Szczur P. (rec.), Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, przekład i komentarz J. Iluk, Gdańsk 2017 – VoxP 70 (2018) s. 726-734.
- Szczur P. (rec.), O. Кашук, *Монотелітство у Візантії VII століття: доктрина, політика та ідеологія влади*, Львів 2019 – VoxP 71 (2019) s. 314-321.
- Szczur P. (rec.), W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Tyniec – Kraków 2017 – VoxP 70 (2018) s. 748-751.
- Szczur P. (rec.), A. Stępniewska, *Matki Ojców Kościoła*, Lublin 2015 – VoxP 68 (2017) s. 675-678.

- Szram M. (rec.), J. Grzywaczewski, *The Biblical Idea of Divine Mercy in the Early Church*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2016 – VoxP 70 (2018) s. 693-695.
- Szram M. (rec.), D. Kasprzak OFMCap, *Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej I-III wieku*, Kraków 2017 – VoxP 70 (2018) s. 737-740.
- Szram M. (rec.), K. Leśniewski, «*W samym sobie znaleźliśmy wyrok śmierci: aby nie ufać sobie samemu, lecz Bogu...*». *Metanoiczno-soteriologiczne przesłanie «Wielkiego kanonu» św. Andrzeja z Krety*, Lublin 2017 – VoxP 70 (2018) s. 740-742.
- Szram M. (rec.), J. Słomka, *Historia duchowości. Czas Ojców Kościoła*, Katowice 2017, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego – VoxP 70 (2018) s. 742-745.
- Szram M. (rec.), D. Spychała, *Przemiany religijne i kulturowe w zachodnich prowincjach Cesarstwa Rzymskiego od roku 306 do śmierci św. Augustyna*, t. 1-2, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego 2016 – VoxP 68 (2017) s. 696-702.
- Szram M. (rec.), K. Wendlik O.S.P.P.E., *Serce to umysł. Mistyka spotkania Boga i człowieka w ujęciu Orygenesesa oraz św. Augustyna – inspiracje IV Ewangelii*, Kraków 2017 – VoxP 70 (2018) s. 756-758.
- Szynkowski M. (rec.), Orygenes, Eustacjusz z Antiochii i Grzegorz z Nyssy, *O wywoływaniu duchów. Czy wróżka z Endor wywołała ducha Samuela (1 Sm 28)?*, red. Leon Nieścior OMI, Biblioteka Ojców Kościoła, Kraków 2016, Wydawnictwo **m**, ss. 160 – VoxP 68 (2017) s. 691-696.
- Turek W. – Vasyl I. (rec.), M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, *Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, Wydanie drugie przepracowane i uzupełnione, przygotował ks. Marek Starowieyski przy współpracy Wojciecha Stawiszyńskiego, Poznań 2018, 1092 pp. – „Salesianum” 81/3 (2019) s. 573-575. [= Nuovo dizionario della letteratura cristiana delle origini, edizione seconda elaborata e completata, preparata da Marek Starowieyski in collaborazione di Wojciech Stawiszyński].
- Witowski W. (rec.), A. Żurek, *Katechumen - chrześcijanin - wierny: przygotowanie do chrztu i chrzest w Kościele starożytnym*, Teologia dla wszystkich 12, Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 2017 – VoxP 72 (2019) s. 302-307.

13. Sprawozdania

- Drączkowski F., *Teologia i duchowość monastyczna w epoce patrystycznej* (Sekcja Patrystyczna, Tyniec, 19-21 IX 2017): *Laudacja na cześć Jubilata – ks. prof. Dr hab. Bogdana Czesza*, VoxP 70 (2018) s. 766-768.
- Figiel J., *Egzegeza biblijna wczesnochrześcijańskiego wschodu i jej echa na Zachodzie* (Sekcja Patrystyczna, Góra Św. Anny, 19-21 IX 2016), VoxP 68 (2017) s. 792-794.
- Figiel J., *Międzynarodowa Konferencja w Ołomuńcu* (Palacký University, 15-16 VI 2017), VoxP 68 (2017) s. 824-826.
- Figiel J., *Origeniana duodecima* (Jerozolima 25-26 VI 2017), VoxP 68 (2017) s. 830-832.

- Groń R., *LIV Międzynarodowy Kongres Studiów nad Średniowieczem oraz Konferencja Studiów Cysterskich i Monastycznych*, (Kalamazoo, MI, USA, 9-12 maja 2019), VoxP 72 (2019) s. 340-342.
- Grzywaczewski J., *Uroczystość nadania doktoratu honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie Księdzu Profesorowi Markowi Starowieyskiemu* (Warszawa, 12 XII 2017). *Prezentacja działalności i dorobku Księdza Profesora Marka Starowieyskiego*, VoxP 70 (2018) s. 792-804.
- Grzywaczewski J., *Uroczystość wręczenia księgi jubileuszowej (64. tomu „Vox Patrum”) Księdzu Profesorowi Józefowi Wolińskiemu* (Paryż – Issy-les-Moulineaux, 1 X 2016), VoxP 68 (2017) s. 797-801.
- Jóźwiak M., *Biblia w interpretacji i egzegezie*. (IV Międzynarodowa Konferencja Biblijna, Ostrów Wielkopolski, 24-25 V 2017), VoxP 68 (2017) s. 815-817.
- Kamczyk W., *«Chrześcijaństwo w Afryce Prokonsularnej». Sprawozdanie ze spotkania Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski* (Kalisz, 18-20 września 2018), ŚSHT 51/2 (2018) s. 506-508.
- Kamczyk W., *«Teologia i duchowość monastyczna w epoce patrystycznej». Sprawozdanie ze spotkania Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski* (Tyniec, 19-21 września 2017), ŚSHT 50/2 (2017) s. 498-502.
- Kochanek P., *Biblia w tłumaczeniach* (V Międzynarodowa Konferencja Biblijna, Ostrów Wielkopolski, 14-15 V 2018), VoxP 70 (2018) s. 805-808.
- Kochanek P., *«Foenus hoc fecit» W kręgu badań Profesora Stanisława Mrozka* (Gdańsk, UG, 25-26 VI 2018), VoxP 70 (2018) s. 810-813.
- Kochanek P., *Historia Bizancjum w programie VI Kongresu Mediewistów Polskich* (Wrocław, 20-22 września 2018), VoxP 72 (2019) s. 329-335.
- Kochanek P., *Meministi? Pamięć i niepamięć w świecie starożytnym, świat starożytny w pamięci i niepamięci* (Poznań, 20-22 IX 2017), VoxP 70 (2018) s. 770-778.
- Kochanek P., *Międzynarodowa Konferencja Naukowa «Pneumatologia Ojców Kościoła»*, (Lublin, 17 maja 2019), VoxP 72 (2019) s. 343-344.
- Kochanek P., *IV Ogólnopolska Konferencja Bizantynistyczna z cyklu «Wybrane aspekty kultury bizantyńskiej» pt. «Słowo i obraz w kulturze bizantyńskiej»* (Lublin 16-17 XI 2017), VoxP 70 (2018) s. 784-787.
- Kochanek P., *Ogólnopolska konferencja naukowa w ramach cyklu «z duchowości bizantyńskiej»: święte wizerunki w starożytności chrześcijańskiej* (Opole, UO, 10-11 V 2016), VoxP 68 (2017) s. 791-792.
- Kochanek P., *Ogólnopolska Konferencja Starożytnicza: «Siła i bezsilność władzy, zbiorowości i jednostki w świecie grecko-rzymskim i bizantyńskim»* (Lublin – Dąbrowica, KUL-UMCS, 18-19 V 2017), VoxP 68 (2017) s. 811-815.
- Kochanek P., *Ogólnopolskie seminarium naukowe «Przestrzenie kultury bizantyńskiej»* (Poznań, UAM, 23 II 2017), VoxP 68 (2017) s. 807-808.
- Kochanek P., *Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2016/2017*, VoxP 68 (2017) s. 804-807.

- Kochanek P., *Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2017/2018*, VoxP 70 (2018) s. 787-791.
- Kochanek P., *Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2018/2019*, VoxP 72 (2019) s. 325-328.
- Kochanek P., *Teodora Lektora «Historia Kościoła»: gatunek, tradycja, tekst* (Kraków, UP KEN, 1-2 VI 2017), VoxP 68 (2017) s. 823-824.
- Misiarczyk L., *Hieronymus noster. Międzynarodowe Sympozjum z okazji 1600-letniej rocznicy śmierci*, (Ljubljana, Słowenia, 23-26 X 2019), VoxP 72 (2019) s. 347-349.
- Nawarra M. – Prus W., *Teologia i duchowość monastyczna w epoce patrystycznej* (Sekcja Patrystyczna, Tyniec, 19-21 IX 2017): *Życzenia przedstawicieli środowisk zakonnych do Jubilat* – ks. prof. dr. hab. Bogdana Czesza, VoxP 70 (2018) s. 769-770.
- Pyszna J. – Laurynenka K., *Sprawozdanie z wyjazdu naukowego do Rzymu doktorantów Instytutu Historii Kościoła i Patrologii KUL w dniach 5-11 maja 2019 r.*, VoxP 72 (2019) s. 335-340.
- Stawiszyński W., *Uroczystość nadania doktoratu honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie Księdzu Profesorowi Markowi Starowieyskiemu* (Warszawa, 12 XII 2017), VoxP 70 (2018) s. 791-792.
- Szczur P., *Antyczne źródła i ich współczesne interpretacje* (Lublin, KUL, 6-7 X 2017), VoxP 70 (2018) s. 782-784.
- Szczur P., *Chrześcijanie Wschodu. 2000 lat historii* (Paryż, 26 IX 2017 – 14 I 2018), VoxP 70 (2018) s. 778-782.
- Szczur P., *Doroczne spotkanie Kanadyjskiego Stowarzyszenia Studiów Patrystycznych* (Toronto, Ryerson University, 28-30 V 2017), VoxP 68 (2017) s. 818-822.
- Szczur P., *Myśl teologiczna św. Marka Eremity (V w.)* (Warszawa, UKSW, 20 VI 2018), VoxP 70 (2018) s. 808-810.
- Szczur P., *XIII Studencka Konferencja Starożytnicza: «Cantata quae nescierim melius». Magia, czary i wróżbiarstwo w starożytności»* (Kraków, UJ, 12-14 V 2017), VoxP 68 (2017) s. 808-811.
- Szczur P., *Sztuka nubijska w kontekście bizantyńskim, etiopskim i koptyjskim* (Warszawa, UKSW, 25-26 XI 2016), VoxP 68 (2017) s. 802-804.
- Szczur P., *Teologia i duchowość monastyczna w epoce patrystycznej* (Sekcja Patrystyczna, Tyniec, 19-21 IX 2017), VoxP 70 (2018) s. 763-765.
- Szczur P., *Uroczystość wręczenia Księgi Jubileuszowej (64. tomu „Vox Patrum”) Księdzu Profesorowi Józefowi Wolińskiemu* (Paryż – Issy-les-Moulineaux, 1 X 2016), VoxP 68 (2017) s. 794-797.
- Wysocki M., *Osiemnasta Międzynarodowa Konferencja Studiów Patrystycznych* (Oxford, 19-23 VIII 2019), VoxP 72 (2019) s. 344-346.

14. Wybrane publikacje z zakresu literatury klasycznej

14.1. Przekłady

- Anonim, *Przedstawienie całego świata i jego ludów (Expositio totius mundi et gentium)*, tł., wstęp i kom. M. Wojcieszak, VoxP 69 (2018) s. 817-836.
- Antologia liryki hellenistycznej*, tł. J. Danielewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018 (edycja dwujęzyczna).
- Antologia przekładów*, red. A. Arndt – M. Miazek-Męczyńska – M. Stuligrosz – P. Urbański, w: *Aetas Aurea* [1], s. 155-443.
- Apollodor, *Biblioteka opowieści mitycznych (Bibliothèque)*, tł., wstęp i przyp. T. Mojsik, Biblioteka Antyczna 60, Wrocław: Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych Uniwersytetu Wrocławskiego, 2018.
- Aristainetos, *Listy o miłości*, tł., wstęp i przyp. M. Szarmach, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2019.
- Arystobul, *Testimonia i fragmenty*, tł. T. Bednarek, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 16 [51] (2018) s. 23-40.
- Arystoteles, *Metafizyka*, opr. M.A. Krapiec – A. Maryniarczyk, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017 (wydanie polsko-grecko-łacińskie).
- Arystoteles, *Peri hermeneias (Hermeneutyka)*, tł., wstęp, przyp. i kom. T. Tiuryn, Ad Fontes 29, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2018 (edycja dwujęzyczna).
- Awian [Awianus], *Bajki [Fabulae]*, tł. D. Budzanowska-Weglenda, rewizja przekładu I. Radziejowska, wstęp i kom. D. Budzanowska-Weglenda – M. Mejor, Bibliotheca Litterarum Medii Aevi Artes – Opera (Opera nr 5), Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2018 (wydanie dwujęzyczne).
- Bajki z Mezopotamii i akadyjskie utwory humorystyczne*, tł. O. Drewnowska-Rymarz – M. Kapeliś – A. Kopydłowska – K. Łyczkowska – A. Szymkuć, Warszawa: Wydawnictwo Agade, 2018.
- Celsus Aulus Korneliusz, *A. Korneliusza Celsa O lecznictwie ksiąg ośmioro*, tł. H. Łuczkievicz, Warszawa: Wydawnictwo Grafika, 2019 (przedruk metodą fotooffsetową wydania z 1889 roku).
- Diodor Sycylijski, *Starożytności asyryjskie i indyjskie (Biblioteka Historyczna II)*, tł. M. Wróbel, wstęp S. Dworacki, kom. L. Mrozewicz, Fontes Historiae Antiquae 34, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2017 (wydanie dwujęzyczne).
- Diodor Sycylijski, *Starożytności etiopskie i libijskie (Biblioteka Historyczna III)*, tł., wstęp i kom. M. Wróbel, Fontes Historiae Antiquae 38, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2018 (wydanie dwujęzyczne).

- Diodor Sycylijski, *O wyspach* (Biblioteka Historyczna V), tł. I. Musilska, kom. L. Mrozewicz, *Fontes Historiae Antiquae* 35, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2018 (wydanie dwujęzyczne).
- Diodor Sycylijski, *Wojny grecko-perskie* (Biblioteka Historyczna XI), tł., wstęp i kom. I Ptaszek, *Fontes Historiae Antiquae* 37, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2018 (wydanie dwujęzyczne).
- Diodor Sycylijski, *O Peryklesie i wojnie peloponeskiej* (Biblioteka Historyczna XII), tł. A. Skucińska, kom. L. Mrozewicz, *Fontes Historiae Antiquae* 41, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2019 (wydanie dwujęzyczne).
- Diodor Sycylijski, *Kłeska Ateńczyków* (Biblioteka Historyczna XIII), tł. R. Turasiewicz, kom. L. Mrozewicz, *Fontes Historiae Antiquae* 43, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2019 (wydanie dwujęzyczne).
- Diodor Sycylijski, *O Dionizjuszu Starszym, tyranie Syrakuz* (Biblioteka Historyczna XIV), tł. i kom. I. Ptaszek, konsultacja historyczna L. Mrozewicz, *Fontes Historiae Antiquae* 40, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2019 (wydanie dwujęzyczne).
- Diodor Sycylijski, *O Agatoklesie i Antygonie Jednookim* (Biblioteka Historyczna XIX), tł. T. Polański, kom. L. Mrozewicz, *Fontes Historiae Antiquae* 42, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2019 (wydanie dwujęzyczne).
- Diodor Sycylijski, *Rok królów* (Biblioteka Historyczna XX), tł. i wstęp T. Polański, kom. L. Mrozewicz, *Fontes Historiae Antiquae* 44, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2019 (wydanie dwujęzyczne).
- Dion z Prusy (Złotousty), *Druga, czwarta, trzecia «Mowa o królestwie»*, tł., opr. i kom. K. Tuszyńska, *Rhetores Graeci* 2, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2018 (wydanie dwujęzyczne).
- Epos o Gilgameszu. Wersja standardowa z Niniwy (ša naqba imuru)*, wpr., tł. i kom. A. Tronina, Kraków-Mogilany: The Enigma Press, 2017.
- Eurypides, *Tragedie*, tom 1: *Alkestis, Medea, Dzieci Heraklesa, Hipolit, Hekabe, Błagalnice, Andromacha, Oszalały Herakles, Trojanki*, tł. R.R. Chodkowski, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2017.
- Eurypides, *Tragedie*, tom 2: *Elektra, Ifigenia w kraju Taurów, Ijon, Helena, Fenicjanki, Orestes, Bachantki, Ifigenia w Aulidzie, Rezos*, tł. R.R. Chodkowski, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2018.
- Flegon z Tralles, *O dziwach i ludziach długo żyjących*, tł. i opr. E. Żybert, *Bibliotheca Curiosa* 35, Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2019.
- Frontinus, *O akweduktach miasta Rzymu; Traktaty miernicze [O kategoriach gruntów, O sporach, O liniach działowych, O sztuce mierniczej]*, red. A. Pikulska-Radowska – K. Tadajczyk, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017 [*O akweduktach miasta Rzymu* tł. C. Kunderewicz: Warszawa: Instytut Historii Kultury Materialnej PAN, 1961, przejrzał i poprawił K. Tadajczyk. *Traktaty miernicze*, tł. A. Maciejewska].

- Galen, *O formowaniu płodu* 3-4, tł. J. Komorowska, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 16 [51] (2018) s. 49-56.
- Julian Apostata – A. Pająkowska-Bouallegui, *Twórczość epigramatyczna cesarza Juliana Apostaty*, w: *O poetach i poezji. Od antyku po współczesność. Studia i szkice dedykowane Pani Profesor Zofii Głombiowskiej*, red. I. Bogumił – J. Pokrzywnicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2019, s. 207-213.
- Julian Apostata, *Mowa III: Mowa pochwalna na cześć cesarzowej Euzebii*, tł., wstęp i objaśnienia A. Pająkowska, *Fontes Historiae Antiquae* 45, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2019.
- Kallimach, *Dzieła poetyckie*, t. 2, tł. A. Kotlińska-Toma – E. Żybert-Pruchnicka, Biblioteka Antyczna 55, Wrocław: Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych Uniwersytetu Wrocławskiego, 2018.
- Kasjusz Dion, *Historia rzymska, księgi seweriańskie (LXXIII-LXXX)*, wstęp, tł. i kom. K. Biały, Szczecin: Uniwersytet Szczeciński, 2017.
- Ksenofont, *Obrona Sokratesa*, tł. i red. D. Tymura, Warszawa: Teologia Polityczna, 2019.
- Ksenofont, *Sympozjon i inne pisma*, tł. A. Rapaport, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2019.
- Ktejasz z Knidos, *Fragmenty w «Excerpta Constantiniana»*, wpr. K. Głombiowski, tł. i opr. A. Marchewka – K. Głombiowski, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2019.
- Kurcjusz Rufus, *Historie Aleksandra Wielkiego*, tł. H. Pietruszczak, Zgorzelec: Wydawnictwo Henryk Pietruszczak, 2019.
- Lykofron, *Aleksandra*, tł., wstęp i przyp. E. Żybert-Pruchnicka, Biblioteka Antyczna 59, Wrocław: Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych Uniwersytetu Wrocławskiego, 2018.
- Menethon z Sebennytyos, *Dzieje Egiptu*, tł., wstęp i kom. F. Taterka, *Rhomaioi* 8, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2017.
- Muzoniusz Rufus, *Czy wszystkie urodzone dzieci mają być wychowywane? Diatryba XV A-B*, tł., wstęp i kom. S. Longosz, *VoxP* 69 (2018) s. 783-796.
- Platon, *Eutyfron*, tł. i opr. R. Legutko, Warszawa: Teologia Polityczna, 2017.
- Platon, *Gorgiasz*; tł., wstęp i przyp. W. Witwicki, Sandomierz: Wydawnictwo Armoryka, 2017 (reprint wydania: Lwów: b.w., 1922).
- Platon, *Lysis*, tł. E. Osek, Warszawa: Teologia Polityczna, 2019.
- Platon, *Obrona Sokratesa*, tł. R. Legutko, Warszawa: Teologia Polityczna, 2017.
- Platon, *Protagoras*, tł. L. Regner, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2019.
- Plaut, *Komedie*, t. 4: *Wesele Bazylii, Skrzyneczka*, tł., wstęp i przyp. E. Skwara, Biblioteka Antyczna 57, Wrocław: Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych Uniwersytetu Wrocławskiego, 2017.
- Pliniusz Młodszy, *Korespondencja Pliniusza Młodszeo z cesarzem Trajanem*, t. 1: *Tekst i tłumaczenie*, A. Dębiński – M. Jońca – I. Leraczyk – A. Łuka; t. 2: *Komentarze*, red. A. Dębiński – M. Jońca – I. Leraczyk – A. Łuka, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017.

- Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, tom 1: *Kosmologia i Geografia. Księgi II–VI*, tekst, wstęp, tł. i kom. I. Mikołajczyk – N. Rataj – E. Twarowska-Antczak – K. Antczak Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2017.
- Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, t. 2: *Antropologia i Zoologia, Księgi VII–XI*, tekst, wstęp, tł. i kom. I. Mikołajczyk, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2019.
- Plutarch z Cheronei, *Czy gorsze są namiętności duszy, czy choroby ciała*, tł., wst. i kom. A. Kucz, „Scripta classica” 14 (2017) s. 9-17.
- Plutarch z Cheronei, *Gryllos, czyli o rozumności nierozumnych zwierząt*, tł. i kom. K. Jażdżewska, „Meander” 72 (2017) s. 9-22.
- Plutarch z Cheronei, *Żywot Artakserksesa*, wstęp, tł. i kom. B. Proc, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019 (edycja dwujęzyczna).
- Plutarch, -Pseudo, *O nazwach rzek i gór oraz o tym, co się tam znajduje*, tł. i opr. E. Żybert, Bibliotheca Curiosa 31, Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2018.
- Porfiriusz z Tyru, *O wegetarianizmie*, wprowadzenie, tł. i kom. E. Osek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2018 (edycja dwujęzyczna).
- Prawa Hammurabiego. *Dīnāt mīšarim*, tł. i opr. W. Tyborowski, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2019.
- Repozjanus, *O schadzce Marsa i Wenery*, tł. i kom. N. Cichoń, „Scripta Classica” 15 (2018) s. 51-61.
- Scholia on Pausanias*, red. M. Sobolewska – K. Narecki, Kraków: Wydawnictwo scriptum, 2018 (wydanie anglojęzyczne).
- Seneka, *Edyp*, wstęp, tł. i kom. T. Sapota – I. Słomak, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2017.
- Sekstus Empiryk, *Zarysy Pyrronskie*, tł., wstęp i przyp. Z. Nerczuk, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2019.
- Sofokles, *Tragedie*, tom 1: *Król Edypa, Edyp w Kolonos, Antygona*, t. 2: *Ajas, Filoktet, Elektra, Trachinki*, tł. A. Libera, Warszawa: PIW, 2018.
- Symplicjusz z Cylicji (Pseudo-), [Symplicjusza objaśnienia do drugiej księgi Arystotelesowego «O duszy», w: Jan Filiponos, *Komentarz do Arystotelesowego «O duszy» II, 1-5*. (Pseudo-) Symplicjusz, *Komentarz do Arystotelesowego «O duszy» II, 1-5*, tł., wstęp i przypisy J. Komorowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2018, s. 145-209.
- Temistiusz, *Parafraza księgi XII «Metafizyki» Arystotelesa*, tł., wpraw. i kom. M.A. Komsta, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2018 (edycja dwujęzyczna).
- Waleriusz Maksymus, *Czyny i powiedzenia godne pamięci w dziewięciu księgach*, tł., wstęp i kom. I. Lewandowski, Fontes Historiae Antiquae 39, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2019 (edycja dwujęzyczna).
- Warron Marek Terencjusz, *O języku łacińskim*, t. 1: ks. V-VII, tł., wstęp i kom. B.J. Kołozek, Kraków: Towarzystwo Wydawnicze Historia Iagellonica, 2019.

14.2. Opracowania

- Arnt A., *Miód z nieba, rój z bydła, pszczeli król bez żądla – wizerunek pszczół w literaturze rzymskiej*, w: *Pszczoly, miód, воск pszczeli w symboliczno-metaforicznych obrazach. Od Biblii poprzez antyk do liturgii Kościoła*, red. I. Wieżel – G.M. Baran, Kraków: Wydawnictwo „Scriptum” 2018, s. 117-141.
- Bednarek B., *Ofiara krwawa w Grecji starożytnej w świetle danych filologicznych. Stara komedia attycka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2017.
- Bednarek T. *Wstęp do przekładu testimoniów i fragmentów Arystobula*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 16 [51] (2018) s. 17-21.
- Bielawski K., *Doświadczenie mistyczne w mitraizmie*, „Filozofia Chrześcijańska” 14 (2017) s. 53-70.
- Bielawski K., *Ofiara krwawa w Grecji starożytnej w świetle danych filologicznych. Tragedia attycka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2017.
- Biernat P., *Ofiara krwawa w Grecji starożytnej w świetle danych filologicznych. «Corpus Platonium», «Corpus Hippocraticum»*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2017.
- Bizioń M., *Ἐλπίς i spes w starożytności pogańskiej*, w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieje w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019, s. 127-144.
- Budzanowska-Weglenda D., *«Peri tēs filautias, filautia i filautos» w anonimowym komentarzu do «Etyki Nikomachejskiej» Arystotelesa*, „E-Patologos” 3/2 (2017) s. 18-31.
- Demińska D., *Moja krótka historia filozofii starożytnej (V)*, „Studia Redemptorystowskie” 15 (2017) s. 11-46.
- Dziuba A., *Marcus Caelius Rufus and His Correspondence with Marcus Tullius Cicero*, w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieje w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019, s. 47-60.
- Gibbon E., *Zmierzch cesarstwa Rzymskiego*, t. 1-2, tł. S. Kryński (t. 1), Z. Kiersztyn (t. 2), Warszawa: PIW, 2017 (wznowienie).
- Gibbon E., *Upadek cesarstwa rzymskiego na Zachodzie*, tł. I. Szymańska, Warszawa: PIW 2017 (wznowienie).
- Goldsworthy A., *Pax Romana. Wojna, pokój i podboje w świecie rzymskim*, tł. N. Radomski, Poznań: Wydawnictwo Rebis, 2018.
- Grainger J.D., *Nerwa i problem sukcesji w Rzymie w latach 96-99*, tł. W. Brillowski, Oświęcim: Wydawnictwo Napoleon V, 2017.
- Gryksa E., *Obraz Rzymu u Florusa*, Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 2017.
- Holland R., *Oktawian August. Ojciec chrzestny Europy*, tł. A. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Amber, 2019.

- Janiszewski P., *Afrodyta Urania. Fizyczne, mistyczne i teurgiczne teofanie niebiańskiej bogini w czasach późnego antyku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2017.
- Janiszewski P., *Unio mystica. Opium, gazy halucynogenne i instrumenty teurgiczne w kręgach filozofów neoplatoników późnego antyku*, PHis 108/2 (2017) s. 205-232.
- Kaczanowicz M., *Egipt. Ostatnie wieki imperium (747-332 p.n.e.)*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2019.
- Karczewska H., «*Corona triumphalis*» – znaczenie i symbolika w starożytnym Rzymie, SaeCh 25 (2018) s. 33-41.
- Komorowska J., *Galena «O formowaniu płodu». Zarys problematyki i filozoficzne implikacje traktatu „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 16 [51] (2018) s. 41-48.*
- Kostuch L., *Nieboskłon Hellenów – nieboskłon barbarzyńców. Solarne asocjacje Herodota*, w: *Niebo. Tradycje, przekazy, inspiracje* [1], s. 179-188.
- Kosznicki M., *Zapatriywania Jamblicha na proces wychowania dzieci i młodzieży (Ἐκ τῆς Ἰαμβλίου ἐπιστολῆς Σωπάτρω Περὶ παίδων ἀγωγῆς)*, w: *W kręgu antycznych politei* [1], s. 188-194.
- Krajewska J., «*Artefix Medicinae*», czyli o Celsusie i «*De Medicina*». Wybrane zagadnienia, SaeCh 26/1 (2019) s. 5-14.
- Krajewska J., *Nie tylko «O sztuce lekarskiej» w wybranych pismach Corpus Hippocraticum*, SaeCh 25 (2018) s. 54-62.
- Królczyk K., *Rzymskie prowincje nad Renem i Dunajem w okresie flawijskim (69-96 r. po Chr.) - res militares et externae*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2019.
- Kruczkiewicz B., *Epigrafika rzymska. Wykłady uniwersyteckie, przedślowie i przyp.* L. Mrozwicz, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2019.
- Kryza A., *Drakologia starożytna. Motyw smoka w literaturze pozabiblijnej*, CT 87/3 (2017) s. 67-96.
- Lengauer W., *Wino i Eros*, PHis 108/2 (2017) s. 435-440.
- Kucz A. – Gryksa E., *Nemezjan w kręgu antycznej tradycji łowieckiej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2019.
- Levick B., *Wespazjan*, tł. M. Baranowski, Oświęcim: Wydawnictwo Napoleon V, 2019.
- Loska E., *Pozycja prawna aktorów w starożytnym Rzymie*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2018.
- Łuć I., *Wojskowe monety Nerona. Typy ADLOCVT COH i DECVR SIO*, VoxP 67 (2017) s. 361-372.
- Mleczek A., *Dekadencja moralna społeczeństwa rzymskiego w «Res Gestae» Ammiana Marcellina*, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2018.
- Mrugalski D., «*Agnostos Theos*»: Relacja między nieskończonością a niepoznawalnością Boga w doktrynach medioplatoników, „Roczniki Filozoficzne” 67/3 (2019) s. 25-51.
- Nieścior L., *Arystoteles i poprzednicy o miłości własnej (filautía)*, „E-Patrologos” 3/2 (2017) s. 5-17.
- Nowakowska M., *Starożytna Grecja od kuchni*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2017.

- Okoń D., *Album senatorum*, t. 1: *Senatores ab Septimii Severi aetate usque ad Alexandrum Severum* (193–235 AD), t. 2: *Senatorowie epoki Sewerów (193–235 r. n.e.). Studium prozopograficzne*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2017.
- Pająkowska-Bouallegui A., *Homer w pismach satyrycznych cesarza Juliana Apostaty («Cesarze» oraz «Misopogon czyli Nieprzyjaciół brody»)*, w: *W kręgu antycznych politei* [1], s. 306-318.
- Pietrzak D., *Ab inferis ad rostra. Przywoływanie zmarłych w retoryce rzymskiej okresu republikańskiego*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2019.
- Roux G., *Mezopotamia*, tł. B. Kowalska – J. Kozłowska, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG, 2018.
- Różycki Ł., *Strach i motywacja na późnoantycznym polu bitwy w świetle rzymskich traktatów wojskowych*, Seria: Labarum XIV, Poznań: Instytut Historii UAM, 2018.
- Rybowska J., *Zbożność i bezbożność w kulturze Greków*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017.
- Schrödinger E., *Przyroda i Grecy. Nauki przyrodnicze i humanistyczne*, tł. K. Napiórkowski, Warszawa: Wydawnictwo ISiF PAN, 2017.
- Sowa J., «Toksaris» albo «O przyjaźni» Lukiana z Samosat - ideał czy parodia?, *VoxP* 71 (2019) s. 447-473.
- Szeląg T., *Cesarz Julian Aspostata i jego ustawa szkolna*, Zabrze-Tarnowskie Góry: Wydawnictwo inforteditions, 2017.
- Wasilewski M., *Pedagogika grecka. Od Protagorasa do Posejdoniosa*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017.
- Węclawski M., *Dylemat więźnia. Ostracyzm ateński i jego pierwotne cele*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2018.
- Wieżel I., *Pszczoly w antycznej mitologii i literaturze greckiej – wybór źródeł*, w: *Pszczoly, miód, воск pszczeli w symboliczno-metaforycznych obrazach. Od Biblii poprzez antyk do liturgii Kościoła*, red. I. Wieżel – G.M. Baran, Kraków: Wydawnictwo scriptum, 2018, s. 95-116.
- Wojciechowski M., *Modlitwy greckie epoki hellenistycznej*, Olsztyn: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2017.
- Wypustek A., *Imperium szamba, ścieku i wychodka. Przyczynek do historii życia codziennego w Starożytności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2018.
- Zarewicz D., *Przywoływanie bogów – mit, magia, misteria w starożytnej Grecji*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2017.

Zebrał i opracował
Wojciech Stawiszyński

Table of contents

Articles

1. Fasting Practices in Selected Relations of Greek and Latin Writers of the First and Third century – Dariusz Kasprzak OFMCap 7
2. Symbolism of the Head Anointing and Face Washing by the Fasting Christian (Mt 6:17) in Patristic Exegesis – Rev. Leon Nieścior 29
3. Theology of Fasting in *Hymns on Fasting* by the Ephrem the Syrian – Rev. Andrzej Uciecha 49
4. Basil the Great's Speeches on the Fast in the Latin Version of Rufin of Aquileia – Dominika Budzanowska-Weglenda 67
5. Christocentric Dimension of Fasting and Mortification in the Writings of St. Jerome of Strydon – Rev. Edward Sienkiewicz 93
6. Conditions for Good Fasting According to Selected Greek Writers of the 4th and 6th Centuries – Rev. Norbert Widok 119

Translations

7. Ioannes Apamensis, *De oratione*..... 147
 - a. Introduction and Commentary – Tomasz Szymczak OFMConv 147
 - b. Translation – Tomasz Szymczak OFMConv 151
8. Pseudo-Galenus, *An animal sit quod in utero est?* 157
 - a. Introduction and Commentary – Rev. Stanisław Longosz 157
 - b. Translation – Robert Sawa..... 182

Reviews

9. Kazimierz Ginter, *Wizerunek władców w „Historii kościelnej” Ewagriusza Scholastyka*, Byzantina Lodzienia 29, Łódź 2018, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 337 – Piotr Kochanek 199
10. Олександр Кашук, *Монотеліство у Візантії VII століття: доктрина, політика та ідеологія влади*, Львів 2019, ЛНУ імені Івана Франка, ss. 343 – Piotr Kochanek..... 214

Bibliographies

11. List of Diploma Theses on the Christian Antiquity Defended in Polish Scientific Centers in 2015-2019 – Rev. Marcin Wysocki..... 221
12. Polish Bibliography of the Christian Antiquity 2017-2019 – Wojciech Stawiszyński 231

Spis treści

Artykuły

1. Praktyki postne w wybranych relacjach pisarzy kościelnych greckich i łacińskich I-III wieku – Dariusz Kasprzak OFMCap 7
2. Symbolika namaszczenia głowy i obmycia twarzy przez poszczącego (Mt 6,17) w interpretacji patrystycznej – Ks. Leon Nieścior 29
3. Teologia postu w *Hymnach o poście* św. Efrema Syryjczyka – Ks. Andrzej Uciecha 49
4. Mowy o poście Bazylego Wielkiego w łacińskiej wersji Rufina z Akwilei – Dominika Budzanowska-Weglenda 67
5. Chrystocentryczny wymiar postu i umartwienia w pismach św. Hieronima ze Strydonu – Ks. Edward Sienkiewicz 93
6. Warunki dobrego postu według wybranych pisarzy greckich IV-VI wieku – Ks. Norbert Widok 119

Tłumaczenia

7. Jan Samotnik z Apamei, *O modlitwie* 147
 - a. Wstęp i komentarz – Tomasz Szymczak OFMConv 147
 - b. Tłumaczenie – Tomasz Szymczak OFMConv 151
8. Pseudo-Galen, *Czy to, co znajduje się w łonie, jest istotą żywą?* 157
 - a. Wstęp i komentarz – Ks. Stanisław Longosz 157
 - b. Tłumaczenie – Robert Sawa 182

Recenzje

9. Kazimierz Ginter, *Wizerunek władców w „Historii kościelnej” Ewagriusza Scholastyka*, Byzantina Lodzianasia 29, Łódź 2018, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 337 – Piotr Kochanek 199
10. Олександр Кашук, *Монотеліство у Візантії VII століття: доктрина, політика та ідеологія влади*, Львів 2019, ЛНУ імені Івана Франка, ss. 343 – Piotr Kochanek 214

Bibliografie

11. Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w polskich ośrodkach naukowych w latach 2015-2019 – Ks. Marcin Wysocki 221
12. Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2017-2019 – Wojciech Stawiszynski 231