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)

Komitet Redakcyjny
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)
ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (teologia patrystyczna)
mgr inż. Wojciech Stawiszyński (bibliografie)

Redakcja „Vox Patrum”
ul. Chopina 29/5A, 20-023 Lublin, tel. 81 445 30 80
e-mail: voxpatrum@kul.lublin.pl; www.voxpatrum.pl

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

VOX PATRUM

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

75
2020

Wydawnictwo KUL

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

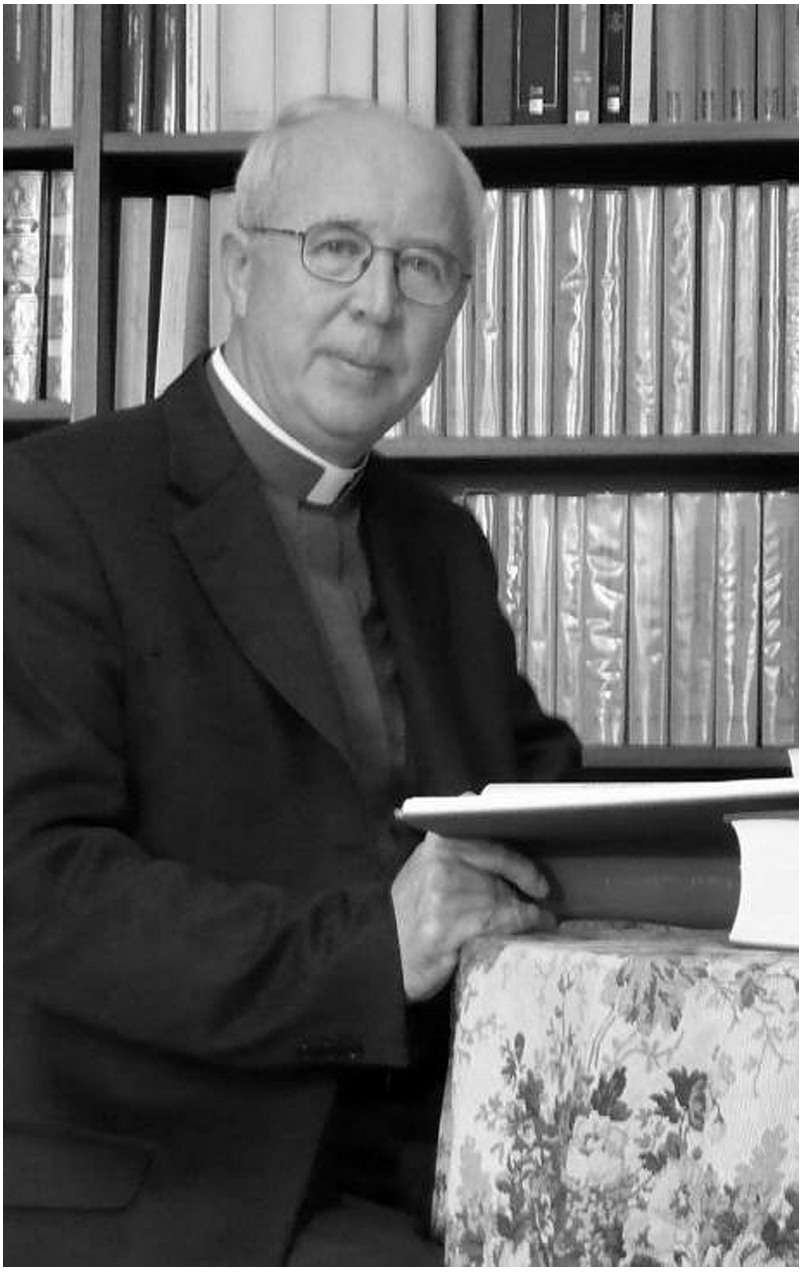
Wydano na podstawie tekstu przygotowanego
przez Komitet Redakcyjny „Vox Patrum”

© 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



Miscelanea patristica atque humanistica
Reverendissimo Domino ac Illustrissimo Professori
Thomas KACZMAREK
septuagesimum vitae annum
ab amicis sodalibusque oblata

IN NOMINE DOMINI. AMEN.

COETUS PATROLOGORUM POLONORUM
OMNIBUS HASCE LITTERAS VISURIS

SALUTEM

QUUM REVERENDISSIMUS DOMINUS,

DOMINUS **THOMAS KACZMAREK**,

SACRAE THEOLOGIAE DOCTOR HABILITATUS,

PLURIUM CAUSARUM BEATIFICATIONIS ET CANONIZATIONIS POLONORUM SERVORUM DEI POSTULATOR NOMINATUS,

SUAE SANCTITATIS BENEDICTI PAPAE XVI PRAELATUS VENERABILIS,

QUI SUAE VOCATIONI SACERDOTALI USQUE FIDELISSIMUS PERMANET, QUI ZELO APOSTOLICO REPLETUS VERBUM DEI FIDELIBUS TUM IN POLONIA TUM IN TERRITORIO RUSSIAE PRAEDICABAT EISQUE ALACRI ANIMO MINISTRABAT, QUI OFFICIA SIBI COMMISSA INDEFESSUS EXPLEBAT ET NEC VIRIBUS NEC VALETUDINI PARCEBAT, QUI SACROSANCTAM MATREM ECCLESIAM FILIALI AFFECTU ADAMAVIT, QUI SACRORUM ALUMNOS DOCENDOS ET EDUCANDOS DILIGENTISSIME CURABAT ET EXEMPLO SUO AD AMANDUM DEUM ET PATRIAM TRAHEBAT, QUATTUORDECIM VITAE SUAE LUSTRA CELEBRET,

AMICI, COLLEGAE, DISCIPULI

EX ANIMO GRATULANTUR ET OPTANT, UT VALEAT VIGEATQUE IN MULTOS ANNOS ET PRAECLARA PATROLOGIAE STUDIA PROMOVERE ET ADORNARE, ECCLESIAE VERO DEI SUA SCIENTIA ET EXPERIENTIA DESERVIRE PERGAT.

DATUM IN SANCTUARIO

BEATISSIMAE MARIAE VIRGINIS IN OPPIDO KODEŃ SITO

DIE XXI MENSIS SEPTEMBRIS

ANNO DOMINI MMXX

Textum exaravit et in linguam Latinam vertit

Georgius A. Wojtczak-Szyszkowski

Wiesław Alojzy Mering
Biskup Włocławski

87-800 Włocławek, ul. Gdańska 2/4
tel.: +48/ 518 014 501, fax: +48/ 54 231 28 31
e-mail: bpmering@diecezja.wloclawek.pl
e-mail: W.Mering@episkopat.pl

Księdzu Profesorowi Tomaszowi Kaczmarkowi
- na piękny Jubileusz

Wdzięczny jestem ks. prof. dr. hab. Bogdanowi Czyżewskiemu za propozycję uczczenia Jubileuszu 70. rocznicy urodzin ks. prał. dr. hab. Tomasza Kaczmarka, który bez wątpienia jest nietuzinkową postacią w środowisku naukowym Biskupiego Miasta.

Najpierw - ze względu na swoją szczerą i autentyczną pobożność. Nierzadko mówią mi alumni Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, że Tego właśnie swojego Profesora najczęściej zastają modlącego się w ciszy i samotności przed tabernakulum. Również ja widzę i doświadczam, jak ksiądz Tomasz wciela w swoim życiu ideały i wskazówki Wielkiego trzynastowiecznego Patrona, traktując równie sumiennie Boga na płaszczyźnie wiary jak również intelektu. Dostojny Jubilat jest więc pięknym wzorem seminaryjnego wychowawcy, uczonego i głęboko wierzącego prezbitera. Napisałem o tym na pierwszym miejscu, bo na tej harmonii – wiary i wiedzy – zbudowane jest życie Księdza Profesora.

Płaszczyzną duszpasterską, której poświęca czas i siły - to posługa egzorcysty. Trudno o tym mówić, jednak liczne świadectwa ludzi, którym pomógł dowodzą, jak ten odcinek posługi jest potrzebny. A muszę dodać, że Ksiądz Prałat „wychował" cały zastęp młodych egzorcystów, których prowadzi, wspiera, otacza serdecznością!

Na pewno nieprzeciętne są sukcesy księdza profesora Kaczmarka w odkrywaniu ludzkiej świętości: procesy beatyfikacyjne 108 Męczenników II Wojny Światowej czy ks. Jerzego Popiełuszki dokonały się przy ogromnej pracy księdza Tomasza. Aktualnie pochłonięty jest toczącym się procesem, który stwierdzić ma świątobliwe życie księdza biskupa Wojciecha Owczarka.

Przeszedł Ksiądz Prałat różne płaszczyzny pracy w diecezji włocławskiej. Był wikariuszem, studentem, kapelanem księdza biskupa Jana Zaręby, wykładowcą we włocławskim seminarium duchownym i na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu. Zawsze sumienny, precyzyjny, miłujący Kościół naszego Pana.

Z okazji pięknego Jubileuszu chcę za taką postawę Kapłana i Uczonego podziękować. I jestem szczęśliwy, że ks. prof. Bogdan Czyżewski zaproponował mi napisanie tego listu. Jestem bowiem pewien, że zapowiada on serdeczne uznanie Tego, któremu ksiądz prałat Tomasz Kaczmarek służył sercem oraz intelektem.

Obyśmy jeszcze długo mogli cieszyć się mądrością i wiernością Panu naszego Dostojnego Jubilata.

Z całą serdecznością

WIESŁAW A. MERING
BISKUP WŁOCŁAWSKI
IUSTITIA PAX ET GAUDIUM

+ *Wiesław Alojzy Mering*
BISKUP WŁOCŁAWSKI

Włocławek, dnia 2 czerwca 2020 r.

KS. PROF. DR HAB. BOGDAN CZYŻEWSKI
PREZES SEKCJI PATRYSTYCZNEJ
PRZY KOMISJI NAUKI KATOLICKIEJ
KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI

Gniezno, dnia 8 czerwca 2020 r.

Przewielebny
Ks. dr hab. **Tomasz KACZMAREK**
Włocławek

Dostojny Jubilacie,
Drogi Księże Profesorze,

Cieszę się, że w gronie patrologów skupionych w Sekcji Patrystycznej dane jest nam świętować siedemdziesiątą rocznicę urodzin Księdza Profesora i wydać z tej okazji jubileuszowy numer *Vox Patrum*.

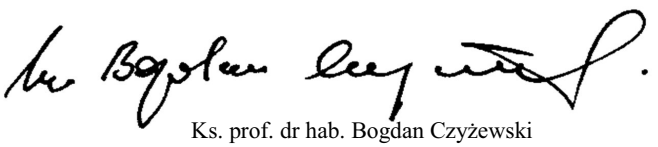
Piszę te słowa w poczuciu wdzięczności za wkład Dostojnego Jubilata w badania nad pisarzami wczesnochrześcijańskimi, do których niewątpliwie wprowadziły Go studia specjalistyczne w Instytucie Patrystycznym *Augustinianum* Uniwersytetu Laterańskiego oraz w Papieskim Instytucie Archeologii Chrześcijańskiej w Rzymie. W pracy naukowej dał się Ksiądz Profesor poznać jako systematyczny i sumienny wykładowca patrologii i języka łacińskiego. To samo można powiedzieć o publikacjach, które pokazują dojrzałego i wypróbowanego uczonego oraz dostarczają studiującym antyk chrześcijański cenny materiał do zgłębiania i poznawania Ojców Kościoła, zwłaszcza myśl teologiczną dwóch wielkich postaci pochodzących z Afryki Prokonsularnej – św. Cypriana i św. Augustyna. To im poświęcił Jubilat wiele uwagi w wydawanych drukiem pracach. Miałem też okazję spotykać się z Księdzem Tomaszem na dorocznych zjazdach Sekcji Patrystycznej, w czasie których nie tylko zabierał głos, ale również dzielił się swoimi przemyśleniami i wiedzą wygłaszając dla zebranych referaty.

Naukowe przygotowanie pozwoliło też Księdzu Profesorowi oddać się prowadzeniu procesów beatyfikacyjnych w charakterze postulatora. Jestem przekonany, że ta trudna i odpowiedziana praca przynosi owoce i głębokie poczucie świadomości ich wstawiennictwa.

Drogi Księże Profesorze, na dalsze lata pracy naukowej oraz kapłańskiej posługi, w imieniu Członków Sekcji Patrystycznej życzę wytrwałości, zdrowia, zadowolenia z tego, co udało się już dokonać i spełnienia tego, co jeszcze przed nami.

Ad multos annos!

Z wyrazami głębokiego szacunku



Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski
Prezes Sekcji Patrystycznej

UL. JANA ŁASKIEGO 3 • GNIEZNO • 62-200 • POLSKA • CZYBO@AMU.EDU.PL

VOX PATRUM 75 (2020) 13-26
DOI: 10.31743/vp.5842

Ks. Tomasz Kaczmarek

W miejsce biografii[1]

Zwyczajowo księgi jubileuszowe otwiera szkic biograficzny o ich protagonistach. Tym razem jest on pomyślany w kategorii pogodnego spojrzenia samego autora na niektóre odsłony z jego życia. Będzie tu chodziło o spojrzenie razem z Czytelnikiem na okruchy dobra, jakie stały się udziałem nie tylko jego.

Początki

Dzień urodzin przypadł na 6 stycznia 1950 roku, kiedy w liturgii Kościoła katolickiego obchodzona jest uroczystość Objawienia Pańskiego. Parafią pochodzenia było Chełmno, miejscowość przywołująca smutne wspomnienia z czasu II wojny. Z dworu, z którego wyruszały do pobliskiego Lasu Rzuchowskiego samochody-komory gazowe załadowane skazańcami na zagładę, pozostawały w latach pięćdziesiątych tylko ruiny. Na jaśniejszych ścianach piwnic były jeszcze wtedy widoczne plamy krwi ofiar: Żydów i Polaków.

Zupełnie innego rodzaju wydarzeniem z dzieciństwa, które najmocniej wpisało się do pamięci, było bardzo głębokie przeżycie wieczorem 25 sierpnia 1959 roku na Jasnej Górze, przed ołtarzem Krzyża Świętego w bocznej nawie Kaplicy Cudownego Wizerunku, kiedy zapadła nie-

[1] Niniejszy materiał jest szkicem autobiograficznym do księgi jubileuszowej, dedykowanej autorowi z okazji 25-lecia prac przy Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Księga została wydana jako 12 tom „Studiów Włocławskich" (2009). Zarząd Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD Włocławek, jako Wydawca tegoż czasopisma, wyraża zgodę na przedruk w „Vox Patrum" tegoż tekstu.

odwołalna decyzja: „Będę księdzem”. Była to tak bardzo osobista sprawa, że nie odsłaniałem jej nikomu aż do czasu, gdy w ręku miałem świadectwo maturalne, choć i tak wielu się tego już wcześniej domyślało.

Czas seminarium

Od momentu zgłoszenia się do seminarium we Włocławku z niecierpliwością wyglądałem dnia rozpoczęcia zajęć. W wyznaczonym terminie na zjazd alumnów, 14 września 1968 roku, pojawiłem się na furcie w seminarium możliwie jak najwcześniej. I tu od razu czekało mnie odkrycie. Przyjął mnie ksiądz wicerektor, którym był wtedy nieżyjący już dziś biskup Roman Andrzejewski. Z ujmującą dobrocią, która przerastała moje oczekiwania, poprowadził do swojego skromnie umeblowanego mieszkania „przy zegarze”, by tam przekazać kilka nieodzownych informacji. To wszystko było otoczone takim taktem pełnym serca, że byłem wprost zdumiony. Półgłosem wyrwały mi się wtedy słowa: „Mój Boże, ksiądz a taki dobry człowiek!”.

Okazuje się, że odkrycia przychodziły raz po raz, a dotyczyły przeróżnych realiów seminaryjnego życia, regulaminu, zwyczajów i ludzi. Zatrzymam się tylko przy naszych księżach profesorach, na których zawsze patrzyłem z dużym szacunkiem. Każdy z nich był bardzo inny i miał w moich oczach coś godnego uznania. Nie zmienił tego i pewnego rodzaju zimny prysznic, jakim stał się egzamin z historii filozofii na zakończenie pierwszego roku, na który, idąc za zachętą wykładowcy, zgłosiłem się dwa dni przed czasem. Kiedy recytowałem z pamięci osławiony wówczas skrypt, słyszałem słowa aprobaty połączone z gestami, których nie da się zapomnieć: „A, to inteligentny studencik”. Gdy jednak tenże „studencik” wpadł na pomysł, żeby zacząć dysputować wokół wyuczonego materiału, od razu usłyszał, że z tą inteligencją jest zupełnie inaczej. Nie pozostało nic innego, jak podjąć ciąg dalszy recytacji. Wtedy znów był „inteligentny studencik”. Niesmak, jaki pozostał z owego egzaminu z filozofii „przed czasem”, rozpłynął się później przy innych profeso-

rach, jak przy ks. prof. Stanisławie Mazierskim czy ks. prof. Stanisławie Kowalczyku.

Przytoczę jeszcze jeden egzaminowy epizod. Na roku IV prowadził egzamin z teologii moralnej ks. prof. Stanisław Olejnik. Miał zwyczaj, że prosił na salę po dwie osoby: jedna odpowiadała, a druga w międzyczasie przygotowywała się. Akurat kolega, który zdawał razem ze mną, nie był tego dnia w najlepszej formie. W trakcie odpowiadania popełnił tak niefrasobliwy błąd, że mnie poruszyło, ale nie miałem możliwości mu pomóc. Gdy ksiądz profesor mu przerwał i jeszcze raz podszedł do tematu od innej strony i znów się powtórzyło to samo, byłem zaskoczony reakcją. Normalnie można było spodziewać się surowej reprymendy, a tu nic z tego. Ks. prof. Olejnik popatrzył na niego przez chwilę z jakimś autentycznym smutkiem na twarzy, a potem ściszonym głosem powoli powiedział: „Egzamin zakończony. Proszę już wyjść". Więc wyszedł, a ja nabrałem do profesora jeszcze większego szacunku.

Wyczekiwany od tylu lat dzień święceń kapłańskich, 15 czerwca 1974 roku, nadszedł niespodziewanie szybko.

„Teraz pojedziesz uczyć się do Rzymu"

Po trzech latach, jakie błyskawicznie przeminęły na dwóch wikariatach w latach 1974-1977, najpierw w Choczu nad Prosną a potem w Izbicy Kujawskiej, usłyszałem z ust księdza biskupa ordynariusza Jana Zaręby „Teraz pojedziesz uczyć się do Rzymu". Miałem udać się na pięcioletnie specjalistyczne studia do Instytutu Patrystycznego „Augustinianum" przy Uniwersytecie Laterańskim. Po miesiącach udręk, żeby otrzymać paszport a także włoską wizę pobytową, wreszcie we wrześniu 1977 roku było już wiadome, że mogę wyruszyć w kompletnie dla mnie nowy świat, a emocje powiększało jeszcze to, że jechałem bez fachowego przygotowania do przedmiotu, bez znajomości języków, a na dodatek i bez pieniędzy na studia.

Zanim wsiadłem na Dworcu Gdańskim w Warszawie do pociągu w kierunku Italii, było oczywiście jeszcze spotkanie z księdzem biskupem Janem Zarębą. Kiedy go zapytałem, co będzie z opłatą za studia, popatrzył na mnie a potem poklepał mnie kordialnie po ramieniu i powiedział: „Bracie, bracie, pobłogosławię ci, to sobie poradzisz!". Po czym, po krótkiej modlitwie, udzielił błogosławieństwa. Ja przyjąłem słowa biskupa bardzo na serio i tak samo na serio westchnąłem do Pana Jezusa: „Panie Jezu, skoro tak mówi Twój biskup, to wiem, że Ty za niego nadrobisz, co potrzeba". Mogę zaświadczyć, że od chwili wyruszenia pociągiem do Rzymu w dniu 20 września tegoż roku towarzyszyła mi nieprzerwanie odczuwana opieka z nieba. Nie znaczy to, że od tej pory moje życie nad Tybrem płynęło sielsko i anielsko. Było po prostu typowo dla Bożej pedagogii: Pan Bóg umacniał, udzielał pomocy bezpośrednio albo poprzez Jego ludzi, dokonywał cudów, gdy było to potrzebne, ale jednocześnie prowadził drogą zakosztowania krzyża wprost „do szpiku kości", by nauczyć trochę mądrzejszego patrzenia na wszystko.

Rzym pozostaje niezwykłym miejscem, gdzie można było się wiele nauczyć. Tu dopełniało się moje przekonanie, że studium dziedzin teologicznych jest wyrazem miłości Kościoła. Właśnie z takiego czasu pochłaniania na wszelki możliwy sposób wiedzy z dziedziny Ojców Kościoła, a także z innych sektorów, gdy raz po raz zapisywałem się na wybrane wykłady na innych uczelniach rzymskich, jak w Instytucie Archeologii Chrześcijańskiej czy „Biblicum", wracają wspomnienia spotkań z wyjątkowymi postaciami, chrześcijanami wielkiego pokroju. Do takich należał o. prof. Agostino Trapè OSA, niegdyś przez dwie kadencje przełożony generalny Zakonu Świętego Augustyna, ekspert Soboru Watykańskiego II, światowej sławy znawca św. Augustyna, jakby uosobienie dobroci i radości, który potrafił porywać dla tegoż Ojca Kościoła swoich słuchaczy. Był w takim gronie i o. prof. Jean Gribomont OSB, rozmiłowany w nauczaniu św. Hieronima, organizator prac nad wydaniem Neowulgaty.

Któregoś razu, gdy poszliśmy go odwiedzić w jego opactwie, zastaliśmy tego cenionego na świecie naukowca przy pucowaniu toalet klasztornych (!). W habicie podciągniętym dość wysoko na pasie, by go nie zmoczyć przy schylaniu, odezwał się do nas z rozbrajającym uśmiechem: „Jeżeli możecie, poczekajcie jeszcze kilka minut, zaraz skończę. Dziś jest tu moja kolejka". Przy takich ludziach o zdumiewającej głębi wiedzy, którzy jednocześnie – jeden i drugi – zakończyli życie w opinii świętości, chrześcijaństwo i teologia nabierały imponujących barw.

Ale Rzym, to przede wszystkim szczególne miejsce dla chrześcijaństwa, gdzie przy grobach Apostołów żyje „pamięć" Kościoła i żywo pulsuje jego powszechność, gdzie spotykają się uczniowie Chrystusa wszystkich ras, kolorów skóry, dzieląc tę samą wiarę mimo kompletnie odmiennych mentalności i kultur. W mieście Apostołów, tysięcy świętych na przestrzeni dwudziestu stuleci – najbardziej tworzących historię Kościoła – w mieście nakładających się epok kultury historia przepowiadania Ewangelii nabierała po prostu innego wymiaru.

Jakimż przeżyciem była możliwość spotykania z bliska papieża Pawła VI, Jana Pawła I, a potem niezwykły pontyfikat naszego papieża. W rzeczywistości sama tylko opowieść o studenckich czasach rzymskich wystarczyłaby na bardzo barwną księgę.

We Włocławku

Od września 1983 roku już pakowałem moją bibliotekę patrystyczną, by stopniowo przez kilka miesięcy przesłać jej zasadniczą część do Polski autobusami pielgrzymów, którzy mimo niebywałych trudności, z fantazją i entuzjazmem tłumnie przyjeżdżali na spotkania z Ojcem Świętym. Miałem wielką nadzieję na niezwłoczne wykorzystywanie jej w Polsce. Biskup ordynariusz miał jednak inną wizję. Po prostu polecił mi przyjechać w styczniu 1984 roku bezpośrednio z lotniska do domu biskupów włocławskich, by tam zamieszkać i przejąć od zaraz funkcję swojego kapelana, notariusza kurii, zajęcia w seminarium i to, co na bieżąco nio-

sło życie w otoczeniu biskupa. A niosło niemało. Przecież wizytówką tamtych czasów była śmierć ks. Jerzego Popiełuszki.

Jeszcze wiosną 1984 roku bp Zaręba, któremu zależało na ożywieniu prowadzonego procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego bp. Michała Kozala, polecił mi, by się tym zająć pod kierunkiem relatora Kongregacji, o. Michała Machejka OCD. Jesienią tegoż roku włączono mnie do grupy zaprzysiężonych *cooperatores externi* (współpracownicy zewnętrzni) Kongregacji. Tak oto 35 lat temu zaczęła się wielka przygoda ze świętością kanonizowaną: w przyspieszonym rytmie należało się teraz nauczyć podstaw prawa kanonizacyjnego, a jednocześnie przystępować bezpośrednio do pracy.

Ks. bp Jan Zaręba nie doczekał się jednak beatyfikacji. Odszedł do Pana wczesnym rankiem 22 listopada 1986 roku, w sobotę przed niedzielą Chrystusa Króla. Wieczorem w przeddzień, gdy wróciłem do domu później na kolację, po zakończeniu sesji Teologicznego Towarzystwa Naukowego w Seminarium, przyszedł jeszcze do mnie porozmawiać, a kilka godzin później pochylałem się już nad stygnącym ciałem biskupa moich święceń, zdanego teraz tylko na łaskę innych. Kilka dni później złożono go w krypcie bazyliki katedralnej, gdzie przy wejściu widnieje wymowny napis: *Olim antistites, nunc ossa et cineres*.

Gdy diecezję włocławską objął w grudniu 1987 roku nowy biskup, Henryk Muszyński, znów odżyła kapelania, ale w nieco innym stylu. Według umowy miała trwać tylko trzy miesiące, na czas wprowadzenia nowego biskupa w diecezję, a faktycznie przedłużyła się do półtora roku. W lipcu 1989 roku przeprowadziłem się do seminarium.

Studium Teologii

Przy Seminarium Włocławskim funkcjonował Instytut Wyższej Kultury Religijnej (IWKR) dla świeckich, który swoimi korzeniami sięgał jeszcze 1938 roku. Od sierpnia 1989 roku przypadło mi podjąć jego prowadzenie. Było wprost radością prowadzenie zajęć dla dwudziestu

kilku osobowej grupy słuchaczy, którzy mieli już pokończone inne studia, zdobyli różne zawody, a teraz sięgali do teologii dla pogłębienia swego życia wiary. Sytuacja jednak szybko zmieniła się już po roku.

W następstwie przemian ustroju politycznego, jakie zostały podjęte w Polsce po 1989 roku, w 1990 do programów szkolnych powróciło w pełnym wymiarze nauczanie religii. Brakowało jednak przygotowanych katechetów. Okazało się, że działający w tym czasie IWKR o trzyletnim cyklu zajęć był faktycznie jedynym ośrodkiem w diecezji, który zajmował się względnie systematyczną formacją teologiczną laikatu, nie dając jednak specyficznej, w szerokim wymiarze, formacji pedagogicznej i katechetycznej. Mimo to przyjęta była w diecezji włocławskiej praktyka, że jego absolwenci mieli tytuł do ubiegania się o misję kanoniczną do nauczania religii w zakresie szkoły podstawowej lub pracy w duszpasterskich punktach poradnictwa rodzinnego. Trudno przeto było się dziwić, że osoby, którym w 1990 roku powierzono nauczanie religii – choć w większości były jeszcze do tego nieprzygotowane merytorycznie – zaczęły kierować się do naszego Instytutu. Swoistą sytuację przyniósł dzień 13 października 1990 roku, kiedy w trakcie prowadzenia zajęć w ramach programu czwartego semestru IWKR-u niespodziewanie na salę wkroczyła ponad 60-osobowa grupa nowo zaangażowanych w szkołach nauczycieli religii wprost z żądaniem przyjęcia ich w nadzwyczajnym trybie na zajęcia. Przyszli bezpośrednio ze spotkania zorganizowanego dla nich przez Wydział Katechetyczny Kurii. W sumie na zajęcia w roku 1990/1991 zapisało się 120 osób, co stawiało nas wobec zupełnie nowych zadań, choćby i od strony rozwiązania problemów lokalowych.

Ale były też i niepokojące pytania o ideowość masowo przyjmowanych katechetów, a teraz naszych studentów. Tytułem przykładu niech będzie tu wolno przytoczyć przypadek, kiedy pośród osób składających papiery o przyjęcie znalazł się i funkcjonariusz UB, który utrwalił się w mojej pamięci trzynaście lat wcześniej z bardzo upokarzających rozmów w przeciągu kilku miesięcy w urzędzie paszportowym, przed otrzy-

maniem paszportu na studia zagraniczne. Po rozpoznaniu już nigdy się nie pokazał.

Po trzech pierwszych semestrach zajęć z tą właśnie wielką falą kandydatów na katechetów w dzienniku zajęć na IWKR, pod datą 25 stycznia 1992 roku, zamieściłem adnotację o następującej treści: „Ideowość, zainteresowanie sprawą Kościoła – niskie. Frekwencja na zajęciach średnio nie przekraczała 60%. W ostatnim dniu zajęć, kiedy ostatnie dwie godziny wykładowe poświęcone były na program formacji duchowej i uroczyste zakończenie I-go roku pracy, wzięło udział tyko 48 osób".

Dla mnie było oczywiste, że przygotowanie katechetów, nauczycieli wiary, stanowiło wprost palące wyzwanie. Nowa sytuacja w realiach diecezji domagała się jak najpilniejszego przekształcenia IWKR-u w instytut o charakterze w pełni formacyjnym i pełnoprawnym akademickim, dającym także możliwość uzyskania stopnia magisterskiego przez absolwentów katechetów. Trzeba powiedzieć, że sprzyjającą okolicznością ku temu było przyjście do diecezji od 1992 roku nowego biskupa, Bronisława Dembowskiego, który wtedy jeszcze pełnił funkcję dziekana Papieskiego Wydziału Teologicznego (Sekcja Św. Jana Chrzciciela) w Warszawie. Zaraz po nim tę funkcję przejął ks. prof. Ludwik Królik, który w tym czasie był moim wicepostulatorem dla męczenników z archidiecezji warszawskiej. To wszystko w sumie bardzo sprzyjało utworzeniu Studium Teologii jako zamiejscowego instytutu przy PWTW. Teraz trzeba było niezwłocznie przebudować profil zajęć, poszerzyć kadrę wykładowców i znaleźć miejsce a także fundusze na prowadzenie dzieła. Tego nie można było absolutnie odkładać na korzystniejszy czas.

Wypracowanie szczegółowego programu organizacji zajęć pełnego, sześcioletniego cyklu, aprobata Wydziału Teologicznego, a następnie zatwierdzenie ze strony Kongregacji Studiów i Seminariów oraz aprobata Ministerstwa Edukacji i Szkolnictwa Wyższego, wszystko to udało się przeprowadzić w przeciągu siedmiu miesięcy, co należałoby oceniać

w kategorii spraw bardzo nietypowych. Studium Teologii funkcjonowało już od pierwszego semestru roku akademickiego 1992/1993.

Nikt się nie łudził, że dzieło osiągnęło doskonałą postać. Ta młoda instytucja pozostawała jeszcze w fazie rozwijania się i ciągłego tworzenia, zmierzając się na bieżąco z problemami i trudnościami przeróżnej natury. Na dodatek lata 1993 i 1994 zaznaczyły się we Włocławku tym, że wobec instytucji i obiektów kościelnych nasiliły się akty wandalizmu ze strony tzw. „nieznanych sprawców", wobec których organa bezpieczeństwa miasta zupełnie nie okazywały zainteresowania, by ich wykryć. Tego również doświadczało Studium: jedynie w październiku 1993 roku trzykrotnie porozbijano nam duże szyby okienne w salach wykładowych w domu na Gdańskiej 6.

Dwa pierwsze lata funkcjonowania Studium dawały tytuł do pewnego rodzaju poczucia satysfakcji z dokonania słusznego początku, jak i pozwalały żywić uzasadnione przekonanie, że dzieło już nie załamie się i będzie rozwijać się pod kierunkiem nowej dyrekcji, co nastąpiło, kiedy jesienią 1994 roku musiałem się przenieść na trzy lata do Rzymu, do prac nad męczennikami przy Kongregacji. Tych dwóch dzieł dalej już nie dało się prowadzić na odpowiedzialny sposób jednocześnie.

Najlepszą wizytówką Studium Teologii są jego absolwenci, cenieni w szkołach jako nauczyciele i wychowawcy. Do roku 2019 nieco ponad 1000 absolwentów uzyskało stopień magistra ze specjalnością katechetyczną czy poradnictwa rodzinnego. Ci ludzie włączyli się ofiarnie w życie tak diecezji włocławskiej, jak i sąsiednich. Trud nie był daremny.

Męczennicy przywołani przez bł. Michała Kozala

Choć ta sprawa ma największy ciężar, dotykam jej tylko w dużym skrócie, ograniczając się jedynie do kilku uwag. Bł. Michał Kozal w dekrecie beatyfikacyjnym otrzymał zaszczytny tytuł „Mistrza Męczenników". Czas pokazał, że faktycznie on również przywołał do beatyfikacji duże

grono tych, którym przewodził w składaniu świadectwa. Tak rozpoczął się proces beatyfikacyjny męczenników, jaki w Polsce nie miał precedensu. Tym razem zorganizowanie prac i rozpracowanie metody studium o męczeństwie pozostawało w moich rękach. O zakresie prac mogą już coś powiedzieć same liczby. Po długich konsultacjach z diecezjami i zgromadzeniami zakonnymi w sumie przedmiotem uwagi było ponad trzysta osób, które poniosły śmierć z rąk hitlerowskiego prześladowcy. Z nich tylko 108 zostało przedstawionych na końcu do beatyfikacji. W trakcie prac procesowych przyjęto zeznania zaprzysiężone 779 świadków, 221 zeznań „biegłych" historyków i archiwistów, członków komisji historycznych. Pośród materiałów dowodowych rozpatrzono 695 dokumentów dotyczących samego męczeństwa, nie wspominając już o tysiącach innych dokumentów pobocznych dla sprawy. Bezpośrednio w pracach nad dziełem było zaangażowanych ponad 600 osób z całej Polski, jak i zagranicy. Te wszystkie prace udało się przeprowadzić w Polsce zaledwie w przeciągu dwóch lat, a ich owocem były 94 tomy usystematyzowanych materiałów w tzw. *Copia publica* jako baza do dalszego studium w Kongregacji nad męczeństwem naszych rodaków.

Tam, gdzie podejmowane są dzieła dla chwały Bożej, tam zawsze zaznacza swoją obecność ten, którego Boże słowo określa jako „zabójcę od początku" i „ojca kłamstwa" (J 8,44). W tym dziele też pojawiały się raz po raz niewytłumaczalne przeszkody, eksplozje zła, przeciwności, dziwne zaciemnienia, nieporozumienia. Nie miejsce i nie czas, żeby te sprawy ujawniać w detalach. Z radością natomiast mogę dziś powiedzieć, chociaż też bardzo oględnie, o czymś zupełnie przeciwnym: w dniu rozpoczęcia procesu na uroczystej sesji publicznej w bazylice katedralnej, 26 stycznia 1992 roku – była to 49. rocznica śmierci bł. Michała Kozala – po zakończonych ceremoniach sam błogosławiony biskup bezpośrednio potwierdził, że rozpoczyna się bardzo ważne dzieło dla chwały Bożej. A z taką pewnością i Bożym błogosławieństwem inaczej podejmuje się nawet najbardziej trudne wyzwania.

Od 2003 roku doszedł mi na prośbę księdza prymasa Józefa Glempa jeszcze jeden męczennik – Sługa Boży ks. Jerzy Popiełuszko, tym razem męczennik ateistycznego systemu komunistycznego. Doświadczenia poprzedniego procesu bardzo się teraz przydały przy pracy nad *Positio super martyrio* w nowych realiach Kongregacji.

Na co podzielić podarowany czas?

Niejednokrotnie ze strony różnych środowisk słyszałem pouczenia: „Powinieneś się zająć więcej nauką, a nie tracić czasu na inne sprawy". Czyżby? Przecież te „inne sprawy" – a wspomnę tylko o dwóch – w różnych sektorach życia Kościoła nie tylko nie blokują autentycznych poszukiwań teologicznych, ale tworzą bardzo przydatne ramy dla nich i do tego, co jest bardzo potrzebne dla budowania chrześcijańskiej cywilizacji miłości. Dlatego nigdy nie było mi żal ani sił, ani czasu, ani środków materialnych, kiedy od 1989 roku w czasie wakacji albo przerw świątecznych, bez rozgłosu, wyruszałem na wyprawy misyjne na wschód. Ich sens niech opowiedzą przynajmniej dwa fakty.

To było w sierpniu 1989 roku, 30 lat temu. Wtedy jeszcze wszechwładnie panował Związek Sowiecki, a wszelkie przejawy religijności były nie tylko surowo zakazane, ale i bardzo dotkliwie karane, zwłaszcza wobec młodszych osób. W ukryciu przed agentami wszechobecnej milicji politycznej KGB z dwoma miejscowymi osobami pojechałem jednego dnia przez knieje i pustkowia do bardzo odległej wioski w rejonie witebskim. W największej chacie czekało już wielu ludzi. Po sakramencie pokuty, sakramencie chorych i po Mszy Świętej trudno się było rozstać. Byłem zdumiony, gdy odkryłem, że jest tam cała grupa ludzi powyżej 90 lat. Jak dali radę tu przeżyć? Jedna z takich staruszek z wielkim wzruszeniem powiedziała mi łamiącym się głosem: „Ojcze, jacy my dziś szczęśliwi! Dziś Pan Bóg spełnił nasze modlitwy! Tyle lat się modliliśmy, żeby dał nam jeszcze przed śmiercią spotkać kapłana, by pojednać się z Bogiem. Teraz już możemy spokojnie umierać. Nic nam już więcej nie potrzeba…".

Kiedy po trzech tygodniach wracałem z powrotem do Polski, przyszła na pożegnanie duża gromada ludzi. Spoglądali na mnie w milczeniu, w oczach mieli łzy. Wreszcie dyrektorka kołchozu, Rosjanka, podeszła bliżej i na kolanach zaczęła prosić przejętym głosem, po rosyjsku: „Przyślijcie nam kapłanów, bo my tu żyjemy nie jak ludzie, ale jak świnie!". Dosłownie użyła takich słów. Ci bardzo udręczeni ludzie dobrze rozumieli, jak straszna następuje degradacja człowieczeństwa i kultury, kiedy usunie się z życia Dekalog, gdy nie będzie dostępu do łaski odnawiającej człowieka, gdy braknie mocy miłości strzegącej przed nienawiścią i pychą.

Tak samo nie żal mi było poświęcenia wiele czasu w latach 1990-1994, kiedy pomagałem w przeniesieniu na polski grunt dzieła prowadzonego przez włoskie zgromadzenie zakonne Sług Miłości nazywanego od założyciela „guanellianami" (św. Luigi Guanella). Gdy miałem okazję poznać bliżej charyzmat tej wspólnoty, uderzał mnie ich sposób patrzenia na dotkniętych upośledzeniem fizycznym i psychicznym, włącznie z najcięższymi stanami. Oni szli z miłością ku tym, którymi inni się brzydzili. Nazywają ich *buoni figli*, tj. 'dobre, kochane dzieci', dlatego że są kochane przez Boga oraz przeznaczone tak samo do pełni życia i piękna po zmartwychwstaniu. Chociaż przełożonym zgromadzenia brakło w pewnej chwili odwagi do otworzenia we Włocławku-Michelinie pierwszego domu zgromadzenia w Polsce, to jednak dzieło nieco później i tak ruszyło w Skawinie k. Krakowa. W latach dziewięćdziesiątych bowiem przełożeni tegoż zgromadzenia wyhamowali decyzje odnośnie do domu we Włocławku przede wszystkim pod wpływem bieżących, bardzo gorzkich doświadczeń z Nigerii, gdzie tamtejszy rząd bezlitośnie wykorzystał ich inwestycje, wielki nakład finansowy a potem upaństwowił wszystkie ośrodki duszpasterskie, szkolne i charytatywne. Dzieło trzeba było zamykać.

Epilog

Ta część wspomnień jest epilogiem tylko w sensie zakończenia tekstu a nie dzieła. Jesteśmy przecież „w drodze" aż do ostatniego dnia życia na ziemi. Spoglądając wstecz na dobre dzieła, jakich Pan pozwolił dokonać, chyba najwłaściwszym będzie otwierać wciąż na nowo Księgę Psalmów na wersecie „Nie nam, Panie, nie nam, ale imieniu Twojemu daj chwałę" (Ps 115,1).

VOX PATRUM 75 (2020) 27-30
DOI: 10.31743/vp.5841

Kalendarium życia i działalności ks. Tomasza Kaczmarka

1950, 6 stycznia	dzień urodzin w miejscowości Sobótka, pow. Koło (rodzice: Władysław i Kazimiera; rodzeństwo: bracia Stanisław i Andrzej).
1964-1968	nauka w Liceum Ogólnokształcącym w Kole, zakończona uzyskaniem matury.
1968, 14 września	początek formacji w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku.
1974, 15 czerwca	święcenia kapłańskie przyjęte z rąk ks. bp. Jana Zaręby.
1974-1976	wikariat w Choczu n. Prosną.
1976-1977	wikariat w Izbicy Kujawskiej.
1977-1983	studia w Rzymie w Instytucie Patrystycznym „Augustinianum" oraz uzupełniające w Papieskim Instytucie Archeologii; w 1981 uzyskany licencjat, a w 1983 doktorat z teologii i nauk patrystycznych (teza: *„Sacramentum Christi" nell'insegnamneto di s. Cipriano*).
1984, styczeń	kapelan biskupa ordynariusza, notariusz Kurii, wykładowca w WSD we Włocławku z zakresu Patrologii w kolejnych latach także zajęcia z jęz. łacińskiego i lektorat z jęz. włoskiego.
1984, kwiecień	początek okresowych wyjazdów z konferencjami i wykładami do klasztoru Mniszek Kamedułek w Złoczewie; początek konferencji z zakresu doktryny Kościoła dla sióstr karmelitanek i sióstr „Wspólnej pracy" od Niepokalanej Maryi; począ-

	tek prac nad beatyfikacją Sługi Bożego bp. Michała Kozala pod kierunkiem o. Michała Machejka OCD, relatora Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.
1984, listopad	formalne włączenie do grona *cooperatores externi* Kongregacji.
1986, wrzesień	ukończenie w Kongregacji zbiorowego opracowania (wraz z o. M. Machejkiem i adw. Giulio Dante) *Positio super martyrio* dla sprawy bp. Kozala.
1987, grudzień	funkcja kapelana u nowego ordynariusza diecezji, bp. Henryka Muszyńskiego; prowadzenie prac magisterskich jako promotor; w sumie ponad 100 do roku 2019 (WSD Włocławek, Studium Teologii we Włocławku, Wydział Teologiczny UMK Toruń).
1989, lipiec	zakończenie funkcji kapelana biskupa ordynariusza i przejęcie funkcji dyrektora Instytutu Wyższej Kultury Religijnej we Włocławku.
1989, sierpień	początek wyjazdów misyjnych na tereny Związku Sowieckiego.
1990, wrzesień	rozpoczęcie prac procesowych jako postulator sprawy beatyfikacji Sługi Bożego bp. Wojciecha Owczarka.
1991, czerwiec	początek prac nad przygotowaniem procesu beatyfikacyjnego męczenników Kościoła w Polsce z czasu II wojny światowej.
1991, październik	nominacja na postulatora generalnego tegoż procesu.
1992, 26 styczeń	w bazylice katedralnej we Włocławku uroczysta sesja publiczna otwierająca proces; w kolejnych miesiącach następuje zorganizowanie trybunałów rogatoryjnych w 17 diecezjach; trwa kierowanie pracami zespołów procesowych w całym kraju; utworzenie Studium Teologii we Włocławku powiązanego

współpracą naukową z Papieskim Wydziałem Teologicznym w Warszawie, Sekcji św. Jana Chrzciciela i kierowanie jego pracami do lipca 1994 roku.

1994, 26 stycznia — zakończenie na uroczystej sesji w bazylice katedralnej we Włocławku diecezjalnego etapu prac procesowych; miesiąc później materiały procesowe zostały przewiezione do Kongregacji.

1994, maj — rozpoczęcie prac przy Kongregacji w charakterze postulatora przy Kongregacji oraz współpracownika zewnętrznego.

1995-1998 — opracowanie *Positio super martyrio* dla sprawy 108 Męczenników.

1999, 13 czerwca — udział w beatyfikacji męczenników w Warszawie.

2001, wrzesień — początek prac jako wykładowcy Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu.

2001, październik — objęcie posługi diecezjalnego egzorcysty.

2003, październik — nominacja ze strony ks. prymasa kard. Józefa Glempa na postulatora przy Kongregacji dla sprawy Sługi Bożego ks. Jerzego Popiełuszki i jednocześnie rozpoczęcie prac nad przygotowaniem *Positio super martyrio*.

2004, 4 listopada — półroczna przerwa w zajęciach ze względu na stan zdrowia; rehabilitacja w instytutach kardiologicznych.

2008, 20 czerwca — złożenie *Positio* do dyskusji teologicznej Kongregacji o męczeństwie za wiarę ks. Jerzego Popiełuszki; udział w dalszych pracach nad sprawą.

2009, 19 grudnia — zwieńczenie prac procesowych nad beatyfikacją ks. Jerzego Popiełuszki w postaci zatwierdzenia przez Benedykta XVI dekretu o męczeństwie za wiarę.

2009, 17 października — nagroda drugiego stopnia rektora UMK w Toruniu „za osiągnięcia w dziedzinie naukowo-badawczej".

2010, 20 marca	na prośbę biskupa ordynariusza Wiesława Meringa wyniesiony do godności prałata Jego Świątobliwości Benedykta XVI.
2010, 18 maja	uzyskanie nagrody specjalnej „Civitas Christiana" w ramach 63. Nagrody im. Włodzimierza Pietrzaka.
2010, 6 czerwca	udział w beatyfikacji w Warszawie ks. Jerzego Popiełuszki w charakterze postulatora sprawy.
2011, 28 czerwca	uzyskanie tytułu doktora habilitowanego Nauk Teologicznych w zakresie Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego na podstawie całokształtu prac naukowych i rozprawy *Eklezjalny wymiar męczeństwa w nauczaniu św. Augustyna*; kontynuacja pracy naukowej na Wydziale Teologicznym UMK Toruń i Studium Teologii we Włocławku oraz prac duszpasterskich.
2016, 1 października	przejście na emeryturę; zajęcia zlecone z patrologii na Wydziale Teologicznym dla alumnów WSD Włocławek.
2017, październik-czerwiec	zorganizowanie i przeprowadzenie procesu kanonizacyjnego w diecezji Creteil (Paryż) o cudzie przypisywanym wstawiennictwu bł. Jerzego Popiełuszki.
2017	kontynuacja prac nad przygotowaniem *Positio super virtutibus* dla sprawy beatyfikacji Sługi Bożego bpa. Wojciecha Owczarka
2018	opracowanie materiału do dyskusji w Watykańskiej Kongregacji w procesie o cudzie z Creteil przypisywanemu bł. Jerzemu.

VOX PATRUM 75 (2020) 31-40
DOI: 10.31743/vp.5840

Wykaz publikacji ks. Tomasza Kaczmarka

Opracowania przygotowane w Watykańskiej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych (o charakterze źródeł prawa kanonizacyjnego):

Positio super martyrio Michaelis Kozal, Roma 1986, ss. 495 (współautorstwo).

Positio super martyrio Antonii Juliani Nowowiejski episcopi, Henrici Kaczorowski et Aniceti Kopliński sacerdotum, Mariae Annae Biernacka laicae et CIII Sociorum:

t. 1: *Introductio generalis*, Roma 1997, ss. 260;

t. 2: *Disquisitiones de vita, virtutibus, martyrio et fama martyrii*, Roma 1997, ss. 917;

t. 3/1: *Summaria de CVII Servis Dei* (1-60), Roma 1996, ss. 1035;

t. 3/2: *Summaria de CVII Servis Dei* (61-107), Roma 1996, ss. 1036-2238.

Positio super martyrio Servi Dei Georgii Popiełuszko in odium fidei, uti fertur, interfecti, Roma 2008, ss. 1170.

Książki

Sacramentum Christi nell'insegnamento di s. Cipriano, Roma 1983, ss. 78.

Sługa Boży Biskup Michał Kozal, Włocławek 1987, ss. 48.

Beato Michał Kozal, Arzignano 1988, ss. 40.

Męczennicy za wiarę 1939-1945, Warszawa 1996, ss. 488 (redakcja i współautorstwo).

Męczennicy za wiarę 1939-1945. Słudzy Boży z Diecezji Włocławskiej, Warszawa 1998, ss. 158.

Męczennicy za wiarę 1939-1945. *Ks. Henryk Hlebowicz*, Warszawa 1998, ss. 62.

Die Märtyrer für den Glauben 1939-1945, Olsztyn 1999, ss. 46.

Luci nelle tenebre. I 108 martiri della Chiesa in Polonia 1939-1945, Warszawa 1999, ss. 134 (współautor: F. Peloso); tł. *Lights in the darkness*, Warszawa – Marki 2000, ss. 208.

Światła w ciemności. Męczennicy 1939-1945, Włocławek 2000, ss. 150.

Sanktuarium licheńskie i Męczennicy, Warszawa 2001, ss. 198.

Bp Michał Kozal „Mistrz Męczenników", Włocławek 2001, ss. 128.

„Seges Ecclesiae". Eklezjalny wymiar męczeństwa w nauczaniu św. Augustyna, Toruń 2010, ss. 246.

Świadkowie wiary, Włocławek 2012, ss. 260.

Artykuły

Moc znaku krzyża. Uwagi z teologii III w., VoxP 6-7 (1984) s. 160-170.

La cattedrale di Włocławek, w: *Repertorio delle cattedrali gotiche*, red. E. Brivio, Milano 1986, t. 2, s. 715-722.

„Tajemnica kielicha Pańskiego" wg Listu 63 św. Cypriana, w: *Pokarm nieśmiertelności*, red. W. Myszor – E. Stanula, Katowice 1987, s. 144-156.

X Międzynarodowy Kongres Studiów Patrystycznych w Oksfordzie, VoxP 12-13 (1987) s. 514-517.

Biskup Michał Kozal – sylwetka duchowa, AK 472 (1987) s. 513-524.

Próby ratowania bpa Kozala przez Stolicę Apostolską, AK 472 (1987) s. 538-544.

Świat rzymski w ocenie św. Cypriana, w: *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 63-70.

Perykopa Dz 6, 1-6 w interpretacji patrystycznej, VoxP 17 (1989) s. 599-604.

Ryty chrzcielne jako naśladowanie tajemnic paschalnych według II katechezy mistagogicznej Cyryla Jerozolimskiego, VoxP 18 (1990) s. 82-88.

Los sprawiedliwych Starego Testamentu po śmierci według świadectw I-II w., VoxP 19 (1990) s. 589-597.

Ideały życia pustelniczego w IV w., w: *Wczesnochrześcijańska asceza*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1993, s. 59-71.

Proces kanonizacyjny męczenników, którym przewodzi bł. Michał Kozal, w: *Elementy prawne świętości kanonizowanej według ustawodawstwa Jana Pawła II*, red. H. Misztal, Lublin 1993, s. 174-182.

Refleksje nad sensem dziejów świata w nauczaniu św. Augustyna, w: *W służbie Kościołowi i nauce. Księga pamiątkowa ku czci Ks. Prof. Stanisława Olejnika w 80. rocznicę urodzin*, red. J. Bagrowicz, Włocławek 1994, s. 90-95.

Proces zabójców duszpasterzy z Osięcin 6-11.VI.1940: sprawcy i motywacje, „Saeculum Christianum" 2 (1995) s. 181-192.

Sługa Boży Biskup Wojciech Owczarek – przesłanie o świętości, „Kronika Diecezji Włocławskiej" 80 (1997) s. 400-410.

Św. Józef w nauczaniu Ojców Kościoła. Idee przewodnie, SWł 1 (1998) s. 61-70.

Organizacja dzieł charytatywnych Kościoła w Kartaginie pod kierunkiem św. Cypriana, SWł 2 (1999) s. 125-131.

Z czym Kościół w Polsce wchodzi w Trzecie Tysiąclecie? Przesłanie męczenników z okresu II wojny światowej, w: *„Te Deum laudamus". Program duszpasterski na Wielki Jubileusz Roku 2000*, red. E. Szczotok – R. Kempny – A. Liskowacka, Katowice 1999, s. 293-310.

„Descendit ad inferos": prawda zbawcza przekazywana w szacie języka starożytnego, SWł 3 (2000) s. 111-122.

Taktyka szatana wobec Kościoła wg św. Cypriana, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, red. H. Pietras, Kraków 2000, s. 39-54.

Nazizm hitlerowski jako „prześladowca wiary", AK 548 (2000) s. 29-43.

Obraz świadectw 108 błogosławionych męczenników, AK 548 (2000) s. 44-58.

Bibliografia 108 błogosławionych męczenników, AK 549 (2000) s. 258-277.

Nowowiejski Antonio Giuliano, vescovo; Kaczorowski Enrico e Koplinski Adalberto (Aniceto), sacerdoti; Bernacka Marianna, laica e 104 compagni martiri, beati, w: *Biblioteca Sanctorum. Seconda appendice*, red. F. Caraffa, Roma 2000, s. 1010-1026.

Tematyka cierpienia w nauczaniu Ojców Kościoła, AK 555 (2001) s. 227-247.

Tajemnica wcielenia w nauczaniu Leona Wielkiego, VoxP 38-39 (2001) s. 323-331.

Chrystus i męczennik według świadectw patrystycznych z trzech pierwszych wieków, SWł 4 (2001) s. 144-153.

Przesłanie Błogosławionych Męczenników z okresu II wojny, w: *Świadectwo wiary aż po męczeństwo w Zakonach Franciszkańskich*, Kraków 2001, s. 77-94.

Symbolika chrzcielna w nauczaniu Kościoła starożytnego, SWł 5 (2002) s. 137-149.

Nowi męczennicy, w: *W Panu złożyłem nadzieję. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Czesława Lewandowskiego w 80. rocznicę urodzin*, red. R. Andrzejewski, Włocławek 2002, s. 129-147.

Zło o charakterze osobowym – Szatan w refleksji teologicznej i doświadczeniu Kościoła, SWł 6 (2003) s. 241-254.

Fenomen życia pustelniczego w Kościele starożytnym, w: *Edukacja - Kultura - Teologia. Studia ofiarowane Ks. Prof. Jerzemu Bagrowiczowi*, red. K. Konecki – I. Werbiński, Toruń 2003, s. 786-804.

„Ecclesia sponsa Christi" w nauczaniu św. Cypriana, w: *Prawda i miłość. Księga pamiątkowa ku czci Bp. Bronisława Dembowskiego na złoty jubileusz kapłaństwa*, red. R. Andrzejewski, Włocławek 2003, s. 426-434.

Organizacja i działalność Studium Teologii we Włocławku w latach 1992-1994, w: *Studium Teologii we Włocławku 1992-2002*, red. T. Lewandowski – M. Łaszczyk – K. Skoczylas, Włocławek 2003, s. 101-114.

Sługa Boży biskup Wojciech Owczarek: przesłanie duchowe, SWł 7 (2004) s. 385-396.

Pytania chrześcijan drugiego stulecia o człowieka, TiCz 3 (2004) s. 19-37.

Jan Paweł II wobec świadectwa ks. Jerzego Popiełuszki, AK 574 (2004) s. 494-507.

Świadkowie wiary dwudziestego stulecia przywołani przez Jana Pawła II, w: *Jan Paweł II apostoł prawdy. Księga pamiątkowa ku czci i pamięci Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Kędzierski, Włocławek 2005, s. 157-169.

Duch egzegezy patrystycznej, TiCz 5 (2005) s. 79-98.

Symbol Apostolski jako formuła wiary Kościoła, w: *Ekumenizm Teologia Kultura. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Hancowi z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. K. Konecki – Z. Pawlak – K. Rulka, Włocławek 2006, s. 359-373.

Wyznania wiary starożytnego Kościoła, SWł 9 (2006) s. 93-107.

Świadkowie wiary i dzieło budowy cywilizacji chrześcijańskiej. 108 Bł. Męczenników z czasu II wojny światowej, w: *Władysław Goral – Błogosławiony biskup i męczennik (1898-1945)*, red. C. Taracha, Lublin 2006, s. 213-232.

Przesłanie soteriologiczne w Kościele okresu poapostolskiego, TiCz 7-8 (2006) s. 107-122.

Sługa Boży ks. Jerzy Popiełuszko, „Miesięcznik Pasterski Płocki" 10 (2006) s. 455-459.

Godność człowieka w Chrystusie i droga jej dopełnienia według świętego Ireneusza, „Teologia Patrystyczna" 3 (2006) s. 129-142.

Dulny Tadeusz, w: *Włocławski Słownik Biograficzny*, t. 4, red. S. Kunikowski, Włocławek 2006, s. 27-29.

Kostkowski Bronisław, w: *Włocławski Słownik Biograficzny*, t. 4, red. S. Kunikowski, Włocławek 2006, s. 63-64.

Na służbie miłości Kościoła. Uwagi o posłudze pasterskiej św. Augustyna, w: *Śladami świętych. Księga pamiątkowa ku czci Gabriela Jana Bartoszewskiego OFM Cap*, red. A. Derdziuk, Lublin 2007, s. 321-332.

Świętość kanonizowana, AK 591 (2007) s. 227-240.

Wkład ks. Stanisława Librowskiego w proces beatyfikacyjny bpa Michała Kozala, SWł 10 (2007) s. 85-95.

Św. Augustyn - „Sermo de disciplina christiana", VoxP 52 (2008) s. 373-383.

Jan Paweł II i promocja męczeństwa chrześcijańskiego, w: *Jan Paweł II orędownik prawdy i nadziei*, red. M. Włosiński, Włocławek 2008, s. 93-102.

„Caritas" jako kryterium przynależności do Kościoła. Aspekty eklezjologii św. Augustyna, SWł 11 (2008) s. 132-142.

Błogosławiony Michał Kozal, biskup męczennik, „Miesięcznik" 92/6 (2009) s. 687-719.

Ksiądz Jerzy Popiełuszko – świadek prawdy, „Pietas et Studium" 2 (2009) s. 457-468.

Ksiądz Jerzy Popiełuszko – duchowa wielkość, SWł 12 (2009) s. 81-91.

Owocowanie świętości kapłańskiej wczoraj i dziś, „Miesięcznik" 92/12 (2009) s. 1276-1292.

Świadectwo kapłana męczennika, „Miesięcznik" 93/10 (2010) s. 963-981.

Obyczajowość małżeńska w Kościele afrykańskim w czasach św. Augustyna, SWł 13 (2011) s. 61-70.

Problematyka Antychrysta, „Miesięcznik" 94/2 (2011) s. 205-230.

Św. Augustyn – czas odejścia, w: *„Veritas cum caritate – intellegentia cum amore”*, *Księga jubileuszowa bp A. Suskiego*, red. Cz. Rychlicki – I. Werbiński, Toruń 2011, s. 213-223.

„Mysterium lunae” w eklezjologii starożytnego Kościoła, TiCz 17 (2011) s. 43-59.

108 polskich męczenników II wojny światowej, „Świętość Kanonizowana” 8 (2012) s. 85-106.

Proces beatyfikacyjny bł. Ks. Jerzego Popiełuszki, męczennika reżimu komunistycznego schyłku PRL, „Świętość Kanonizowana” 8 (2012) s. 155-178.

Diakonia męczenników w ujęciu św. Augustyna, w: *Świadectwo w służbie ewangelizacji*, Lublin 2012, s. 55-80.

Kult męczenników oraz cuda za ich wstawiennictwem według św. Augustyna, SWł 14 (2012) s. 77-87.

Augustyn do braci „ex parte Donati”, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski *et al.*, Lublin 2012, s. 133-144.

„Semen sanguinis martyrum, seges Ecclesiae” – il mistero della crescita della Chiesa secondo sant'Agostino, TiCz 19 (2012) s. 101-114.

Augustyn ekumenista, SWł 15 (2013) s. 23-36.

Katechizm biblijny Kościoła kartagińskiego, „Polonia Sacra” 33 (2013) s. 17-42.

Il termine «sacramentum» nell'accezione cristiana. La testimonianza di s. Cipriano, TiCz 21 (2013) s. 69-83.

Dylemat chrześcijanina żołnierza w świetle „De corona” Tertuliana, SWł 16 (2014) s. 147-156.

Racjonalny charakter wiary według św. Augustyna, VoxP 61 (2014) s. 427-440.

Św. Augustyn: zmaganie się nad słowem o tajemnicy Trójcy Świętej, AK 636 (2015) s. 345-355.

Odnalezienie relikwii św. Szczepana „otworzeniem bramy łaskawości Boga”, SWł 17 (2015) s. 133-144.

Systemy totalitarne dwudziestego stulecia jako prześladowca Kościoła, SWł 19 (2017) s. 439-454.

Bł. Michał Kozal, Biskup Męczennik. Owocowanie świętości, w: *Ubi episcopus ibi ecclesia. Jubileusz posługi Ks. Biskupa Wiesława Alojzego Meringa w Diecezji Włocławskiej*, red. A. Tomalak, Włocławek 2019, s. 91-104.

Męczennicy z Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, w: *450 lat „Almae Matris Vladislaviensis". Księga jubileuszowa*, red. J. Szymański, Włocławek 2019, s. 15-48.

Język łaciński w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Uwagi wykładowcy, w: *450 lat „Almae Matris Vladislaviensis". Księga jubileuszowa*, red. J. Szymański, Włocławek 2019, s. 201-204.

Recenzje

J. Daniélou, *Święci «poganie» Starego Testamentu. Pisma wybrane* (tł. Sz. Fedorowicz), Kraków 2013, ss. 100 – recenzja: TCzł 27 (2014) 249-252.

„*Apokryfy Nowego Testamentu* (red. M. Starowieyski): t. 1 (część 1-2) *Ewangelie apokryficzne*, Kraków 2003; t. 2 *Listy i Apokalipsy chrześcijańskie*, Kraków 2002; t. 3 (część 1-2) *Apostołowie*, Kraków 2007; t. 4 *Apokryfy syryjskie*, Kraków 2011" – recenzja: AK 629 (2014) s. 192-196.

Prace translatorskie
na język włoski

W. Frątczak, *Biskup Michał Kozal: życie, męczeństwo, kult* (*Vescovo Michele Kozal: vita, martirio, fama di santità*), Roma 1985, ss. 130.

La dimensione ecumenica dei sacramenti dell'iniziazione cristiana alla luce dei dialoghi dottrinali – Riassunto, w: *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji. Studium ekumeniczne*, red. W. Hanc, Włocławek 2003, s. 889-898; 959-967.

z języka włoskiego

Documenti di Santa Sede riguardo alla beatificazione di Michał Kozal vescovo e martire, AK 473 (1987) s. 53-62; 67-70.

E. Pierini, *Mille anni del pensiero cristiano*, t. 1, Roma 1988, s. 186-253.

Inne publikacje

Ku beatyfikacji Męczenników. Biuletyn Postulacji sprawy beatyfikacji 108 Męczenników Kościoła w Polsce z okresu II wojny, t. 1-7, Włocławek 1998-1999.

Redakcja serii wydawniczej *Męczennicy 1939-1945*, Włocławek 2000-2001 (wydane 72 zeszyty), autorstwo 15 zeszytów w tejże serii:

z. 22 – Ks. Piotr Dańkowski;

z. 33 – Bp Leon Wetmański;

z. 45 – Ks. Roman Sitko;

z. 48 – Ks. Michał Oziębłowski;

z. 50 – Ks. Michał Woźniak;

z. 51 – Al. Tadeusz Dulny;

z. 52 – Ks. Edward Grzymała;

z. 53 – Ks. Henryk Hlebowicz;

z. 54 – Ks. Dominik Jędrzejewski;

z. 55 – Ks. Henryk Kaczorowski;

z. 56 – Al. Bronisław Kostkowski;

z. 57 – Ks. Józef Kurzawa;

z. 58 – Ks. Wincenty Matuszewski;

z. 59 – Ks. Leon Nowakowski;

z. 60 – Ks. Józef Straszewski.

Biskup Wojciech Owczarek – „Muszę zostać świętym”, Włocławek 2004, ss. 46.

Zagrożenia wiary ze strony ezoteryzmu/okultyzmu, Włocławek 2006, ss. 16 (wydanie ponawiane czterokrotnie, łączny nakład 55 tys. egzemplarzy).

T. Kaczmarek – H. Pietras, *Starożytny Kościół. Tablica chronologiczna. Słownik osób i dzieł*, Kraków 2006.

Redakcja i współautorstwo Biuletynu Postulacji sprawy beatyfikacji ks. Jerzego Popiełuszki: *Sługa Boży Ks. Jerzy Popiełuszko 1947-1984*, t. 1-6, Warszawa 2009-2010.

Z recenzji związanych z uzyskaniem w 2008 roku nagrody drugiego stopnia rektora UMK w Toruniu

Rev. Prof. José Luis Gutiérrez, profesor prawa kanonicznego na Uniwersytecie „Santa Croce" w Rzymie, relator Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych:

Główna wartość dzieła leży w tym, że ukazuje ono zastosowanie najwłaściwszej metody naukowej, łączonej harmonijnie z rygorystycznym przestrzeganiem linearności i przejrzystości przedstawianych problemów, co pozwala na bezstronne podprowadzenie lektora do konkluzji, jakie ma sam wyprowadzić. Oceniam przeto omawianą *Positio* jako ważny wkład, ubogacenie dorobku literatury z zakresu problematyki spraw kanonizacyjnych, która może być oparciem do redagowania innych *Positiones*, jak i do rozpraw z dziedziny Prawa kanonizacyjnego.

Ks. prof. dr hab. Henryk Misztal, KUL:

Bardzo bogaty dorobek naukowy o charakterze międzynarodowym, a w szczególności przedstawiana *Positio*, dają podstawę do uzasadnionego twierdzenia, iż ks. dr Tomasz Kaczmarek wniósł nieprzeciętny wkład naukowy ze strony polskiej teologii i kanonistyki do ogólnoświatowej literatury przedmiotu. Sam fakt, że omawiana praca została uznana jako oficjalny dokument Kongregacji, promuje nie tylko osobę autora, ale także naukę polską zagranicą. […] Positio opracowana w języku włoskim nie przejdzie niezauważona w literaturze światowej i będzie stanowić doskonałe źródło na temat stosunków państwo – Kościół w okresie totalitaryzmu komunistycznego nie tylko dla historyków, ale także znawców prawa wyznaniowego. Taką zresztą funkcję już spełniło czterotomowe opracowanie tegoż samego autora, przygotowane wcześniej w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w latach 1994-1998 (dotyczące 108 Męczenników za wiarę z Kościoła w Polsce z czasu II wojny), poświęcone problematyce konfrontacji narodowego socjalizmu III Rzeszy z kulturą chrześcijańską w Polsce.

Artykuły

VOX PATRUM 75 (2020) 43-66
DOI: 10.31743/vp.4953

Sławomir Bralewski[1]

Empress Eudoxia through the Prism of Fifth Century Ecclesiastical Histories[2]

The eastern Roman Empire had experienced in the beginning of the fifth century AD, a conflict between the episcopal and the imperial authorities over non-doctrinal issues. The quarrel between John Chrysostom, bishop of Constantinople, and the imperial court appears to be all but a struggle for the *auctoritas principis*, or in other words, a struggle for spiritual, religious and indeed, moral primacy in the relations between the Roman state and the Church. The deteriorating relations between John Chrysostom and the imperial court resulted in the deposition and exile of the Constantinopolitan bishop. A question which still begs to be asked is: What exactly did John Chrysostom's downfall owe to the alleged involvement of the wife of the Eastern Roman emperor Arcadius (377-408), the empress, Aelia Eudoxia (d. 404)?[3]

---

[1] Dr hab. Sławomir Bralewski, associate professor, Faculty of Philosophy and History, Institute of History, Department of Byzantine History, University of Lodz; e-mail: slawomir.bralewski@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0002-4708-0103.

[2] The author would like to thank Cyril Chilson (Blackfriars Hall, Oxford) for proofreading the typescript of this paper.

[3] Neither Socrates and Sozomen nor Theodoret offer any information about Eudoxia's progeny, whereas Philostorgius does refer to it (*Historia Ecclesiastica* XI 6), indicating that she was the daughter of Bauto, a Roman General of Frankish origin who distinguished himself in the West under emperor Valentinian II. See: *The Prosopography of the Later Roman Empire,* v. 1, ed. A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, Cambridge 1971, p. 159-160 (further on: PLRE).

As the ecclesiastical historians Philostorgius of Borissus (368-ca. 430) Theodoret of Cyrrhus (393-466), Socrates of Constantinople (d. after 439) and Sozomen of Bethelia (ca. 370-ca. 450) are among our main sources of the period concerned, it would not go amiss to look at Eudoxia's portrayal by those ecclesiastical historians and see what image of the empress concerned emerges from their respective accounts of the feud in question[4].

Especially Socrates and Sozomen devote considerable space in their Ecclesiastical histories to the aforementioned conflict between John Chrysostom and the imperial court. Despite the substantial dependence of Sozomen's account on the work of his predecessor Socrates, both historians seem to have presented Chrysostom's confrontation with the imperial court quite differently. Socrates's picture of John's episcopate seems to be rather critical, whereas Sozomen's portrayal of the very same episcopate appears to be more sympathetic towards the controversial Constantinopolitan bishop[5]. The present article also seeks to explore the

---

[4] Hartmut Leppin has observed that there are many significant resemblances between the ecclesiastical histories of Socrates, Sozomen and Theodoret, being commonly classified as ''Synoptic Church Historians" in modern historiography. However, more recent studies have, highlighted the differences between them. Leppin inserts the term „synoptic" between inverted commas. See: H. Leppin, *Von Constantin dem Grossen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen 1996. See also: H. Leppin, *The Church Historians (I): Socrates, Sozomenus, and Theodoretus*, in: *Greek and Roman historiography in late antiquity: fourth to sixth century A.D.*, ed. G. Marasco, Leiden, 2003, p. 219-220. For the differences between the ecclesiastical , see, e.g., T. Urbainczyk, *Observations on the Differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen*, "Historia" 46 (1997) p. 355-373; P. Van Nuffelen, *Un heritage de paix et de piété.* Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène, Leuven – Paris – Dudley 2004.

[5] John Chrysostom was depicted by Socrates and Sozomen in two different ways. The former displays an ambivalent attitude towards the Constantinopolitan bishop, not devoid of notable criticism, whereas the latter ecclesiastical historian appears to be more sympathetic towards John Chrysostom. On this issue, see: Van Nuffelen, *Un heritage de paix et de piété*, passim; S. Bralewski, *Rozbieżności w ocenie Jana Chryzostoma w relacjach Sokratesa i Hermiasza Sozomena*, in: *Cesarstwo Bizantyńskie. Dzieje, religia, kultura. Studia ofiarowane Profesorowi Waldemarowi Ceranowi przez uczniów na 70-lecie Jego urodzin*, ed. P. Krupczyński – M.J. Leszka, Łask – Łódź 2006, p. 9-24. According to

place which Eudoxia occupies in those ecclesiastical historians' accounts of the developments which led to Chrysostom's demise and consequently, it attempts to address the question of their respective personal sympathies and antipathies towards Eudoxia in the context of the dispute under discussion.

The work of Philostorgius is the earliest of the above-mentioned *Historiae Ecclesiasticae*. However, Philostorgius's work has come down to us in a late epitomized version[6]. The extracts from the original text do not include an account of the conflict between Chrysostom and Eudoxia. Thus, it would be impossible to determine with certainty whether the author had dealt with the Chrysostom affair at all, or whether the portion of text which may have described this crisis in the first place, was actually lost. Be it as it may, in the surviving bits of Philostorgius's *Ecclesiastical History*, we do find an episode referring to the conflict between empress Eudoxia and the eunuch Eutropius, a *praepositus sacri cubiculi* (and later, a *consul*) who exercised at the time a great influence at the imperial court[7]. The image of the empress outlined in it is extremely interesting, although, curiously, her name did not appear in it. At first the ecclesiastical historian informs his readers about the marriage of Arcadius with

M. Wallraf, despite Sozomen's additional material on John Chrysostom's case, Sozomen had based most of his account on the work of his predecessor Socrates. See: M. Wallraf, *Le conflit de Jean Chrysostome avec la cour chez les historiens ecclésiastique grecs*, in: *L'Historiographie de l'Église des premiers siècles*, ed. B. Pouderon – Y.-M. Duval, Paris 2001, p. 363. Van Nuffelen (*Un heritage*, p. 441-443, 494-497) highlights the dependence of Sozomen on Pseudo-Martyrius's *Funerary Speech for John Chrysostom* in this matter. See also: *Oratio Funebris in Laudem Sancti Iohannis Chrysostomi: Epitaffio attributo a Martirio di Antiochia*, ed. M. Wallraff, trans. C. Ricci, BHG 871, Spoleto 2007, p. 17-20.

[6] The surviving epitome of Philostorgius's ecclesiastical history is attributed to Photius, Patriarch of Constantinople from 858 to 867 and from 877 to 886. See *Philostorgios Kirchengeschichte*, v. 1, ed. B. Bleckmann – M. Stein, Paderborn 2015, p. 4-24. For a view which calls into question Photius's authorship of Philostorgius's epitome, see: E.I. Argov, *Giving the Heretic a Voice: Philostorgius of Borissus and Greek ecclesiastical historiography*, "Athenaeum" 89 (2001) p. 497-524.

[7] Philostorgius, *Historia ecclesiastica* XI 6. See: K.G. Holum, *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles 1982, p. 52.

Eudoxia, pointing out that her father Bauto was a barbarian[8]. According to Philostorgius, she did not share her husband's innate idleness or torpor[9], yet, she was insolent which the ecclesiastical historian ascribes to her barbarian origins[10]. Philostorgius does not conceal his low esteem of Eudoxia, calling her a little woman or a lass[11]. Philostorgius also reports that Eudoxia, being already the mother of two of the emperor's children, was insulted by Eutropius, who even threatened her with immediate expulsion from the imperial palace[12]. The empress, recoursing to feminine skills, sought out her husband, crying loudly whilst carrying her two children in her arms. Appearing thus before Arcadius, Eudoxia complained to her imperial spouse about Eutropius's impertinence. Arcadius was at once filled with compassion for her which at the same time fueled his anger towards the influential Eutropius. The furious emperor went on to strip Eutropius of all his honours, confiscated his property and exiled him to Cyprus. Eutropius was later on executed by beheading. Philostorgius clearly suggests that although initially Eudoxia's position at the imperial court was quite shaky because of her barbarian progeny, nonetheless this empress astutely took advantage of her 'feminine skills' not only in order to protect her children and herself, but also in order to do away with a powerful adversary. As noted above, we will never know whether Philostorgius had patterned an account of Eudoxia's later feud with John

---

[8] Bauto was, as mentioned above, of Frankish origin. He served as *magister militum* under Gratian and became a Consul under Theodosius I in 385 (together with Arcadius, Theodosius's son and heir). See: *PLRE* 1 s.v. *Flavius Bauto*, p. 159.

[9] Philostorgius, *Historia ecclesiastica* XI 6: νώθεια.

[10] Philostorgius, *Historia ecclesiastica* XI 6: ἐνῆν αὐτῇ τοῦ βαρβαρικοῦ θράσους.

[11] Philostorgius, *Historia ecclesiastica* XI 6: γύναιον. See: K.G. Holum, *Theodosian Empresse*, p. 52; W. Mayer, *Doing Violence to the Image of an Empress: The Destruction of Eudoxia's Reputation*, in: *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practice*, ed. H.A. Drake, Aldershot 2006, p. 205-213.

[12] According to Gabrielle Marasco (*The Church Historians (II): Philostorgius and Gelasius of Cyzicus*, in: *Greek and Roman historiography in late antiquity: fourth to sixth century A.D.*, ed. G. Marasco, Leiden 2003, p. 278), Philostorgius attitude towards Eutropius was that of sheer hatred.

Chrysostom on this unflattering characterisation of her personality, but it remains nonetheless a reasonable possibility which may be taken into consideration all the same.

Theodoret of Cyrrhus describes the Empress Eudoxia in a rather concise manner. In fact, his portrayal of her is limited to few references to the dealings of Eudoxia with John Chrysostom, in which her name is not even mentioned. The bishop of Cyrrhus chose to pay more attention to the person of her husband, emperor Arcadius, emphasizing, for example, his zeal in matters of faith, manifested in the election of John Chrysostom to the episcopal see of Constantinople. Chrysostom is described by Theodoret as a great luminary of the world[13]. In claiming John's greatness, the bishop of Cyrrhus pointed out that this bishop of Constantinople courageously stood up to wrong-doers and did not refrain of rebuking them. Theodoret also mentions Chrysostom's advice[14] to the emperor and the empress and his demand that priest live according to the law[15]. It is interesting that Eudoxia appears for the first time in Theodoret's *Historia Ecclesiastica* in this passage albeit not on her own. It is true that there is no explicit suggestion in the text under discussion regarding any injustice on the part of the imperial couple, but Theodoret's choice to refer to Chrysostom as someone who offered advice to the emperor after a mention of John's intrepid rebuke of people who apparently were of no little importance may be very telling. At any rate, it should be borne in mind that, according to Theodoret, not only the ruler but also his wife was advised by John. This apparently testifies to Theodoret's assessment of Eudoxia's position in the imperial court as a significant one. Theodoret's *Historia Ecclesiastica* provides also a brief description of the injustices suffered by John[16]. At the very beginning of his account of John's plight, Theodoret remains discrete about the names of those who

[13] Theodoretus, *Historia ecclesiastica* V 28.
[14] Theodoretus, *Historia ecclesiastica* V 29: παρήνει τὰ πρόσφορα.
[15] Theodoretus, *Historia ecclesiastica* V 29.
[16] Theodoretus, *Historia ecclesiastica* V 35.

had harmed John, expressing fear of tarnishing their good reputation. Theodoret remains likewise silent about the reasons for his choice to protect the individuals concerned. Nonetheless, the historian goes on to lay the responsibility for Chrysostom's sufferings at the clergy's doorstep, since, as Theodoret indicates, the emperor had trusted their judgement in Chrysostom's case and endorsed the outcome. Yet, when an earthquake struck Constantinople shortly afterwards, it was a terrified Eudoxia who sent a deputation to the banished bishop, calling on him to return from his exile and turn the tide. It seems fair to assume that even if the absence of the empress's name from Theodoret's account of John's downfall could be possibly interpreted as Eudoxia's irrelevance to the bishop's case, then Theodoret's claim that she was able to get her husband Arcadius to recall John in order to save the capital from God's wrath, appears to prove the strong influence she had exercised at the imperial court. Thus, Theodoret indirectly points to Eudoxia as one if not the only culprit. In this roundabout way, In fact, Theodoret hints that the empress could save John later on but chose not to do so. This may be inferred from Theodoret's later reference to Arcadius who let himself to be persuaded that the verdict in John's case was rightly handed down. Arcadius thus sentenced the bishop for another exile[17]. It should be borne in mind that although Theodoret did not blame the imperial couple directly for Chrysostom's exile, he did make another oblique reference to their involvement in that tragic case. In his account of the return of Chrysostom's relics to Constantinople by their son Theodosius II, he pointed out that then emperor had asked God that his parents be forgiven for the injustice they had unknowingly committed against the deceased Constantinopolitan bishop[18]. It follows that, the historian thus admitted eventually that the imperial couple were to blame albeit unconsciously for John Chrysostom's fatal exile.

---

[17] Theodoretus, *Historia ecclesiastica* V 35.

[18] Theodoretus, *Historia ecclesiastica* V 39. On John's rehabilitation see: E.M. Synek, *Frauen als Akteurinnen von Kirchengeschichte. Eine Case-Study zu Sturz und Rehabilitation des Johannes Chrysostomus*, "Ostkirchliche Studien" 64 (2015) p. 167-169.

Much more information about Eudoxia is included in the Ecclesiastical Histories by Socrates from Constantinople and Sozomen from Bethelia. According to the former, Eudoxia was involved in the life of Church. Socrates notes that the empress financed events which were organised by John Chrysostom, the bishop of Constantinople, such as nocturnal processions, during which silver crosses lit with wax candles on their arms were carried to the sounds of hymns, praising the Son's consubstantiality with the Father, as part of the campaign against the Arians whose excellent hymns-singing proved to attract many people and thus was regarded by Chrysostom as posing a threat on Nicene Orthodoxy[19]. Sozomen indicates that Briso, one of the empress's eunuchs, was appointed as a special official, whose remit was the collection of financial resources for the organisation of the mentioned processions and the preparation of hymns to grace them[20].

In the accounts of both Socrates' and Sozomen, the empress Eudoxia had a keen interest in the affairs of the clergy[21]. According to Socrates, Severian,

---

[19] Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 8, 5-6. John Chrysostom had also arranged nocturnal masses (see Palladius, *Dialogus de vita s. Iohannis Chrysostomi* V 146-150). These should not be confused with the nocturnal anti-Arian processions accompanied by sung hymns (also arranged by Chrysostom as part of his campaign against the Arians in Constantinople). See J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, transl. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, p. 150-151; W. Schubert, *Musik in der christlichen Spätantike im Spiegel der Ekklesiastike historia des Sokrates von Konstantinopel*, in: *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel. Studien zu Politik, Religion und Kultur im späten 4. und frühen 5. Jh. n. Chr. zu Ehren von Christoph Schäublin*, ed. B. Bäbler – H.-G. Nesselrath, München – Leipzig 2001, p. 140-158; N. Andrade, *The Processions of John Chrysostom and the Contested Spaces of Constantinople*, JECS 18 (2010) p. 178-180.

[20] Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 8, 4. For J.H.W.G. Liebeschuetz (*Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1992, p. 167) „in all his efforts Chrysostom had the enthusiastic support of the empress Eudoxia". C. Tiersch (*Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Tübingen 2002, p. 208) thought similarly, when she wrote about „äuberst plastisch das engagierte Zusammenwirken von Kaiserin und Bischof". See also: E.M. Synek, *Frauen als Akteurinnen von Kirchengeschichte*, p. 160.

[21] According to W. Mayer (*Doing Violence*, p. 205-213) the empress was excessively involved in the life of the Church and, consequently, fell victim to a negative campaign, which can be seen in sources.

the bishop of Gabala[22], had drawn much public attention as a preacher during his sojourn in Constantinople. His growing reputation had reached the authorities including the emperor and his wife. According to Socrates, Eudoxia was angered by John Chrysostom decision to banish Severian from the capital after his quarrel with Serapion, Chrysostom's *confidant* and chief administrator of the episcopal household[23]. Sozomen, for his part, writes more explicitly about close relations between the bishop of Gabala, the emperor and his wife, yet Sozomen remains silent in relation to Eudoxia's indignation following Chrysostom's heavy-handed treatment of Severian and the ensuing expulsion of the bishop of Gabala from Constantinople[24].

However, both ecclesiastical historians report that, at the empress' command, Severian was not only recalled from Chalcedon in Bithynia, but Eudoxia herself had tried, as it were, to persuade John to reconcile with him, which she did in a spectacular way by putting her little son Theodosius in his lap in the church of the Apostles, as she was exhorting the bishop of Constantinople. Despite all the difficulties, she had her way and finally did manage to bring to an end the conflict between the two bishops[25].

An interesting characterisation of the empress' conduct was included in Sozomen's *Ecclesiastical History*. Sozomen relates how on one occasion, the monks known as the Tall Brothers approached the empress on one of Constantinople's streets and submitted to her a complaint about a plot against them, masterminded allegedly by Theophilus, the bishop of Alexandria[26].

---

[22] About him see: M. Aubineau, *Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala in "Centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas". Exploitation par Sévère d'Antioche (519) et le synode de latran (649)*, Cahiers d'Orientalisme 5, Genève 1983, p. 11-24.

[23] Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 11, 20.

[24] Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 10, 2.

[25] Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 11, 20; Sozomen, *Historia ecclesiastica* VIII 10, 6. About the conflict between John Chrysostom and Severian and Eudoxia's involvement in it, see: K.G. Holum, *Theodosian Empress*, p. 70-71.

[26] According to Socrates (*Historia ecclesiastica* VI 16, 3) Theophilus was also blamed for instigating the intrigue, to which the historian refers as a 'despicable job' and

The empress, having been informed about their predicament, stopped in order to show them respect. She looked out of her carriage, bowed her head and asked for their blessing and prayers for the emperor, herself, her children and the empire, promising that she will urge a council to be convened to deal with their case[27]. All in all, Sozomen does picture Eudoxia as a pious and humble empress, who was reverent towards monks and cared not only for her family but also for the state.

In Sozomen's account, the empress had opposed unfounded accusations of heresy, brought up against the Tall Brothers. She did not surrender to the exhortations of Epiphanius, the bishop of Salamis in Cyprus[28], whom she asked to pray for her ill son. The bishop assured her that her son would stay alive if the empress were to disown the Tall Brothers, who, in his opinion, were mere heretics. In response, Eudoxia entrusted herself to God, ready to accept the death of her child if that were to be God's will[29]. The empress also sparked up a confrontation between the Tall Brothers and Epiphanius, in which they were to prove, on the one hand, their orthodoxy and, on the other, nonchalance and aloofness while their piety and the righteousness of their beliefs was being judgementally scrutinised by Epiphanius[30].

According to Socrates, certain unnamed people from among John's and the empress' closest circle were said to have led to a conflict between her and

which led to the first exile of John Chrysostom. Palladius (*Dialogus* III 152-155) cites a letter from the Western emperor Honorius to his brother the Eastern emperor Arcadius, whereby Honorius puts the blame on Theophilus. J.H.W.G. Liebeschuetz (*The Fall of John Chrysostom*, „Notingham Medieval Studies" 29 (1985) p. 2) rightly concludes that in the case of Palladius, Theophilus was *the villain of his history*. M. Wallraff (*Le conflit de Jean Chrysostome*, p. 365) points out that Theophilus was portrayed by Church historians from the Constantinopolitan circles in a very negative light.

[27] Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 13, 4-5.

[28] On Epiphanius's contacts with Eudoxia against the background of his quarrel with the Tall Brothers See: A.S. Jacobs, *Epiphanius of Cyprus: A Cultural Biography of Late Antiquity*, Oakland 2016, p. 232-234.

[29] Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 15, 1-2.

[30] Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 15, 3-4.

the bishop of Constantinople[31]. And thus, from *some people*[32] John learnt that empress Eudoxia had turned bishop Epiphanius against him and, when the bishop, as Socrates puts it, quick-tempered by nature, delivered a sermon reproving women, it was largely interpreted as an attack on no other than the

[31] In the opinion of Ps. Martyrius (*Oratio funebris in laudem sancti Iohannis Chrysostomi* 35) the Devil's machinations set John at variance with the court. Out of all the authors close in terms of time to the events in question, only – Ps. Martirius treats Eudoxia as John's chief tormentor, while Palladius (*Dialogus* VIII 244-255; IX 10-16) clearly suggest that this role was played by John's enemies, members of clergy, especially Theophilus, the bishop of Alexandria. In general, much later sources made the conflict with Eudoxia the main reason for John's fall; see: F. van Ommeslaeghe, *Jean Chrysostome en conflict avec l'imperatrice Eudoxie. Le dossier et les origines d'une legende*, AnBol 97 (1979) p. 134-139. J.H.W.G. Liebeschuetz (*The Fall of John Chrysostom*, p. 1-31; *Barbarians and Bishops*, p. 198-202) claims that Eudoxia did not play the leading role in the campaign against John. Rather, it was played by his opponents i.e. court dignitaries who were in conflict with him and who plotted against him together with Constantinople's clergymen and monks who were hostile towards him as well. He also alleged that Chrysostom don't attacked the political role of the empress in any of the very numerous surviving sermons. *Ch. Baur (Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, *v.* 2, Munich 1930, p. 144-145) suggested, drawing on chronologically later sources (primarily Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii* 37) that Eudoxia seized properties of a certain widow. She was condemned by bishop John, who, dubbing her Jezebel after the idolatrous Phoenician wife of Ahab, the biblical king of Israel. See: 1 Kings 16,31. The feud is discussed in its entirety in Baur, *Der heilige Johannes,* p. 142-253; Kelly (*Złote usta*, p. 184-185) considered it to be very likely. He also points out that the empress' favourite and close friend, the *comes* John (PLRE I, s.v. Ioannes I, p. 593-594) incited her against John, regarding the bishop as a supporter of Gainas' Goths (see: M. Salamon, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, in: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, ed. N. Widok, Opole 2008, p. 245-266). According to G. Dagron (*Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, p. 498-509) the depletion of the state's revenues due to the growing fortune of the Church (apparently the result of John's influence on wealthy women who made considerable donations to the Church) was the fundamental cause of the conflict. In the opinion of K. Stebnicka (*Jezabel i Eudoksja. Dwie królowe. Przyczynek do dziejów Jana Chryzostoma z cesarzową Eudoksją*, „U schyłku starożytności" 8 (2009) p. 168-172) John's first and second exiles were caused by his conflict with Eudoxia. According to Stebnicka, the reason for the bishop's antipathy towards Eudoxia was the new ideology of the empress' power based on elements of God's endowment and the presentation of the empress as equal to the emperor, the *glory of Rome*. On this theme see also Synek, *Frauen als Akteurinnen von Kirchengeschichte*, p. 163-164.

[32] Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 15, 1: παρά τινων.

empress[33]. Certain *wicked people*[34] hastened to bring this to the attention of the imperial couple[35]. According to Sozomen Chrysostom's detractors[36] reported his sermon to the empress[37], having interpreted it suitably. Sozomen, however, was not able to say whether John accidentally came up with the idea for this sermon, or, as certain people claimed, was triggered to do so by suspecting the empress of turning Epiphanius against him[38]. Both Socrates and Sozomen share an opinion whereby Eudoxia, feeling offended, complained to her husband and tried to prove that the offence against her was likewise an insult to the emperor. Consequently, according to both ecclesiastical historians, Eudoxia began soliciting for a council to be convened against John, in which she was supported by Severian, the bishop of Gabala. The organisation of the council was to be entrusted to with Theophilus, the bishop of Alexandria[39].

When John Chrysostom was eventually deposed and sentenced to banishment[40] on the emperor's command[41], violent protests erupted in

---

[33] Ch. Baur (*Der heilige*, p. 229) regarded this sermon as a breakthrough, whose effects were disastrous to John's further career.

[34] Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 15, 4: κακουργοῦντες.

[35] Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 15, 1-3.

[36] Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 16, 1: δυσμενεῖς.

[37] Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 16, 1.

[38] Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 16, 2.

[39] Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 15, 4-5; Sozomen, *Historia ecclesiastica* VIII 16, 1-2. See P. Van Nuffelen, *Theophilus against John Chrysostom: the fragments of a lost liber and the reasons for John's deposition*, „Adamantus" 19 (2013) p. 139-155; I. Milewski, *Jan Chryzostom i jego stronnicy w starciu z patriarchą aleksandryjskim Teofilem*, in: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, ed. N. Widok, Opole 2008, p. 87-114. The main executor of her will, though, was Anthemius, magister officiorum between 398 and 405, connected to the circle of sophist Troilus; see Van Nuffelen, *Un heritage*, p. 14, 21-22.

[40] Cf. Palladius, *Dialogus* IX 1-4; Ps. Martyrius, *Oratio funebris in laudem sancti Iohannis Chrysostomi* 57. About the first exile of John see: Baur, *Der heilige*, p. 202-222; Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, p. 166-222; Kelly, *Złote usta,* p. 195-240; Tiersch, *Johannes Chrysostomus*, p. 135-182, 327-353; Milewski, *Jan Chryzostom*, p. 87-94; P. Filipczak, *Prefekci Konstantynopola wobec niepokojów społecznych związanych z wygnaniem Jana Chryzostoma (403 i 404 r.)*, "Acta Universitatis Lodziensis, Follia Historica" 87 (2011) p. 57-62.

[41] Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 15, 20: βασιλέως πρόσταγμα. According to Palladius (*Dialogus* VIII 230-255) the prosecutors demanded John's death accusing him of *crimen maiestatis*, but the emperor in his gentleness sentenced him to exile. According

Constantinople[42]. During them, protesters inveighed not only against the council but also against the emperor himself. Then, according to Socrates, Arcadius ordered to recall the exiled bishop to the capital. This was supposed to be carried out by the empress' eunuch Brison[43]. In Sozomen's account, on the other hand, when the loud cries and persistent supplications to bring John back from exile reached the imperial palace, the empress persuaded her husband to give his consent. Moreover, she sent Brison, her trusted servant, to turn John back from his way[44]. Sozomen pointed out that Eudoxia had intimated to John that the unfavourable outcome was not her fault, and that she respected him as a cleric, especially as it was him who introduced her children to the mysteries of the Holy Faith[45]. Apparently, Eudoxia was profoundly committed to the Christian

to Ps. Martyrius (*Oratio funebris in laudem sancti Iohannis Chrysostomi* 57) John's detractors were not satisfied by ousting him from his see and demanded his banishment. Cf. Wallraff, *Le conflit de Jean Chrysostome*, p. 366.

[42] These protests were described by Zosimus (*Historia nova* V 23, 4). See T.E. Gregory, *Zosimus 5, 23 and the People of Constantinople*, "Byzantion" 43 (1973) p. 61-83. John Chrysostom himself mentions them in a letter to pope Innocent I (Ioannes Chrysostomos, *Epistula ad Innocentium papam* 105-110, in: Palladius, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, t. 2, ed. A.-M. Malingrey – Ph. Leclerque, Paris 1988, p. 78-80). See also Ps. Martyrius, *Oratio funebris in laudem sancti Iohannis Chrysostomi* 79.

[43] Socrates VI 16, 6. Palladius (*Dialogus* IX 5) pointed to an accident (θραῦσις) in the emperor's bedroom as the underlying reason for John's instant dismissal. Ps. Martyrius (*Oratio funebris in laudem sancti Iohannis Chrysostomi* 66) wrote directly about the empress' miscarriage, interpreting it as God's punishment. In this way, as highlighted by M. Wallraff (*Le conflit de Jean Chrysostome*, p. 367), he blamed the empress, on the main, for John's downfall. P. van Nuffelen (*Playing the Ritual Game in Constantinople (379-457)*, in: *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, ed. L. Grig – G. Kelly, Oxford 2012, p. 198) is convinced that „Before his exile, John seems to have been prudent in his dealings with the empress, and all bridges had not been burned: the driving force behind Johns deposition was clearly Theophilus, not Eudoxia".

[44] Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 18, 5.

[45] Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 18, 5. It was probably about the religious education of the children of the imperial couple and not only about their baptism. Although when it comes to the celebrant of the liturgy of baptism, scholars' views on that matter are divided. Especially the circumstances of the baptism of Theodosius II are a controversial issue. The thesis that it was administered by John Chrysostom was supported by H. Grégoire – M.A. Kugener, *Quand est né l'empereur Théodose II?*, "Byzantion" 4 (1927-

upbringing of her children, paying much attention, as it were, to her motherly duties. This is another attribute pf Eudoxia's figure, emphasised by the ecclesiastical historian[46]. Sozomen, unlike Socrates, indicates that before John had reached Constantinople, he stopped at an estate near Anapolus. This estate, according to Sozomen, belonged to the empress herself, which seems to have highlighted more markedly her role in his return and reinstatement[47].

Both historians pay attention to the fact that John Chrysostom was reluctant to enter the capital as long as the council's announcement of the outcome of his trial had not been made. Growing anti-imperial sentiments among the impatient public, caused by this delay, forced him to return to the episcopal throne[48]. Sozomen had complemented Socrates' account by relating that when John delivered after his return an impromptu sermon, praising the sovereigns for their kindness, it prompted such a huge burst of applause that he was not able to finish his preaching[49].

Socrates of Constantinople tends to focus on Eudoxia's vanity, which manifested itself through having a silver statue of hers, erected on a porphyry column in proximity to the church of Hagia Sophia. The statue was attired in a delicate feminine robe and popular festivities were often

1928) p. 337-348; A. Lippold, *Theodosius II*, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband XIII, Stuttgart 1973, p. 962-963 (further on: RE). A contrary opinion was expressed by *M. Aubineau (Un traité inédit,* p. 12-13), in whose opinion the daughters were baptised by John Chrysostom, whereas Theodosius II was baptised by Severian during John's absence from Constantinople. According to K. Ilski (*Sprowadzenie relikwii Jana Chryzostoma do Konstantynopola*, in: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, ed. N. Widok, Opole 2008, p. 150) had John baptised Theodosius II, he would have written about it explicitly. See also T.D. Barnes, *The Baptism of Theodose II*, StPatr 19 (1989) p. 8-12.

[46] Cf. L. Brottier, *L'impératrice Eudoxie et ses enfants*, RevSR 70 (1996) p. 313-332.

[47] Sozomen (*Historia ecclesiastica* VIII 18, 6) does not name the estate concerned. He only indicates that it was located near Anapolus, a suburb on the European bank of the Bosporus, whereas Socrates reports that John stopped at Marianai (VI 16, 7), but does not mention Eudoxia's estate.

[48] Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 16, 7-8; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 18, 6-7.

[49] Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 18, 7-8.

organized near it, which John had regarded as indecent and offensive to the Church[50]. Sozomen points out that these were public performances of dancers and mimes, receiving grand ovations, which, according to Sozomen, was customary whenever statues in honour of rulers were ceremonially dedicated[51]. Thus, Sozomen states that, although Eudoxia's silver statue was a typical monument honouring the wife of the emperor, the celebrations accompanying its dedication, in John's view, brought disgrace upon the holy shrine nearby[52].

According to Socrates, the bishop sneered at those responsible for the celebrations[53], what was presented by Sozomen in a more delicate way, only by mentioning the accusations levelled by John against them[54]. Socrates claimed that the empress related these incriminations to herself, taking them as a personal insult and, consequently, stood out against John once again[55]. Remembering very well the previous offences, she lost her temper because of the alleged affront and set out to seek an appropriate punishment for the prelate once again[56]. Sozomen's report, just like Socrates' account, portrays the empress as an oversensitive woman, Both historians, however, diminished her responsibility by highlighting the role of her informers who slandered John in her eyes.

Both ecclesiastical historians agree that in response to Eudoxia's actions, John Chrysostom delivered one of his best-known sermons, start-

---

50 Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 18, 1-2.

51 Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 20, 1.

52 Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 20, 2.

53 Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 18, 3: ἔσκωπτε.

54 Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 20, 2. According to Zosimus (V 23, 2) John had a habit of mocking the empress in publically delivered sermons. P. van Nuffelen (*Playing the Ritual Game*, p. 195) believes "that the conflict of authority between John and the imperial couple was in particular shaped through John's perception that Eudoxia was undermining his authority by her ceremonial actions".

55 Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 18, 4.

56 Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 20, 2.

ing with the words „Herodias[57] is again enraged, again she dances; once again she seeks to have the head of John in a basin"[58]. Both Socrates and Sozomen do not fail to highlight the anger which this sermon had provoked in the empress. Socrates reports that this time the empress's anger was much stronger than previously[59]. Sozomen, in a paragraph about the empress's rage, indicates in addition that John's allegations against the empress were raised in his homily more overtly and consequently, this provided the reason for his banishment[60]. Thus, in both ecclesiastical historians' accounts, Eudoxia's persistent rage led to the exile of the bishop[61] and, this time, public protests and riots were not able to prevent it[62].

---

[57] None of the charges levelled against John Chrysostom at the Synod of the Oak, was concerned with allegations about insulting the Empress and indeed, calling her "Herodias". See: Photius, *Bibliotheca*, Cod. 59. However, according to Palladius (*Dialogus* VIII 247) enemies of the Bishop of Constantinople accused him of comparing the empress with the biblical queen Jezebel. J.N.D. Kelly (*Złote usta*, p. 184) regards this biblical comparison as an adequate proof of probability. A diametrically opposed opinion was expressed by Ommeslaeghe, *Jean Chrysostome en conflict*, p. 131-159. About other sources for this issue cf. Stebnicka, *Jezabel and Eudoxia*, p. 143-154.

[58] Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 18, 5; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 20, 3. English transl. A.C. Zenos in: *The Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus*, New York – London 1997, s. 339-340. This sermon survived (Ioannes Chrysostomos, *In decollationem Iochannis*, PG 59, 485-490), but seems to be spurious. According to Palladius (*Dialogus* VI 1-7) people specially recruited for this purpose fabricated homilies under John's name, maligning him in the eyes of the empress and other figures in the court. See: van Ommeslaeghe, *Jean Chrysostome en conflict*, p. 159; van Nuffelen, *Un Héritage*, p. 28.

[59] Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 18, 5: πλέον ὀργή.

[60] Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 20, 2.

[61] About the second exile of John Chrysostom see Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus*, t. 2, p. 233-253; Kelly, *Złote usta*, p. 250-256; Tiersch, *Johannes Chrysostomus*, p. 364-378; M. Stachura, *Zwolennicy zesłanego biskupa Jana Chryzostoma w oczach rzymskiego wymiaru sprawiedliwości*, in: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, ed. N. Widok, Opole 2008, p. 121-123.

[62] Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 18, 6-19; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 20, 4-6, 21-22. About civil unrest caused by the exile of John Chrysostom cf. Filipczak, *Prefekci Konstantynopola*, p. 62-75. The Supporters of John could not resign themselves to his exile for a long time; see P. van Nuffelen, *Palladius and the Johannite Schism*, JEH 64 (2013) p. 1-19. In the opinion of M. Stachura (*Zwolennicy*, p. 128-135) the supporters of John were treated as heretics.

According to Socrates, when John was exiled, Constantinople and the surrounding suburban areas suffered a terrible hailstorm, which was interpreted as a sign of God's wroth over John Chrysostom's unjust removal from the See of Constantinople. Socrates argues that the spread of that conviction was increased by the sudden death of the empress, as rumour had it, back then, that John was the cause of her death[63]. Socrates, however, seems to have distanced himself from such an interpretation as he hastens to remark that the true reasons were known only to God, given that there were people who believed that John's deposition was a due punishment[64]. This attitude was not shared by Sozomen, who argues that almost everyone was convinced that the aforementioned calamities were inflicted by God, enraged on John's account[65].

In his *Ecclesiastical history*, Socrates presents the empress Eudoxia as being closely involved in ecclesiastical affairs, supporting it financially, maintaining contacts with clerics and with popular preachers – in particular. In Socrates's account, Eudoxia comes across as a very emotional and indeed, irritable person, a characterisation which emerges to the surface *inter alia* when she solicited for reconciliation between John and Severian, when she put her little son Theodosius in the bishop's lap while imploring him to give way and when she was led to believe that John insulted her in his preaching which consequently led her to complain to her husband Arcadius about the bishop of Constantinople. However, Socrates seems to ascribe to Eudoxia diminished responsibility for the eventualities that led to John's final banishment by pointing to his enemies who set the empress against him. Socrates also seems reluctant to be explicit on Divine wrath as a response to John's ban-

---

[63] Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 19, 5-6.

[64] Socrates, *Historia ecclesiastica* VI 19, 7-8.

[65] Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VIII 27, 2. G. Marasco (*The Church Historians*, p. 276) pointed out that "there is no similar interpretation in Philostorgius. According to him, the strange hailstorm followed Divine wrath, incurred by Arcadius's religious policies against the Arians and the Eunomians".

ishment and restricts himself to offer it as one optional interpretation among others.

Sozomen, for his part, augments the picture of Eudoxia, drawn previously by his predecessor Socrates. In his narration he introduces the theme of the Tall Brothers, which helps him highlight the empress' piety, as she reverently stopped her carriage when unexpectedly approached by those monks. Sozomen homes on the respect Eudoxia had for ascetics and her devotion to her family and the empire. These sentiments were reflected, according to Sozomen, in the request of blessing and prayer for both. Moreover, bowing down her head before the monks had demonstrated, from Sozomen's point of view, her humility. Sozomen also emphasises Eudoxia's maternal virtues by indicating how she cared for the religious upbringing of her children. Both Piety and indomitableness, were in tandem personal features of the empress according to Sozomen – and both were well reflected in Eudoxia's pleadings for her sick son before bishop Epiphanius of Salamis during his sojourn in Constantinople. Eudoxia did not yield to the pressure exerted by the bishop of Salamis, who had insisted on proclaiming the Tall Brothers heretics before young Theodosius, Eudoxia's son, could recover. The empress had exhibited an unshakeable trust in God when, in response to Epiphanius's demands, she relied solely on God's will. Eudoxia also initiated a confrontation between the Tall Brothers and Epiphanius, during which they demonstrated their orthodoxy. Sozomen, however, does accept Socrates's view of the empress's highly emotional personality, yet, although he describes her involvement in both Chrysostom's banishments very cautiously, he depicts her role in recalling John from the first exile as a key one. When the people's outcry and supplications for John had reached the imperial palace, the empress acquiesced and persuaded her husband to recall the exiled bishop. Moreover, she reportedly assured the bishop that she was not to blame for the decisions made against him and she went on to express her deep respect for his clerical authority, especially as it was

him who took care of her children's spiritual guidance. Sozomen tends to minimise Eudoxia's responsibility for the feud with John by putting the blame on the bishop's enemies. Sozomen argues that it was they who had besmirched Chrysostom before the empress. As for her death, Sozomen draws on the opinions of „almost" all his contemporaries, who were inclined to interpret Eudoxia's passing as God's punishment for banishing John.

In conclusion, it should be borne in mind that Philostorgius clearly suggests that although initially Eudoxia's position at the imperial court was not particularly strong because of her barbarian origin, the empress, exploiting her femininity, not only managed to fend for herself, but also gained more ground at court by manoeuvring her opponents into complete powerlessness. As for Theodoret, this ecclesiastical historian (who was himself a bishop), refused to disclose the names of the culprits in the sordid affair of John Chrysostom's demise. Theodoret did not attribute intentional culpability to Eudoxia and Arcadius, considering their blame merely as incognisance. He did nonetheless suggest, that Eudoxia's influence at the imperial court had been of such extent that had she so wished, she could have brought to John's safe return from exile. In the case of Socrates and Sozomen, both ecclesiastical historians, although differing significantly in their assessment of John Chrysostom, they do show a remarkable convergence of views on empress Eudoxia's personality. Both describe her with clear restraint, pointing to her distinctive high-strung character, yet they consistently lay the responsibility for the conflict, at the bishop's detractors' doorstep. These sworn enemies of the beleaguered Constantinopolitan bishop became the main culprits in the dispute by inciting the emperor against him. It should be also noted that Eudoxia was the mother of emperor Theodosius II who sat on the imperial throne when the ecclesiastical histories under discussion were penned. This appears to be the reason for treating the late empress very gingerly by our ecclesiastical historians. Finally, it would be fair to say that both Socrates

and Sozomen share a mutual recognition of the pettiness and meanness of the circles in which empress Eudoxia and bishop John Chrysostom were moving, as main causes of the conflict between the ill-fated bishop of Constantinople and the Eastern Roman imperial court.

Empress Eudoxia through the Prism of Fifth Century Ecclesiastical Histories

(summary)

In the dispute between John Chrysostom, bishop of Constantinople and the imperial court, the main role is often attributed to empress Eudoxia. It is alleged that it was the empress who proactively masterminded Chrysostom's exile. How did the authors of the *Ecclesiastical histories*, who were writing in the first half of the 5th century, portray this empress? First came Philostorgius of Borissus who clearly suggested that although initially the status of Eudoxia at imperial court was not quite firm because of her barbarian origins, the empress, relying on her femininity, not only managed to fend for herself, but actually had strengthened her position in the court environment by maneuvering her opponents into utter powerlessness. As for Theodoret, this ecclesiastical historian (who was also a bishop), had refused to disclose the names of the culprits who were to his mind responsible of John Chrysostom's downfall. Indeed, Theodoret, did not attach deliberate culpability to the imperial couple, considering their actions largely as the result of unawareness. Theodoret does suggest, however, that Eudoxia's influence at the imperial court had grown to such an extent that had she so wished, she could have led to John's return from his exile. In Socrates's and Sozomen's case, both ecclesiastical historians, despite essential differences in their respective assessments of John Chrysostom, do display a remarkable convergence of views in the case of empress Eudoxia. Both describe her with clear restraint, pointing to her great emotionality, yet in the main, both ecclesiastical historians put the blame for the imperial court's conflict with John Chrysostom on his enemies, who incited the empress against the bishop of Constantinople.

Keywords: empress Eudoxia; John Chrysostom; ecclesiastical historiography; Socrates of Constantinople; Sozomen of Bethelia; Theodoret of Cyrrhus; Philostorgius of Borissus

Cesarzowa Eudoksja w świetle *Historii kościelnych* piątego wieku

(streszczenie)

Na ogół zasadniczą rolę w sporze Jana Chryzostoma z dworem cesarskim przypisuje się cesarzowej Eudoksji, winiąc ją za jego wygnanie. W jaki sposób postępowanie cesarzowej oceniali piszący w pierwszej połowie V wieku autorzy historii kościelnych? Pierwszy z nich, Filostorgiusz wyraźnie zasugerował, że chociaż początkowo status Eudoksji na

dworze cesarskim nie był silny z powodu jej barbarzyńskiego pochodzenia, cesarzowa używająca swej kobiecości, jak potężnej broni, nie tylko potrafiła się obronić, ale także umocniła swoją pozycję w środowisku dworskim, pogrążając przeciwników w całkowitej bezsilności. Jeśli chodzi o Teodoreta, historyk (który był również biskupem) ów odmówił ujawnienia imion winnych tragicznego losu Jana Chryzostoma. Nie przypisywał też umyślnej winy cesarskiej parze, uznając jej przewinienie za nieświadome. Zasugerował jednak, że wpływ Eudoksji na cesarski dwór był tak duży, że gdyby chciała, mogłaby doprowadzić do powrotu Jana z wygnania. W przypadku Sokratesa i Sozomena obaj historycy, choć różnili się oceną Jana Chryzostoma, wykazali niezwykłą zbieżność poglądów w przypadku cesarzowej Eudoksji. Obaj opisali władczynię z wyraźną powściągliwością, wskazując na jej wielką emocjonalność, ale odpowiedzialność za konflikt z Janem składali na wrogów biskupa podżegających przeciwko niemu cesarzową.

Słowa kluczowe: cesarzowa Eudoksja; Jan Chryzostom; historiografia kościelna; Sokrates z Konstantynopola; Sozomen; Teodoret z Cyru; Filostorgiusz

Bibliography

Sources

Ioannes Chrysostomos, *Epistula ad Innocentium papam*, in: Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, t. 2, ed. A.-M. Malingrey – Ph. Leclerque, Paris 1988, p. 68-95.

Ioannes Chrysostomos, *In decollationem Iochannis*, PG 59, 485-490.

Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii*, transl. H. Grégoire – M.-A. Kugener, Marc le Diacre, *Vie de Porphyre évéque de Gaza*, Paris 1930.

Martyrius Antiochenus, *Oratio funebris in laudem sancti Iohannis Chrysostomi*, ed. M. Wallraff – C. Ricci, BHG 871, Spoleto 2007.

Palladius, *Dialogus de vita s. Iochannis Chrysostomi*, t. 1, ed. A.-M. Malingrey, *Sources Chrétiennes* 341, Paris 1988.

Philostorgius, *Historia ecclesiastica*, ed. I. Bidez – F. Winkelmann, Die Griechischen Christlichen Schriftseller 21, Berlin 1981, transl. *Philostorgios*, *Kirchengeschichte*, v. 1, ed. B. Bleckmann – M. Stein, Paderborn 2015.

Photius, *Bibliotheca*, t. 1, ed. R. Henry, Paris 1959.

Socrates, *Historia ecclesiastica*, ed. G.C. Hansen, Die Griechischen Christlichen Schriftseller, Neue Folge 1, Berlin 1995.

Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, ed. I. Bidez – G.Ch. Hansen, Die Griechischen Christlichen Schriftseller, Neue Folge 4, Berlin 1995.

Theodoretus, *Historia ecclesiastica*, w: Theodoret, *Kirchengeschichte*, ed. L. Parmentier – G.Ch. Hansen, Berlin – New York 2009.

Zosimus, *Historia nova*, t. I-III, ed. F. Paschoud, Paris 1979-2000.

Studies

Andrade N., *The Processions of John Chrysostom and the Contested Spaces of Constantinople*, JECS 18 (2010) p. 161-189.

Argov E.I., *Giving the Heretic a Voice: Philostorgius of Borissus and Greek ecclesiastical historiography*, "Athenaeum" 89 (2001) p. 497-524.

Aubineau M., *Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala "in Centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas". Exploitation par Sévère d'Antioche (519) et le synode de latran (649)*, Cahiers d'Orientalisme 5, Genève 1983, p. 11-24.

Barnes T.D., *The Baptism of Theodose II*, StPatr 19 (1989) p. 8-12.

Baur Ch., *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, v. 2, Munich 1930.

Bralewski S., *Rozbieżności w ocenie Jana Chryzostoma w relacjach Sokratesa i Hermiasza Sozomena*, in: *Cesarstwo Bizantyńskie. Dzieje, religia, kultura. Studia ofiarowane Profesorowi Waldemarowi Ceranowi przez uczniów na 70-lecie Jego urodzin*, ed. P. Krupczyński – M.J. Leszka, Łask – Łódź 2006, p. 9-24.

Brottier L., *L'impératrice Eudoxie et ses enfants*, RevSR 70 (1996) p. 313-332.

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

Filipczak P., *Prefekci Konstantynopola wobec niepokojów społecznych związanych z wygnaniem Jana Chryzostoma (403 i 404 r.)*, "Acta Universitatis Lodziensis, Follia Historica" 87 (2011) p. 57-62.

Grégoire H. – Kugener M.A., *Quand est né l'empereur Théodose II?*, "Byzantion" 4 (1927-1928) p. 337-348.

Gregory T.E., *Zosimus 5, 23 and the People of Constantinople*, "Byzantion" 43 (1973) p. 61-83.

Holum K.G., *Theodosian Empress. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles 1982.

Ilski K., *Sprowadzenie relikwii Jana Chryzostoma do Konstantynopola*, in: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, ed. N. Widok, Opole 2008, p. 137-152.

Jacobs A.S., *Epiphanius of Cyprus: A Cultural Biography of Late Antiquity*, Oakland 2016.

Kelly J.N.D., *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, transl. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001.

Leppin H., *The Church Historians (I): Socrates, Sozomenus, and Theodoretus*, in: *Greek and Roman historiography in late antiquity: fourth to sixth century A.D.*, ed. G. Marasco, Leiden – Boston 2003, p. 219-256.

Leppin H., *Von Constantin dem Grossen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen 1996.

Liebeschuetz J.H.W.G., *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1992.

Liebeschuetz J.H.W.G., *The Fall of John Chrysostom*, "Notthingam Medieval Studies" 29 (1985) p. 1-31.

Lippold A., *Theodosius II*, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Supplementband XIII, Stuttgart 1973, p. 962-963.

Marasco G., *The Church Historians (II): Philostorgius and Gelasius of Cyzicus*, in: *Greek and Roman historiography in late antiquity: fourth to sixth century A.D.*, ed. G. Marasco, Leiden – Boston 2003, p. 257-288.

Mayer W., *Doing Violence to the Image of an Empress: The Destruction of Eudoxia's Reputation*, in: *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practice*, ed. H.A. Drake, Aldershot – Burlibgton 2006, p. 205-213.

Milewski I., *Jan Chryzostom i jego stronnicy w starciu z patriarchą aleksandryjskim Teofilem*, in: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, ed. N. Widok, Opole 2008 p. 87-114.

Nuffelen P. van, *Playing the Ritual Game in Constantinople (379-457)*, in: *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, ed. L. Grig – G. Kelly, Oxford 2012, p. 181-200.

Nuffelen P. van, *Palladius and the Johannite Schism*, JEH 64 (2013) p. 1-19.

Nuffelen P. Van, *Theophilus against John Chrysostom: the fragments of a lost liber and the reasons for John's deposition*, „Adamantius" 19 (2013) p. 139-155.

Nuffelen P. van, *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Leuven – Paris – Dudley 2004.

Ommeslaeghe F. van, *Jean Chrysostome en conflict avec l'imperatrice Eudoxie. Le dossier et les origines d'une legende*, AnBol 97 (1979) p. 131-159.

Salamon M., *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, in: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, ed. N. Widok, Opole 2008, p. 245-266.

Stachura M., *Zwolennicy zesłanego biskupa Jana Chryzostoma w oczach rzymskiego wymiaru sprawiedliwości*, in: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, ed. N. Widok, Opole 2008, p. 117-135.

Stebnicka K., *Jezabel i Eudoksja. Dwie królowe. Przyczynek do dziejów Jana Chryzostoma z cesarzową Eudoksją*, „U schyłku starożytności" 8 (2009) p. 149-173.

Synek E.M., *Frauen als Akteurinnen von Kirchengeschichte. Eine Case-Study zu Sturz und Rehabilitation des Johannes Chrysostomus*, „Ostkirchliche Studien" 64 (2015) p. 148-169.

The Prosopography of the Later Roman Empire, v. 1, ed. A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, Cambridge 1971.

Tiersch C., *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Tübingen 2002.

Urbainczyk T., *Observations on the Differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen*, „Historia" 46 (1997) p. 355-373.

Wallraf M., *Le conflit de Jean Chrysostome avec la cour chez les historiens ecclésiastique grecs*, in: *L'Historiographie de l'Église des premiers siècles*, ed. B. Pouderon – Y.-M. Duval, Paris 2001, p. 361-370.

VOX PATRUM 75 (2020) 67-88
DOI: 10.31743/vp.5948

Ks. Bogdan Czyżewski[1]

Zadania opata określone w prawodawstwie monastycznym kręgu św. Fruktuoza z Bragi

Rozwijające się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa klasztory potrzebowały organizacji, która była niekiedy szczegółowo określana przez autorów reguł zakonnych. Dotyczyło to zarówno wyznaczenia funkcji oraz zadań z nimi związanych, jak i całej sfery duchowej, która stanowiła drogę do osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej. Przykładem praktycznych wskazań kierowanych do mniszek i mnichów są pisma monastyczne, które pozostawili pisarze żyjący na Półwyspie Iberyjskim, na terenach dzisiejszej Hiszpanii i Portugalii. Najstarsze ślady monastycyzmu na tych ziemiach spotykamy w IV wieku, największy natomiast rozkwit życia zakonnego nastąpił tam w wieku VI i VII. Z tego też okresu pochodzą reguły zakonne, które wyszły spod pióra trzech wielkich postaci Kościoła hiszpańskiego nazywane regułami iberyjskimi[2].

---

[1] Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, kapłan archidiecezji gnieźnieńskiej, profesor nauk teologicznych, wykładowca patrologii, historii Kościoła starożytnego i języków klasycznych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, kierownik Zakładu Teologii Historycznej WT UAM, prezes Sekcji Patrystycznej; e-mail: czybo@amu.edu.pl; ORCID: 0000-0002-6040-5523.

[2] Por. M. Starowieyski, *Monastycyzm na Półwyspie Iberyjskim*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŹM 50, Tyniec 2013, s. 903-908. Chodzi tutaj o św. Leandra z Sewilli, jego brata św. Izydora z Sewilli oraz św. Fruktuoza z Bragi.

W niniejszym opracowaniu zajmiemy się jednym z nich, mianowicie św. Fruktuozem z Bragi (ok. 600-665)[3]. Pochodził ze znakomitej rodziny gockiej i był synem dowódcy wojskowego. Zakładał liczne klasztory, które uposażał z własnych dóbr. Był najpierw opatem-biskupem klasztoru w Dumio, następnie zaś biskupem w Bradze, w którym prowadził życie mnisze, podobnie jak św. Marcin z Tours[4]. Św. Fruktuozowi przypisuje się trzy pisma o tematyce monastycznej[5]: *Regułę mnichów* (*Regula monachorum*)[6], *Regułę wspólną* (*Regula communis*)[7] i *Pakt* (*Pactum*)[8]. Pierwsze z nich napisał św. Fruktuoz. *Reguła* ta posiada silny związek z monastycyzmem wschodnim[9]. Zawiera liczne

---

[3] O życiu i działalności zakonnej św. Fruktuoza powstało kilka ważnych opracowań: M. Martins, *O monacato de S. Fructuoso de Braga*, „Biblos" 26 (1950) s. 315-420; M.C. Díaz y Díaz, *La vida de San Fructuoso de Braga: estudio y edición critica*, Braga 1974; A. Linage Conde, *San Benito y las Fuentes literarias de la obra monástica de Fructuoso de Braga*, Studia Patristica XIX-XXIII, Leuven 1989, s. 264-273; F. Drączkowski, *Fruktuoz*, EK V 729; J. López Quiroga, *Actividad Monástica y acción política en Fructuoso de Braga*, „Hispania sacra. Revista española de historia ecclesiástica" 54 (2002) s. 7-22; Ch. J. Bishko, *Fructuosus of Braga*, w: *Medieval Iberia. An encyclopedia*, red. E.M. Gerli, New York 2003, s. 342-343; H. Pettiau, *La Vie de saint Fructueux de Braga: Quelques aspects de la relation entre l'ascète et la société en Espagne wisigothique*, w: *Corona Monastica: moines bretons de Landévennec, histoire et mémoire celtiques: mélanges offerts au père Marc Simon*, ed. L. Lemoine – B. Merdrignac – A. Calarnou, Britannia Monastica 8, Landévennec 2004, s. 57-69.

[4] Por. Starowieyski, *Monastycyzm na Półwyspie Iberyjskim*, s. 1031-1034.

[5] Pisma monastyczne św. Fruktuosa z Bragi doczekały się kilku opracowań, m.in. I. Herwegen, *Das Pactum des hl. Fructuosus von Braga*, Stuttgart 1907; R. Gregoire, *Valeurs ascétiques et spirituelles de la Regula monachorum et de la Regula communis de s. Fructueux de Braga*, „Revue d'ascétique et de mystique" 43 (1967) s. 159-178; A. Linage Conde, *El torno de la Regula monachorum y sus relaciones con otras Reglas monásticas*, „Bracara Augusta" 22 (1968) s. 123-163; J. Pérez de Urbel, *Regula complutensis (Regula S. Fructuosi)*, w: DIP VII 1759-1771.

[6] Św. Fruktuoz, *Reguła mnichów*, tł. P. Wygralak, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŹM 50, Tyniec 2013, s. 1049-1076.

[7] Św. Fruktuoz, *Reguła wspólna*, tł. A. Strzelcka, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŹM 50, Tyniec 2013, s. 1077-1118.

[8] *Pakt*, tł. A. Strzelcka, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŹM 50, Tyniec 2013, s. 1119-1123.

[9] Chodzi tutaj przede wszystkim o *Regułę* św. Pachomiusza czy też *Institutiones* św. Jana Kasjana. Więcej na temat tego wpływu, zob. M.C. Díaz y Díaz, *Fructueux de Braga (saint)*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 5, ed. M. Viller, Paris 1964, s. 1541-1546.

praktyczne przepisy odnoszące się do codziennego życia w założonym przez niego klasztorze. Drugie pismo, *Reguła wspólna*, nie jest autorstwa św. Fruktuoza, niektóre jednak jego fragmenty powstały prawdopodobnie za czasów Fruktuoza, stąd też zaliczane bywa do dokumentów monastycyzmu fruktuozjańskiego. Do *Reguły wspólnej* dołączone jest trzecie pismo o nazwie *Pakt*. Ten krótki dokument prawny, typowy dla monastycyzmu iberyjskiego, to akt zgody składanej przez mnichów i opata w czasie uroczystej ceremonii liturgicznej, w którym wszyscy zobowiązywali się do jego przestrzegania[10].

Wymienione trzy pisma pozostające w związku z działalnością św. Fruktuoza z Bragi i przechowywane pod jego imieniem zawierają niemało informacji na temat funkcji opata (*abbas*), który był najważniejszą osobą w całej zakonnej strukturze. W niniejszym opracowaniu spróbujemy przedstawić jego zadania nakreślone w prawodawstwie monastycznym kręgu św. Fruktuoza z Bragi. Okazuje się bowiem, że przepisy odnoszące się do opata dotyczą różnych wymiarów życia klasztornego. Dlatego zanalizujemy wszystkie teksty *Reguł* św. Fruktuoza, w których jest mowa o opacie i zapytamy najpierw o przymioty, jakimi musiał się on odznaczać. Przyjrzymy się również przepisom odnoszącym się do organizowania przez opata modlitwy w klasztorze, dalej wskażemy na inne codzienne zadania, jakimi obarczał go prawodawca, w końcu poznamy jego postawę wobec grzesznych mnichów oraz chorych i starszych mieszkańców klasztoru. Mamy nadzieję, że analizowane pod tym kątem *Reguły* pochodzące z kręgu monastycznego św. Fruktuoza z Bragi pokażą w miarę obiektywny i całościowy obraz opata, któremu każda reguła dawała z jednej strony władzę w zakonie, ale też odpowiedzialność za siebie i innych.

[10] Por. M. Starowieyski, *Fruktuoz, bp Bragi*, NSWP, Poznań 2018, s. 375.

1. Wymagania stawiane opatowi

W *Regule mnichów* czytamy, że „opata lub przełożonego zawsze należy wybierać spośród mnichów własnego klasztoru”[11]. Oznacza to, że nie mogła nim zostać osoba, która przybyła do wspólnoty mnichów z zewnątrz. Po tym ogólnym stwierdzeniu św. Fruktuoz szczegółowo wylicza gamę przymiotów, jakimi powinien odznaczać się opat. Autor *Reguły mnichów* nie układa ich systematycznie, raczej miesza ze sobą cechy odnoszące się do podstawowych wymiarów życia mnicha i umieszcza je w różnych miejscach swoich pism monastycznych. Można jednak wydobyć z nich poszczególne przymioty i nazwać je wymaganiami natury ludzkiej, chrześcijańskiej i intelektualnej.

Najpierw skupimy uwagę na przymiotach charakterystycznych dla postawy ludzkiej opata. Prawodawca uważa, że kandydat na opata powinien być roztropny, poważny, lubiany przez innych, ma gardzić wymyślnymi posiłkami i upodobaniem do bogato zastawionych stołów, nie wolno nadużywać mu wina. Poza tym nie powinien popadać w nagłą złość i być porywczym, ale ma kierować się cierpliwością, łagodnością i pokorą. Musi unikać też pychy i pamiętać, że chociaż piastuje tak wysoką godność w klasztorze, to jednak jest sługą dla potrzebujących i biednych, co więcej nie powinien uważać „siebie wyłącznie za przełożonego”[12]. Musi mieć też prawdziwie ojcowskie podejście do współbraci i być dla nich „jak ich własny i najbardziej kochający ojciec”[13]. Do ludzkich cech, jakimi ma odznaczać się opat, można dodać również wymaganie, by nigdy nie pogrążał się w smutku i małoduszności, nie powinien też ulegać żadnej pożądliwości[14].

Niezwykle ważne wydają się przymioty chrześcijańskie, które prawodawstwo monastyczne kręgu św. Fruktuoza stawia przez opatem.

---

[11] *Regula monachorum* XIX.
[12] *Regula monachorum* XIX.
[13] *Regula monachorum* XIX.
[14] Por. *Regula monachorum* XIX.

Na pierwszym miejscu została wymieniona świętość, dalej roztropność i czystość[15]. Z kolei w *Regule wspólnej* mowa jest najpierw o trwałym przywiązaniu do świątobliwego życia, co oznacza, że opatem nie może być człowiek „dopiero co nawrócony do życia monastycznego, lecz taki, który przez długi czas pracuje w klasztorze w pocie czoła, poddany władzy opackiej"[16]. Autor *Reguły mnichów* zwraca także uwagę na doświadczenie opata w życiu zakonnym. Oznacza to, że pomyślnie przechodził różnorakie próby i dobrze poznał przepisy odnoszące się do życia zakonnego zawarte w *Regule* oraz żyje nimi na co dzień[17]. Prawodawca bliżej nie precyzuje, o jakie tutaj próby chodzi. Prawdopodobnie miał na myśli wytrwałość w pokorze, która w klasztorze bardzo była ceniona, wolność od posiadania czegokolwiek, ale też radzenie sobie z pokusami, na jakie narażony był każdy mnich. Fruktuoz podkreśla także potrzebę zgodności przepowiadania z życiem. Inaczej mówiąc, nauczanie opata musiało być odzwierciedlone w jego postępowaniu, dlatego też „powinien wykazywać tak wielką zgodność swych słów ze swoim życiem, aby wszystko, czego nauczał przez słowa, potwierdzał przez szczere uczynki"[18]. Wspomniana zgodność porównana została do współbrzmienia „ze sobą struny liry albo cytry, które tylko wtedy wydają słodki dźwięk, kiedy są uderzane ręką artysty z zachowaniem właściwego umiaru, bez szarpania z gwałtownością, rodzącą dysharmonię"[19].

Pośród wymagań stawianych opatowi można dostrzec też cechy natury intelektualnej. Prawodawca z Bragi zwraca bowiem uwagę na to, by opat był człowiekiem uczonym i błyszczał wiedzą. Nie chodzi tutaj jednak o popisywanie się intelektualnymi zdolnościami, co raczej o wiedzę, która pozwoli mu uczyć innych[20]. Istniał bowiem w *Regule mnichów*

---

15 Por. *Regula monachorum* XIX.
16 *Regula communis* III.
17 Por. *Regula monachorum* XIX.
18 *Regula monachorum* XIX.
19 *Regula monachorum* XIX.
20 Por. *Regula monachorum* XIX.

przepis mówiący o tym, że „po północy, podczas zimy, wszyscy siedząc razem wysłuchują lektury czytanej przez jednego z mnichów, siedzącego pośrodku. Mniej wykształconym wyjaśni jej treść opat lub przełożony”[21]. Dlatego też funkcję opata mógł spełniać ktoś, kto posiadał odpowiednią wiedzę i potrafił przekazać ją innym[22].

Oprócz wymienionych cech, które nazwaliśmy ludzkimi, chrześcijańskimi i intelektualnymi, prawodawca zwraca jeszcze uwagę na wymóg dotyczący podejścia przyszłego opata do dóbr materialnych. Autor *Reguły wspólnej* poświęca temu zagadnieniu nieco miejsca. Zabrania wyboru opata, który jest przywiązany do majątku, a co za tym idzie, do procesowania się z ludźmi i prowadzenia z nimi różnego rodzaju sporów sądowych. Powinien tego unikać, nawet kiedy wie, że został oszukany i ma prawo dochodzić swojej sprawiedliwości. Kiedy natomiast coś będzie zagrażało majątkowi klasztoru, też zabrania się mu toczenia sporów sądowych z ludźmi świeckimi. W takiej sytuacji opat powinien zlecić obronę zakonu i jego mienia zaufanej i uczciwej osobie świeckiej[23].

Więcej przepisów na temat wyboru i przymiotów wymaganych od kandydatów na opata nie ma w regułach monastycyzmu kręgu fruktuozjańskiego. Kierowanie się jednak przy wyborze opata wymienionymi cechami z całą pewnością dawało gwarancję, że będzie to osoba

---

[21] *Regula monachorum* II.

[22] Św. Hieronim w jednym ze swoich listów pisze o podobnym zwyczaju panującym u cenobitów: „Po godzinie dziewiątej schodzą się wszyscy razem, śpiewają psalmy, czytają według zwyczaju Pismo Święte, a po skończeniu wszystkich modlitw siedzący w samym środku, ten, którego nazywają ojcem, zaczyna rozprawiać. Gdy on mówi, tak wielkie panuje milczenie, że nikt ani popatrzeć na drugiego nie śmie, ani chrząknąć” (Hieronymus, *Epistula* 22, 35).

[23] Por. *Regula communis* III: Opat „tak dalece powinien więc wyzbyć się przywiązania do majątku, że z korzeniami wyrwie ze swego serca wszelki zwyczaj procesowania się. Gdyby nawet było to sprawiedliwe, niech nie podejmuje na drodze sądowej żadnego sporu z ludźmi […]. Jeśli zaś nadejdzie jakiś prześladowca klasztoru i spróbuje czymś zawłaszczyć oraz zechce gwałtem coś zabrać, niech zleci sprawę jednemu z ludzi świeckich, najwierniejszemu chrześcijaninowi, którego wysoko ceni za dobre życie i nie uważa za niegodnego z powodu złej opinii”.

godna i poradzi sobie z pełnieniem tej trudnej, a jednocześnie i zaszczytnej funkcji.

Wymienione powyżej przymioty chrześcijańskie stawiane opatowi odnaleźć można także w *Regule* św. Izydora z Sewilli, której autor wiele uwagi poświęca funkcji określanej jako *pater monasterii*[24]. Biskup Sewilli, podobnie jak Fruktuoz, jest świadomy tego, że życie opata powinno być prowadzone na najwyższym poziomie i winno odznaczać się takimi przymiotami moralnymi, które pozwolą mu właściwie kierować wspólnotą mnichów[25]. Z całą jednak pewnością św. Fruktuoz bardziej niż św. Izydor rozwinął przepisy odnoszące się do wymagań stawianych opatowi.

2. Troska opata o modlitwę w klasztorze

Reguły św. Fruktuoza zawierają także przepisy odnoszące się do czuwania opata nad życiem modlitewnym w klasztorze. Ta troska musi najpierw przybrać formę osobistego świadectwa. W *Regule mnichów* czytamy, że „opat i przełożony mają obowiązek uczestniczyć zawsze w oficjach i wigiliach, gdyż muszą sami czynić to, czego nauczają innych”[26]. Jest tutaj wyraźne odniesienie do tego, o czym była mowa przy wyborze opata, że powinna istnieć zgodność jego nauczania z życiem, które prowadzi. O postępowaniu zgodnym z tym, czego naucza opat, mowa jest też w *Regule wspólnej*[27].

Z funkcją opata związany był też obowiązek pilnowania tak zwanych godzin kanonicznych. Najpierw chodziło o organizowanie w odpowied-

---

[24] Por. Isidorus Hispalensis, *Regula* II.

[25] Więcej na ten temat, zob. B. Czyżewski, *Funkcje w Klasztorze Honoriańskim na podstawie Reguły św. Izydora z Sewilli*, „Studia Gnesnensia” 39 (2015) s. 173-181.

[26] *Regula monachorum* II.

[27] Por. *Regula communis* X: „Po trzecie, powinni sami żyć w zgodzie z tym, co nakazują i przywołani do porządku wracać do cel, jak gdyby zmuszani przez dozorców”.

nich porach dnia i nocy modlitwy brewiarzowej. Każda bowiem z tych godzin, począwszy od jutrzni a skończywszy na komplecie, posiada swoje uzasadnienie w Piśmie Świętym[28]. Wspomniane zadanie obejmowało też obowiązek odprawiania godzin kanonicznych w klasztorze „w obecności całej wspólnoty mnichów, z wielkim zaangażowaniem ducha, płaczem i ukorzeniem serca"[29]. Opat zwolniony był z tej służby tylko w przypadku, kiedy musiał podjąć konieczną pracę lub udać się w podróż. Drugi powód, czyli konieczność podróży, nie zwalniała jednak opata od modlitwy. W *Regule wspólnej* czytamy bowiem, że kiedy zbliżała się dana godzina kanoniczna, opaci „niech leżąc na ziemi nieustannie proszą Pana o przebaczenie. Podczas prywatnego odprawiania godzin, to znaczy sekundy, kwarty, kwinty, septymy, oktawy, decymy i undecymy niech się nie lenią w modlitwie"[30]. Wynika z tego, że co godzinę opat miał się modlić we wspólnocie lub też prywatnie.

O modlitwie wspomina też prawodawca przy okazji regularnych, comiesięcznych „synodów opackich", które miały dwa podstawowe zadania. Pierwsze to odbycie wspólnej modlitwy przez opatów z różnych klasztorów. Ta zaś, jak i samo spotkanie prowadziły do drugiego celu, mianowicie tworzyły się rodzinne więzy pomiędzy mieszkańcami klasztorów św. Fruktuoza. Autor *Reguły* wspomina, że „opaci mieszkający po sąsiedzku zbierają się w jednym miejscu i gorliwie oraz uroczyście odprawiają comiesięczne litanie, błagając pomocy Bożej dla dusz swoich podwładnych"[31].

---

[28] Por. *Regula communis* X: „Przede wszystkim winni pilnować godzin kanonicznych, to znaczy prymy – na pamiątkę rozesłania robotników do winnicy; tercji – kiedy Duch Święty zstąpił na apostołów; seksty – kiedy ukrzyżowano Pana; nony – kiedy [Pan] oddał ducha. Wieczornej zaś, gdy Dawid śpiewał: *Wzniesienie rąk moich – jak ofiara wieczorna* (Ps 141,2); natomiast o północy – jako że w tej godzinie rozległo się wołanie: *Oto pan młody idzie, wyjdźcie mu na spotkanie* (Mt 25,6) […] jutrzni z kolei, ponieważ Chrystus o tej porze powstał z martwych".

[29] *Regula communis* X.

[30] *Regula communis* X.

[31] *Regula communis* X.

Przepisy odnoszące się do modlitwy i odpowiedzialność opata za jej odmawianie w odpowiedniej porze dnia nie mogą dziwić chociażby z tego powodu, że w klasztorach zwracano dużą uwagę na duchową stronę życia zakonnego. Modlitwa pozwalała wchodzić mnichowi w kontakt z Bogiem, kształtowała jego postawy, pomagała też znosić wszelkie trudy życia zakonnego.

3. Codzienne zadania opata

Reguły wspólnot fruktuozjańskich wymieniają cały szereg codziennych zadań opata. Decydował on o przyjmowaniu do klasztoru tak zwanych konwersów, czyli tych, którzy postanowili porzucić świat doczesny i wstąpić do klasztoru. Tacy kandydaci byli poddawani próbom przez pracę, ubóstwo, obelgi i zniewagi. Dopiero po pozytywnym przejściu tych różnorodnych doświadczeń opat lub najbardziej sprawiedliwi bracia podejmowali postanowienie o przyjęciu go do wspólnoty[32].

Reguła wspólna mówi też o istnieniu tak zwanych podwójnych klasztorów, to znaczy takich, do których przyjmowano małżonków z małymi dziećmi, które nie ukończyły siedmiu lat. W tym przypadku zarówno rodzice, jak i dzieci oddani byli pod władzę opata, ten zaś pouczał ich o obowiązkach i zasadach panujących w klasztorze[33].

Autor *Reguł* zwraca uwagę nie tylko na zadania opata, ale też podkreśla obowiązek posłuszeństwa mnichów względem niego aż do śmierci,

---

[32] Por. *Regula monachorum* XX-XXII.

[33] Por. *Regula communis* VI: „*Święta Reguła wspólna* postanowiła, że kiedy przychodzi do klasztoru ktoś razem z żoną i małymi dziećmi, które nie ukończyły siedmiu lat, tak rodzice jak i dzieci powinni oddać się pod władzę opata. Opat z całą odpowiedzialnością ma obowiązek dokładnie przedstawić im zasady, których muszą przestrzegać […]. Zarówno rodzice jak i klasztor muszą troszczyć się o dzieci, dopóki choć w niewielkim stopniu nie pojmą one reguły, oraz nieustannie je wychowywać, aby zarówno chłopcy jak i dziewczynki zyskali w przyszłości powołanie do życia w klasztorze”.

ponieważ tylko w taki sposób można podążać za Chrystusem[34]. Opatowi należy również zawsze mówić prawdę i poddawać się jego osądowi, który jest dla mieszkańców klasztoru gwarancją trwania na właściwej drodze[35].

Prawodawca analizowanych *Reguł* zdaje sobie sprawę z tego, że na opacie ciążą liczne obowiązki, dlatego stara się odciążyć go od niektórych zadań, jak chociażby zarządzanie majątkiem klasztoru, które należało do przełożonych. Mieli to być mnisi podobni w postępowaniu do opatów, by „mogli ulżyć ciężarowi opackich trosk"[36]. Chociaż przełożeni mieli dużą władzę we wspólnocie, o czym można było się przekonać, że często stawia się ich obok opata, to jednak zawsze podlegali jego osądowi i musieli, podobnie jak inni współbracia, okazywać mu posłuszeństwo[37].

Opat posiadał też wiele zadań związanych z codziennym życiem w klasztorze. Mnich nie mógł podejmować, rozpoczynać lub wykonywać jakiejkolwiek pracy „bez polecenia i pozwolenia przełożonego. W każdej sprawie musi zostać wykonane polecenie opata lub przełożonego"[38]. Opat w czasie jutrzni odprawianej w kościele udzielał błogosławieństwa tak zwanym hebdomadariuszom, którzy podejmowali tygodniową służbę. Wspomniane błogosławieństwo opata połączone było z modlitwą. Kiedy zaś w sobotę kończyli swój dyżur, po nieszporach obmywano im stopy ciepłą wodą, następnie zaś, „leżąc przed opatem […] prosili zgromadzenie wszystkich braci o przebaczenie i błogosławieństwo"[39].

Do opata należało też przekazywanie odpowiedzialnym za odzież w klasztorze narzędzi do ich naprawiania, czyli szydeł, igieł, różnego rodzaju nici do szycia, jej cerowania i łatania ubrań mnichów. Kiedy natomiast mnich otrzymywał nową odzież, stare jego ubrania, buty i pościel opat miał obowiązek przekazać ludziom ubogim[40]. Opaci

[34] Por. *Regula communis* V.
[35] Por. *Regula communis* V.
[36] *Regula communis* XI.
[37] Por. *Regula communis* XI.
[38] *Regula monachorum* IV.
[39] *Regula monachorum* VII.
[40] *Regula monachorum* XI.

bądź przełożeni przeglądali również dwa razy w tygodniu łóżka mnichów. Chodziło o sprawdzenie, czy czegoś w nich nie ukrywają lub nie przetrzymują zbędnych rzeczy[41]. Tym samym zwracano uwagę na konieczność prowadzenia życia ubogiego, bez przywiązywania się do czegokolwiek.

W klasztorze pozwalano mnichom pić niewielką ilość wina. Było to około pół litra rozdzielone pomiędzy czterech zakonników. Opat lub przełożony miał w tym względzie ostateczny głos, należało bowiem uwzględnić ich zalecenia[42]. Prawdopodobnie chodziło o zwiększenie bądź też zmniejszenie proponowanej przez *Regułę* codziennej porcji tego napoju. Tak bywało w przypadku obowiązkowych postów, w czasie których mnisi nie mogli pić wina. Nie oznaczało to jednak całkowitego zakazu, ponieważ w *Regule mnichów* czytamy, iż w tym względzie należy „podporządkować się mądrości opata, który widząc, że mnisi są zmęczeni przez ciężką pracę, pozwoli im czasem na wypicie w czasie posiłku jednej miary wina na osobę”[43]. Prawodawca zwracał też uwagę na to, by opat dbał o wspólnotę stołu w klasztorze. Wszyscy mieli spożywać posiłki razem, chyba że opat musiał podejmować „przybywających podróżnych lub dostojnych duchownych”[44]. Zasada jednak była ta sama dla każdego: to samo jedzenie dla wszystkich i niczego nie powinno się jeść poza wspólnymi posiłkami[45]. Mnichowi nie wolno było bez pozwolenia opata lub przełożonego wysyłać listy w jakieś miejsce albo też potajemnie odbierać od kogoś listów adresowanych do siebie[46].

---

41 Por. *Regula monachorum* XVI.

42 Por. *Regula monachorum* III.

43 *Regula monachorum* XVII.

44 *Regula monachorum* XVIII.

45 Por. *Regula communis* X. Podobny przepis odnajdujemy w regule Pachomiusza. Por. *Praecepta* 35 oraz *Institutiones* (III 1.7) św. Jana Kasjana.

46 Por. *Regula monachorum* XV.

4. Postępowanie wobec grzesznych mnichów

Oprócz tego, że *Reguły* św. Fruktuoza wykazywały związek z monastycyzmem wschodnim, drugą cechą charakterystyczną była ich surowość. Dlatego też zawierają wiele wskazań dotyczących kar stosowanych wobec mnichów za ich nieposłuszeństwo. Opat jawi się w tych sytuacjach jako ten, który ma być miłosierny i zarazem sprawiedliwy. Mnich, który z powodu swoich wykroczeń został wykluczony ze wspólnoty, po czynieniu pokuty i modlitwie otrzymywał przebaczenie i został „rozgrzeszony dzięki litości mnichów i miłosierdziu opata”[47].

Z kolei *Reguła wspólna* zawiera szereg wskazań odnoszących się do mnichów ekskomunikowanych. Postępowanie względem nich miało polegać na tym, by uświadomili sobie popełnioną winę. Zamknięty samotnie mnich w ciemnej celi dopiero wieczorem otrzymywał niewielką ilość chleba i wody. Przepis mówi, że nad takim mnichem „niech opat wyda tchnienie, ale nie błogosławieństwo”[48]. Nie może też odzywać się, chyba że opat lub przełożony mocą swej władzy wyrażą na to zgodę[49]. Uwolnienie z ekskomuniki trwało najczęściej kilka dni, podczas których winowajca był doświadczany w pokorze i sprawdzany, czy jego nawrócenie i skrucha są autentyczne. Opat stosował przy tym różnego rodzaju próby odnoszące się do pokory grzesznika, by przekonać się o prawdziwości jego żalu. Nawet po pozytywnym potwierdzeniu ze strony trzech świadków opat kazał takiego mnicha przepędzić i karcił go przed całą wspólnotą. Powrót do zakonu na wcześniej zajmowane miejsce dokonywał się najczęściej czwartego dnia po wykluczeniu ze wspólnoty. Ekskomunikowany mnich „trzymając w rękach sznur” rzucał się „ze łzami do stóp opata czy też braci”[50] i błagał na kolanach o okazanie mu łaski

[47] *Regula monachorum* XIII. Podobny przepis, por. Isidorus Hispalensis, *Regula monachorum* XVIII.

[48] *Regula communis* XIV.

[49] Por. *Regula communis* XIV.

[50] *Regula communis* XIV.

przebaczenia. Po kolejnym upomnieniu otrzymywał wreszcie pocałunek pokoju od opata i zostawał na nowo przyjęty do wspólnoty[51].

Dla opata nie były to łatwe zadania, musiał on bowiem z jednej strony być surowym wobec grzechów popełnianych przez powierzonych mu mnichów, z drugiej zaś okazywać miłosierdzie, badając przy tym dokładnie autentyczność żalu i nawrócenia winowajcy. Było to o tyle ważne, że przy braku oznak pokuty i pokory ekskomunikowany mnich był wydalany z szeregów zakonnych, a decyzję taką musiał zapewne podjąć opat[52].

Jak istotne było właściwe rozeznawanie przez opata motywów postępowania mnichów, świadczą przepisy dotyczące ich sądzenia. Mogło bowiem dojść do sytuacji, w której któryś z młodych mnichów został podstępnie lub złośliwie oskarżony przez starszego mieszkańca klasztoru. W *Regule mnichów* czytamy, że w takiej sytuacji „zakazuje się opatowi lub przełożonemu wydawać sąd przez wzgląd na osobę albo skazywać kogoś przewrotnie lub niesprawiedliwie”[53]. *Reguła* poleca opatowi, aby będąc niepewnym oskarżeń, powołał „trybunał złożony z pobożnych i prawdomównych braci, którzy mając na względzie sąd Boży nie pozwolą na haniebne oskarżanie niewinnego”[54]. Dlatego też prawodawca przestrzega przed zbyt pochopnymi sądami i wymaga od opata oraz przełożonych, by wymierzali kary mądrze, stosownie do popełnionej winy. Zarówno opat, jak i przełożony „powinni odznaczać się umiarem i prawością, miłosierną sprawiedliwością i stałym współczuciem”[55]. Zadaniem kary bo-

---

[51] Por. *Regula communis* XIV. Podobny przepis zawarł w swojej regule św. Benedykt (por. *Regula* 27).

[52] Por. *Regula communis* XIV: „[…] jeśli nadal będzie zatwardziały w złym i odmówi dobrowolnie skruchy, coraz częściej okazując hardość i szemrając otwarcie przeciw starszemu albo braciom, a także zechce z pomocą krewnych dochodzić swych praw, doprowadzony na zebranie wspólnoty niech zostanie pozbawiony szat zakonnych i przyodziany w rzeczy, które nosił dawniej, w świecie. Niech z piętnem wstydu odejdzie z klasztoru, aby reszta braci mogła naprawić swe błędy, gdyż może choć jeden zmieni na lepsze swe postępowanie, widząc taką naganę, którą poniósł sam grzesznik”.

[53] *Regula monachorum* XIII.

[54] *Regula monachorum* XIII.

[55] *Regula monachorum* XIV.

wiem nie mogło być dalsze pogłębianie słabości grzesznika, ale leczenie jego ran i prowadzenie do nawrócenia. Autor *Reguły* z całą surowością i realizmem przestrzega opata, że jego winy zostaną osądzone przez samego Boga w taki sam sposób, w jaki on osądził winy podwładnych[56].

Opat zobowiązany był także do wysłuchania mnicha, który zdawał mu „sprawozdanie ze wszystkich swoich czynów i okoliczności, w których musiał je podjąć”[57]. Chodziło tutaj o wyznanie grzechów przed opatem, ten zaś miał „rozeznać z roztropnością i osądzić, na co powinien zwrócić uwagę”[58] mnich w dalszej pracy nad sobą. Prawodawca zobowiązuje opata, by były to z jego strony słowa pociechy, modlitwy i upomnienia, które prowadziły do poprawy życia[59]. Wyznanie grzechów przed opatem odbywało się także w przypadku mnichów, którzy w życiu świeckim popełnili grzechy ciężkie. Jemu, „jak chorzy lekarzowi […] wyznali wszystkie popełnione grzechy”[60]. Pytanie o popełnione grzechy, zwłaszcza o nienawiść względem drugiego, padało ze strony opata w niedzielę, przed Mszą Świętą. Wcześniej jednak temu badaniu sumienia poddawali się opaci, przełożeni i dziekani[61].

Pozostała jeszcze jedna ważna kwestia, mianowicie osąd opata przez wspólnotę. Załączony do *Reguł Pakt* zobowiązywał nie tylko do przestrzegania obowiązków zakonnych przez jedną stronę, to znaczy przez mnichów. Także opat był związany tą umową. Odnośnie do tego czytamy

---

[56] Por. *Regula monachorum* XIV.

[57] *Regula monachorum* XII.

[58] *Regula monachorum* XII. Podobnie u św. Jana Kasjana (*Institutiones* IV 9).

[59] Por. *Regula monachorum* XII.

[60] *Regula communis* XIX.

[61] Por. *Regula communis* XIII: „Przełożeni niech przypominają wszystkim dziekanom, aby wszyscy bracia, od najmłodszego aż po najstarszego, zbierali się w niedziele w klasztorze na jednym miejscu. Przed uroczystymi ofiarami Mszy niech opat dokładnie ich wypyta, czy przypadkiem któregoś nie dręczy nienawiść przeciw drugiemu albo nie rani go pocisk złośliwości, aby czasem wewnętrzny jad nie sączył się jakimś ujściem na powierzchnię skóry i między owocami palm nie pojawiła się gorycz mirry. Najpierw więc niech opaci ze swymi przełożonymi oraz dziekanami zbadają samych siebie, podobnie jak badają poddaną sobie młodzież zakonną i we wspomnianych wyżej dniach z korzeniami usuną ze swego serca wszelki kwas złośliwości”.

w *Pakcie* słowa kierowane do opata: „jeśli chciałbyś […] jednego z nas traktować niesprawiedliwie albo z pychą czy też ze złośliwością, lub jednego otwarcie miłować a drugim gardzić […], albo jednemu rozkazywać, drugiemu z kolei pobłażać, […] wówczas posiadamy od Boga dane prawo, aby jedna dekania złożyła skargę u naszego przełożonego, i to bez żadnej buty i złośliwości”[62]. Gdyby jednak opat nie przyjął stawianych mu zarzutów, mnisi mieli prawo powiadomienia o tym pozostałe klasztory lub biskupa, albo też katolickiego obrońcę Kościoła[63].

5. Troska opata o starszych i chorych

Szczególne miejsce w klasztorach fruktuozjańskich należało do starszych i chorych. Świadczy o tym chociażby zapis pozostawiony w *Regule mnichów* św. Fruktuoza: „Opat lub przełożony powinien korzystać z porad wspomnianych starców we wszystkich ważnych dla klasztoru rzeczach i zawsze prosić ich o opinię we wszelkich nowych sprawach, które się pojawiają”[64]. Wynika z tego, że nie tylko poszczególni bracia winni okazywać szacunek starszym i wysłuchać ich rady, ale także najważniejsze osoby w klasztorze, opat i przełożony, mają w taki sam sposób ich traktować.

Chorzy i słabi mieszkańcy klasztoru posiadali pewne przywileje, jak chociażby możliwość przyjmowania lepszych posiłków i zamieszkiwania w osobnej celi. *Reguła* św. Fruktuoza zawiera w tym względzie wyraźny przepis, który odnosił się do starszych zakonników. Czytamy, że „mnichów, którzy po prawym i pobożnym życiu zestarzeli się w klasztorze, należy umieścić osobno, w bardziej przestronnej celi, razem z usługującymi im [braćmi], wybranymi przez opata”[65]. Dbano też o to, by nicze-

[62] *Pactum*.
[63] Por. *Pactum*.
[64] *Regula monachorum* XXIII.
[65] *Regula monachorum* XXIII.

go im wówczas nie brakowało. Św. Fruktuoz do poprzedniego przepisu dodaje, że „gdy [starcy] staną się słabi i zniedołężniali, trzeba im w owej celi przygotowywać na godzinę szóstą posiłek. Stół należy tak zastawić, że będzie jadł spośród nich ten, który zechce. Nie wolno zaś zmuszać do jedzenia nikogo, który nie chce jeść”[66]. Nie tylko zatem choroba i związana z nią słabość ciała dawały większe możliwości, co przede wszystkim starość i fizyczne niedomaganie nakazywały szczególną opiekę nad takimi osobami. Nie traktowano tego jako przywilejów, co raczej w kategoriach naturalnego przychodzenia z pomocą tym, którzy byli już słabi i zmęczeni[67].

Swoistym przywilejem, jakim cieszyli się starsi mieszkańcy klasztoru, była troska o ich posłanie. W piśmie *Reguła wspólna* należącym do dokumentów monastycyzmu fruktuozjańskiego czytamy: „Łóżko jednak zalecamy nakryć skórą albo matą (*correo aut psiato*), która zwie się po łacinie *storia* [słomianka], czy też w końcu drobną słomą, jeśli nie ma czego innego. Nie dotyczy to chorych i kruchych z powodu zbytniej starości, którzy niech doznają opieki wedle osądu opata”[68]. Podczas gdy mnisi wyrzekali się wygodnego miejsca spoczynku, to starsi i słabi posiadali przywilej lepszego posłania ze względu na swój wiek i dolegliwości. Należy jednak zwrócić uwagę, że decydował o tym opat, a nie schorowany i starszy mnich[69].

Opat miał też upominać chorych, gdyby ci narzekali i skarżyli się na cokolwiek, tym bardziej, że starano się im zapewnić wsparcie oraz wszystko, czego potrzebują[70].

---

[66] *Regula monachorum* XXIII.

[67] Por. B. Czyżewski, *Reguły iberyjskie o starcach i chorych w klasztorze*, „Życie konsekrowane” 5/139 (2019) s. 53.

[68] *Regula communis* XIX.

[69] Por. Czyżewski, *Reguły iberyjskie o starcach i chorych w klasztorze*, s. 54-55.

[70] Por. *Regula communis* VII.

6. Podsumowanie

Z treści przepisów *Reguł* pochodzących z kręgu monastycyzmu fruktozjańskiego wynika, że funkcja opata, podobnie jak w innych klasztorach, była znacząca. W strukturze klasztornej stał on bowiem na czele zakonu i odpowiadał za wiele rzeczy. Nie była to jednak władza absolutna, ponieważ mogliśmy się przekonać, że nader często mowa jest o *praepositi*, czyli o przełożonych, którzy mieli wspomagać opata. Nie chodziło chyba o ograniczenie jego władzy, co raczej o pomoc w znoszeniu trudów życia. Było zaś ich bardzo wiele, jak chociażby troska o modlitwę w klasztorze, o chorych i starszych mnichów, wysłuchiwanie grzechów i poddawanie ich sprawiedliwemu osądowi, przywracanie mnichów ekskomunikowanych na łono wspólnoty. We wszystkich tych zadaniach potrzebna była cierpliwość, pokora, a przede wszystkim miłość i miłosierdzie. Opat miał być przecież dla mnichów jak ojciec.

Należy też podkreślić, że klasztory fruktuozjańskie wykazywały pewne tendencje „demokratyczne". Polegały one na odpowiedzialności za życie w klasztorze nie tylko opata, ale także przełożonych i starszych. Kary na mnichów nakładał opat i starsi. Kiedy przyszło podjąć ważne decyzje, nie czynił tego sam opat, ale zapadały one na radzie braci. Demokracja w klasztorach fruktuozjańskich przejawiała się także w tym, że istniał związek pomiędzy klasztorami. Polegał on na tym, że opaci spotykali się, być może raz w miesiącu, by zapewnić wspólną dyscyplinę w podległych im klasztorach.

Reguły zwracają uwagę na wysokie kwalifikacje moralne i duchowe opatów. Musieli wykazywać się przymiotami, które odróżniały ich od pozostałych. Opat nie był też osobą „nie do ruszenia". W przypadku niesprawiedliwego postępowania z jego strony poddawany był osądowi mnichów, w dalszej zaś instancji osądowi biskupa.

Nie wolno też zapominać o wpływie monastycyzmu wschodniego na prawodawstwo monastyczne kręgu św. Fruktuoza z Bragi. Najwięcej

korzystał on z *Reguły* św. Pachomiusza i *Institutiones* św. Jana Kasjana. Dostrzec można także wpływ *Reguły* św. Izydora z Sewilli, refleksje na temat życia zakonnego św. Hieronima, znane mu również było prawodawstwo św. Benedykta, opata.

The Tasks of the Abbot as Defined in the Monastic Rule from the Circle of Saint Fructuosus of Braga

(summary)

The object of the study are the monastic writings attributed to the circle of St. Fructuosus of Braga. One of those writings – *Rule for the Monastery* came from under the pen of Fructuosus, while other originated in his time. They convey an image of monastic life on the Iberian Peninsula. In the organizational structure of the monastery the most important person was the abbot (*abbas*) whose duties are precisely defined in the *Rules*. He had to have high moral and intellectual qualifications, was responsible for the prayer in the monastery of which he was in charge, as well as for each of the monks. He often shared his duties with superiors, a measure that to an extent restricted his authority. The abbot also showed some democratic tendencies which were in a sense imposed on him by the *Rules*. The abbot shared with the superiors and elders the responsibility for the life of the monastery, the abbot and the elders inflicted punishments on the monks, whereas important decisions were taken by the so-called council of brothers. Democracy in Fructuosian monasteries also manifested itself in the ties between the monasteries, consisting in the meeting of abbots perhaps once a month in order to safeguard a common discipline in their subordinate monasteries.

Keywords: abbot; rule; choice; humility; monastery

Zadania opata określone w prawodawstwie monastycznym kręgu św. Fruktuoza z Bragi

(streszczenie)

Przedmiotem opracowania są pisma monastyczne zaliczane do kręgu św. Fruktuoza z Bragi. Jedno z nich – *Reguła mnichów* – wyszło spod pióra Fruktuoza, pozostałe powstały za jego czasów. Zawierają one obraz życia monastycznego na Półwyspie Iberyjskim. W strukturze organizacyjnej klasztorów najważniejszy był opat (*abbas*), którego zadania zostały dosyć dokładnie określone. Musiał posiadać wysokie kwalifikacje moralne i intelektualne, odpowiedzialny był za modlitwę w podległym mu klasztorze, ale też za każdego mnicha. Swoje obowiązki dzielił często z przełożonymi, przez co jego władza została nieco ograniczona. Opaci wykazywali się także postawami demokratycznymi, które w pewnym sensie zostały im narzucone przez *Reguły*. Polegały one na tym, że wraz

z przełożonymi i starszymi dzielili odpowiedzialność za życie w klasztorze, opat i starsi nakładali na mnichów kary, ważne zaś decyzje zapadały na tak zwanej radzie braci. Demokracja w klasztorach fruktuozjańskich przejawiała się także w tym, że istniał związek pomiędzy klasztorami. Polegał on na tym, że opaci spotykali się, być może raz w miesiącu, by zapewnić wspólną dyscyplinę w podległych im klasztorach.

Słowa kluczowe: opat; reguła; wybór; pokora; klasztor

Bibliografia

Źródła

Benedictus, *Regula*, ed. A. De Vogüé, SCh 181-182, Paris 1972, tł. B. Turowicz, *Reguła św. Benedykta*, w: *Reguła Mistrza*. *Reguła św. Benedykta*, ŹM 40, Kraków 2006, s. 387-503.

Boon A., *Pachomiana latina*, Louvain 1932, s. 169-182, PL 23, 65-90, tł. A. Bober – W. Miliszkiewicz – M. Starowieyski, *Pachomiana latina*, ŹM 11, Kraków 1996.

Cassianus, *De institutis coenobiorum et De octu principalium vitiorum remediis libri XII*, ed. J.-C. Guy, SCh 109, Paris 2011.

Fructuosus Bracarensis, *Regula monachorum*, ed. J. Campos Ruiz, w: *Santos Padres Españoles*, BAC 321, Madrid 1971, s. 137-162, tł. P. Wygralak, Świętego Fruktuoza *Reguła mnichów*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, red. M. Starowieyski, ŹM 50, Kraków 2013, s. 1049-1076.

Fructuosus Bracarensis, *Regula monastica communis*, ed. J. Campos Ruiz, w: *Santos Padres Españoles*, BAC 321, Madrid 1971, s. 172-208, tł. A. Strzelecka, *Reguła wspólna*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, red. M. Starowieyski, ŹM 50, Kraków 2013, s. 1077-1118.

Hieronymus, *Epistulae*, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1, opr. M. Ożóg – H. Pietras, ŹMT 54, Kraków 2010.

Isidorus Hispalensis (ep.), *Regula monachorum*, ed. J. Campos Ruiz, w: *Santos Padres Españoles*, BAC 321, Madrid 1971, s. 90-125, tł. I. Gano, *Księga reguły klasztornej*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, red. M. Starowieyski, ŹM 50, Kraków 2013, s. 993-1029.

Pactum, ed. J. Campos Ruiz, w: *Santos Padres Españoles*, BAC 321, Madrid 1971, s. 208-211, tł. A. Strzelecka, *Pakt,* w: *Zachodnie reguły monastyczne*, red. M. Starowieyski, ŹM 50, Kraków 2013, s. 1119-1123.

Opracowania

Bishko Ch.J., *Fructuosus of Braga*, w: *Medieval Iberia. An encyclopedia*, New York 2003, s. 342-343.

Czyżewski B., *Funkcje w Klasztorze Honoriańskim na podstawie Reguły św. Izydora z Sewilli*, „Studia Gnesnensia" 39 (2015) s. 173-181.

Czyżewski B., *Reguły iberyjskie o starcach i chorych w klasztorze*, „Życie konsekrowane" 5/139 (2019) s. 45-57.

Díaz y Díaz M.C., *Fructueux de Braga (saint)*, „*Dictionnaire de Spiritualité*", t. 5, M. Viller, Paris 1964, s. 1541-1546.

Díaz y Díaz M.C., *La vida de San Fructuoso de Braga: estudio y edición critica*, Braga 1974.

Drączkowski F., *Fruktuoz*, EK V 729.

Gregoire R., *Valeurs ascétiques et spirituelles de la Regula monachorum et de la Regula communis de s. Fructueux de Braga*, „Revue d'ascétique et de mystique" 43 (1967) s. 159-178.

Herwegen I., *Das Pactum des hl. Fructuosus von Braga*, Stuttgart 1907.

Linage Conde A., *El torno de la Regula monachorum y sus relaciones con otras Reglas monásticas*, „Bracara Augusta" 22 (1968) s. 123-163.

Linage Conde A., *San Benito y las fuentes literarias de la obra monástica de Fructuoso de Braga*, Studia Patristica XIX-XXIII, Leuven 1989, s. 264-273.

Martins M., *O monacato de S. Fructuoso de Braga*, „Biblos" 26 (1950) s. 315-420.

Pérez de Urbel J., *Regula complutensis (Regula S. Fructuosi)*, w: DIP VII 1759-1771.

Pettiau H., *La Vie de saint Fructueux de Braga: Quelques aspects de la relation entre l'ascète et la société en Espagne wisigothique*, w: *Corona Monastica: moines bretons de Landévennec, histoire et mémoire celtiques: mélanges offerts au père Marc Simon*, ed. L. Lemoine – B. Merdrignac – A. Calarnou, Britannia Monastica 8, Landévennec 2004, s. 57-69.

Quiroga J.L., *Actividad Monástica y acción política en Fructuoso de Braga*, „Hispania sacra. Revista española de historia ecclesiástica" 54 (2002) s. 7-22.

Starowieyski M., *Fruktuoz, bp Bragi*, NSWP, Poznań 2018, s. 374-375.

Starowieyski M., *Monastycyzm na Półwyspie Iberyjskim*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŹM 50, Tyniec 2013, s. 903-914.

Starowieyski M., *Prawodawstwo monastyczne kręgu św. Fruktuoza z Bragi. Wstęp*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŹM 50, Tyniec 2013, s. 1031-1047.

VOX PATRUM 75 (2020) 89-120
DOI: 10.31743/vp.5025

Bazyli Degórski O.S.P.P.E.[1]

Le fonti e le tematiche teologiche della *Regula* di Eugippio

Le notizie storiche precise su Eugippio sono purtroppo scarse. L'identificazione relativamente recente del codice manoscritto *Parisinus Latinus* 12634, ridenominato *Codex E*, fornì qualche tessello in più ad un mosaico ancora incompiuto, ma soprattutto contribuì a restituire ad Eugippio uno spazio più ampio negli studi letterari e monastici[2]. Il suo stesso nome ci è giunto tramandato in più versioni ortografiche: *Euepius*, *Eugepius*, *Eugipius*, *Eugyppius* ed *Eugippius*. L'ultimo, ormai codificato ufficialmente, è quello che compare negli scritti dei suoi insigni amici: Cassiodoro, ministro del re ostrogoto Teodorico e poi fondatore del *Vivarium*, il vescovo Fulgenzio di Ruspe e il diacono Ferrando di Cartagine[3].

---

[1] Prof. dr. hab. Bazyli Degórski O.S.P.P.E., professore di patrologia e di teologia dogmatica presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino a Roma, e professore di patrologia presso la Pontificia Facoltà Teologica "Teresianum" a Roma; e-mail: osppe.roma@gmail.com; ORCID: 0000-0003-1997-2769.

[2] Cf. B. Degórski – L. Mirri, *Eugippio. La Regola*, Collana di Testi Patristici 183, Roma 2005, p. 5.

[3] Cf. Cassiodorus, *De institutione divinarum et saecularium litterarum* 23; Fulgentius Ruspensis, *Epistula* 5; Ferrandus Carthaginensis, *Epistula* 4. Cf. *Storia della Chiesa*, ed. H. Jedin, , Già e non ancora 3, Milano 1988, p. 226 (il diacono Ferrando e la Chiesa nordafricana), 317-326 (Eugippio e il monachesimo latino in Italia nei secc. V e VI), 338-353 (Fulgenzio di Ruspe e le dispute dogmatiche tra cattolici e ariani), 372-390 (Isidoro di Siviglia e Cassiodoro); H. Leclercq, *Eugippius*, DACL V 702-704; G. de Plinval, *Eugippius*, DSp IV 1684-1685; M. Cappuyns, *Eugippius*, DHGE XV 1376-1378; R. Noll, *Eugippius. Das Leben des heiligen Severin*, Berlin 1963, p. 13-34;

Eugippio "scripsit et regulam monachis consistentibus in monasterio sancti Severini, quam eisdem moriens quasi testamentario iure reliquit"[4]. Questa notizia lasciata da sant'Isidoro di Siviglia trattando, tra gli altri personaggi illustri, dell'abate di Lucullano (oggi Pizzofalcone, presso Napoli), è rimasta fino alla seconda metà del secolo XX l'unica testimonianza sull'esistenza di una *Regula* monastica attribuita ad Eugippio, più conosciuto come autore della *Vita S. Severini*[5].

Conservata è pure un'altra opera di Eugippio, gli *Excerpta ex operibus S. Augustini*, citati da Cassiodoro e dedicati dall'autore alla vergine Proba[6]. Pertanto, quasi per quindici secoli la *Regula* di Eugippio fu ritenuta perduta.

Ad opera di H. Vanderhoven di F. Masai e di P.B. Corbett venne pubblicata, nel 1953, un'edizione diplomatica dei due più antichi codici manoscritti contenenti l'anonima *Regula Magistri*: i codici parigini 12205 (del VII secolo[7]) e 12634. Il secondo di essi, utilizzato per un estratto del medesimo documento, va invece ritenuto già del VI secolo. Inoltre, il suo ambiente culturale di provenienza è indicato nell'Italia centro-meridionale[8].

Stilando l'edizione critica della *Regula Magistri* vent'anni dopo, sulla base di questi due interessanti codici, Adalberto de Vogüé, O.S.B., concentrò la propria attenzione sul manoscritto *Parisinus Latinus* 12643, corrispondente alla seconda parte del codice, contenuta nei fogli 9^{r} – 77^{v} della sua edizione. Oltre a un'estrapolazione della *Regula Magistri*, l'an-

---

M. Buedinger, *Eugippius. Eine Untersuchung*, "Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien" 91 (1978) p. 793-814.

[4] Isidorus Hispalensis, *De viris illustribus* 26, 34, PL 83, 1097.

[5] Cf. Eugippius, *Vita S. Severini*, CSEL 9/2 e SCh 374.

[6] Cf. Eugippius, *Epistula ad Probam*, CSEL 9/1, 1-4; Cassiodorus, *De institutione divinarum litterarum* 23, PL 70, 1105-1150.

[7] Cf. G. Turbessi, *Regole monastiche antiche*, Roma 1978, p. 367.

[8] Cf. A. Genestout, *Le plus ancien témoin manuscrit de la Règle du Maître: le Parisinus latin 12634*, "Scriptorium" 1 (1946/47) p. 129-142; J. Leclercq, *Autor d'un manuscrit de la Règle du Maître*, RBen 57 (1947) p. 210-212.

tico documento presentava infatti un florilegio di diversi altri brani estratti dalla letteratura monastica cristiana orientale ed occidentale e composti a modo di una vera e propria *Regula*, non disdegnando all'occorrenza originali mutazioni rispetto a quelle che andavano dunque considerate piuttosto "fonti", che non mere "matrici" poi ricopiate. Vi si poteva scorgere, nell'insieme, non una somma di frammenti trascritti, bensì una delicata e quasi impercettibile opera di rielaborazione di testi abbinati secondo un criterio ben preciso e la finalità di un "libello" a se stante.

Ma a chi si doveva attribuire l'abile redazione di tale centone? Eccetto il brano d'esordio del documento, esplicitamente attribuito a sant'Agostino, tutti gli altri riportati risultavano anonimi, benché di facile identificazione per autore oppure opera. A. de Vogüé notò che quanto contraddistingueva ogni frammento in suo inizio era la lettera "E", citata una volta soltanto però come lettera iniziale per la parola *Excerptum*, "estratto" appunto. Gli parve allora quello un indizio sufficiente ed illuminante per avanzare l'ipotesi che quella "E" inviasse all'iniziale del nome dell'autore dell'anonima composizione letteraria monastica del codice *Parisinus Latinus* 12634, Eugippio, e di essere pertanto davanti a quella *Regula* segnalata da sant'Isidoro di Siviglia come una sorta di testamento spirituale dell'abate di Lucullano ai monaci di San Severino, non molto tempo prima di morire, circa tra il 530 e il 535[9].

La prima analisi cui procedette, quindi, fu quella di critica del testo nel raffronto con entrambe le opere di Eugippio conservate: gli *Excerpta ex operibus S. Augustini* e la *Vita S. Severini*[10]. La prima opera di Eugippio è quella che, innanzi tutto, ha peculiarità identica: essa pure, come la *Regula*, è un florilegio. Tra i due componimenti, vi è ampia differenza di lunghezza: l'una, gli *Excerpta*, constavano originalmente di 338 capitoli[11], l'altra, la *Regula*, di 46. Tuttavia, la loro somiglianza è notevole per

[9] Cf. Degórski – Mirri, *Eugippio. La Regola*, p. 6-7.

[10] A. de Vogüé, *La Règle d'Eugippe retrovée?*, RAM 47 (1971) p. 233-265.

[11] Cf. P. Siniscalco, *Il numero primitivo degli* Excerpta *di Eugippius*, REAug 10 (1964) p. 331-342.

genere e, subito, pure per esordio. Entrambi gli scritti, infatti, iniziano con un testo di sant'Agostino: l'uno con una lettera del Vescovo di Ippona a san Girolamo, la 147 che tratta dei costumi ecclesiastici, l'altro con la *Regula S. Augustini*. Entrambi i testi selezionati da Eugippio, poi, sono presentati interamente, e non a brani, e trattano dell'amore fraterno, tessendone l'elogio evangelico.

Circa la *Regula* attribuita a sant'Agostino, si tratta dell'*Ordo Monasterii* unito al *Praeceptum*[12], testi nei quali si proclama la carità unificante la comunità secondo l'osservanza del comandamento dell'amore a Dio e al prossimo. Corrispondenza tra i due documenti è pure nella loro conclusione, dove convergono per contenuto, cioè l'amore fondamento della vita comune, a motivo dei due estratti da san Basilio e san Girolamo riportati a fine della *Regula*. In parallelo, gli *Excerpta* terminano con due capitoli agostiniani di medesima tematica[13].

Analogie si riscontrano anche nel modo di connettere capitoli o brani tra loro: in entrambi i lavori spesso sono omesse frasi o intere pagine centrali del testo ricopiato. Vi è dunque un medesimo criterio di selezione e di cerniera degli estratti: privilegiato è l'argomento, e sotto la stessa intitolazione è possibile riscontrare frammenti di opere o di autori diversi, perché di identico contenuto. Infine, tra le altre affinità, simile in entrambi gli scritti è persino il modo di abbreviare i testi latini delle fonti ed il metodo redazionale in genere. Si riscontrano gruppi di brani a tema comune, sequenze tematiche abbinate a sequenze locali, costituite queste ultime dallo scorrere continuativamente un'opera estraendone via via i paragrafi interessati alla tematica in questione. Questo procedimento molto particolare, da Eugippio è adottato per redigere il florilegio

---

[12] Cf. G. Lawless, *An Overview of Augustine's Monasticism and some Suggestions for Further Research*, in: *The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994. Specialized Contributions*, ed. M. Starowieyski, Pontificia Academia Theologica Cracoviensis, Facultas Theologica. Studia 4/1, Tyniec – Kraków 1995, p. 135-161.

[13] Cf. Degórski – Mirri, *Eugippio. La Regola*, p. 7-8.

di estratti dalle opere di sant'Agostino e uguale si scopre essere nella compilazione della *Regula* del codice *Parisinus Latinus* 12634. Ulteriore particolarità è che, chi ha composto la *Regula* ha pure, come Eugippio negli *Excerpta*, un proprio metodo personale nel procedere per sequenza progressiva, e cioè il tornare indietro anche a metà di una sequenza locale e di lì ripartire improvvisamente con una nuova serie progressiva[14].

Tutto quanto evidenziato come significativo, da un'analisi condotta da A. de Vogüé anche su diversi altri dettagli pure filologici, consolida la tesi dell'identità di autore tra i due documenti: Eugippio[15].

Il confronto della *Regula* con la *Vita S. Severini* riscontra minor somiglianza per il fatto in sé della diversità di genere letterario. Le affinità più evidenti sono comunque importanti: conformità linguistica e stilistica, contenutistica sul valore della preghiera incessante e della vita comune. Vi è inoltre la strana corrispondenza tra i 46 capitoli nei quali Eugippio articola la *Vita S. Severini* e i 46 estratti di autori diversi con i quali il redattore del codice 12634 – rinominato *Codex E* – ha composto il centone da lasciare in eredità spirituale ai monaci congregati nel monastero di san Severino, come informa appunto sant'Isidoro di Siviglia. Coincidenza fortuita oppure, perseguendo uno schema logico di continuità e d'interpretazione di un certo ideale ascetico, maturato dal carisma del fondatore nell'esperienza dei suoi discepoli, intendimento preciso voluto da Eugippio?[16]

---

[14] Cf. Degórski – Mirri, *Eugippio. La Regola*, p. 8.

[15] Cf. M.M. Gorman, *The Manuscript Tradition of Eugippius, "Excerpta ex operibus sancti Augustini"*, RBen 92 (1982) p. 7-32, 229-265.

[16] Cf. A. de Vogüé, *Quelques observations nouvelles sur la Règle d'Eugippe*, "Benedictina" 22 (1975) p. 31-41: l'autore qui presenta la nuova divisione in capitoli e versetti da lui apposta al testo e già introdotta nell'edizione critica pubblicata in CSEL 87. I 46 capitoli ancora considerati in analisi precedenti, sono ripartiti in 42 come segue: la *Regula S. Augustini* di prefazione al documento, prima fuori serie, diviene il capitolo I; i capitoli I-II, III-VI e XXX-XXXI unificati divengono rispettivamente i capitoli II, III e XXVII. Cf. anche: C. Leyser, *Shoring fragments against ruin? Eugippius and the six--century of the florilegium*, in: *Eugippius und Severin. Der Autor, der Text und der Heilige*, ed. W. Pohl – M. Diesenberger, Wien 2001, p. 68-70; J. Hofmann, *Das Werk des Abtes*

1. Le fonti della *Regula Eugippii*

Una premessa si rende opportuna per apprezzare nel suo giusto valore la *Regula* di Eugippio, la quale, apparentemente come già si è accennato, non sembra un'opera originale, trattandosi di un centone di più scritti da diversi autori.

Nell'antichità cristiana, tale genere letterario, definibile "a compilazione" mediante trascrizione di brani da varie fonti inoltre non citate, era diffuso, apprezzato e, soprattutto, assai utilizzato. La sensibilità commerciale contemporanea lo accuserebbe di "plagio", ma in quei secoli privi di stampa, e in comunità preoccupate piuttosto dello scopo del bene collettivo che non della rivendicazione di singoli diritti o dei protagonismi privati, tutto ciò che poteva contribuire al giovamento pubblico, in tal caso morale, etico e spirituale, era salutato favorevolmente[17].

Nella letteratura monastica, dove l'intento si prefiggeva la formazione alta e privilegiata di intere comunità di asceti, questo stile ebbe enorme fortuna: si trattava, infatti, di trasmettere da copista a copista il meglio di una tradizione, nel distillato di testi scelti e redatti a misura di una necessità precisa. Il tutto avveniva nella cornice carismatica di un'interpretazione dinamica della vita evangelica in sé. Qui si colloca perciò l'originalità di questo tipo di opere: quali frammenti di autori siano stati selezionati, perché quella scelta, come siano stati infine redatti insieme e con quale logica di sequenza e di composizione[18].

Non fanno eccezione da ciò i brani biblici, di solito numerosissimi anche in quelle opere ritenute "originali" e aventi per autori insigni nomi

---

Eugippius. Zum literarischen Vermächtnis eines spätantiken Augustinus-Kenners an die frühmittelalterliche Kirche des Abendlandes, ZKG 109 (1998) p. 293-305; A. de Vogüé, *Regula Eugippii*, DIP VII 1575-1576; F. Villegas – A. de Vogüé, *Praefatio*, in: *Eugippii Regula*, CSEL 87, Vindobonae 1976, p. VII-XX.

[17] Cf. Degórski – Mirri, *Eugippio. La Regola*, p. 18.

[18] Cf. K. Obrycki, *Wstęp*, in: *Eugipiusz. Żywot Św. Seweryna. Reguła*, ed. K. Obrycki, ŹM 13, Tyniec – Kraków 1996, p. 38-44.

della letteratura patristica: non sarebbe difficile spesso poterle considerare "centoni" della Sacra Scrittura![19]

Va inoltre ricordato che nell'ambito monastico era lontano il tardivo concetto giuridico di "regola". Per gli asceti, l'unica "regola" era la Bibbia, non lo scritto di un fondatore, la cui idea pure era assente secondo la moderna accezione. Dall'alveo della storia, la tradizione cristiana era percepita come la corrente vitale di un fiume, da cui scaturiva una esperienza redentiva continuata con sempre nuova freschezza da attingere. Fissare, quindi, di volta in volta quegli elementi che si adattavano alle esigenze presenti non significava codificarli nella fissità legislativa, ma offrirli ad un attivo patrimonio comune in evoluzione. Non interessava tanto la fonte o l'autore, quanto quello specifico contenuto da valorizzare e da non perdere, perché ritenuto un "dono" utile ed un aiuto tramandato per quel determinato momento del cammino cristiano. La Bibbia naturalmente ne restava il patrimonio fondamentale e il nucleo essenziale[20].

Dalla Sacra Scrittura si traeva ogni indicazione e sapiente discernimento dell'unico punto principale: seguire e compiere la volontà di Dio. Il ruolo dell'abate o del superiore, nel primo percorso della vita cenobitica, si inscrive pertanto a questo servizio di garante dell'essere nella giustizia e nella verità di tale lettura e conseguentemente nella sequela della divina Parola. La "regola" è assente, perché sostituita dalla tradizione apostolica della prima comunità cristiana.

In una società religiosa, compaiono così piuttosto testi di spiritualità atti a riassumere e descrivere l'ermeneutica di quella esperienza, e ciò nelle citate forme di "detti", "colloqui" tra asceti in scambievoli consigli, epistole. Le "Regole" in quanto tali possono quasi interpretarsi come un'esegesi di tutto questo ricco patrimonio, un'antologia di una cono-

[19] Cf. Degórski – Mirri, *Eugippio. La Regola*, p. 19.
[20] Cf. Turbessi, *Regole monastiche antiche*, p. 11-32.

scenza diretta di usi e pratiche cosolidate. Ognuna è una tappa di maggiore maturità convalidata dal vissuto[21].

L'abate o superiore, perciò, venne ritenuto un padre spirituale di questa osservanza nei suoi confratelli, costituendosi più sull'autorità morale che giuridica, e formandoli più con l'esempio che con la parola[22]. Egli, dunque, si presentava personalmente come "la prima Regola" o, ancora, l'incarnazione dell'unica vera "Regola": la Bibbia interpretata nell'insegnamento e nella vita dei santi maestri. La Parola di Dio e gli eccelsi modelli di santità hanno cominciato, allora, a significare la presenza di Cristo, fino a tradursi in ultimo nel motto: *sub Regula uel abbate*, sotto cioè l'autorità della Sacra Scrittura e la sua tradizione e quella di colui che con la condotta e la sapienza ne continuava a garantire l'osservanza. Obbedire alla *Regula* significò, dunque, obbedire all'abate, depositario della tradizione, organo della medesima e per ciò stesso regola vivente del monastero[23].

In tale contesto di pensiero e di valori, tra le antiche regole religiose quella di Eugippio occupa allora una posizione di rilievo in quanto, con la sua datazione di origine tra il 530 e il 533, oltre che essere forse l'ultima precedente o addirittura contemporanea a quella di san Benedetto, che non cita mai, per la sua dimensione si presenta come una delle più lunghe pervenuteci, seconda soltanto alla *Regula Magistri* e alla *Regula* di san Basilio, di cui Eugippio usa la primissima versione, cioè il "Piccolo Asceticon"[24].

---

[21] Cf. Degórski – Mirri, *Eugippio. La Regola*, p. 20.

[22] Cf. M. Bozzi – A. Grilli, *Introduzione*, in: *Regola del Maestro*, v. 1, ed. M. Bozzi – A. Grilli, Brescia 1995, p. 13-27.

[23] Cf. A. de Vogüé, *Sub Regula uel Abbate*, in: *Rule and Life*. *An Interdisciplinary Symposium*, Massachusetts 1971, p. 21-63; S. Pricoco, *Introduzione*, in: *La regola di S. Benedetto. Le regole dei Padri*, ed. S. Pricoco, Milano 1995, p. IX-XVII.

[24] Per ciò che riguarda la datazione delle *Regula* di Eugippio, cf. Degórski – Mirri, *Eugippio. La Regola*, p. 20-21. Per un approccio del tutto inedito alla cronologia di Eugippio, si veda il recente articolo: A. Genovese, *"Velut ex ingenti prato floribus asperso caelestibus". Gli Estratti dalle Opere di Sant'Agostino di Eugippio*, "Urbaniana University Journal" 70/3 (2017) p. 177-215.

Anche della *Regula S. Augustini*, unico testo riportato integralmente e collocato in apertura del florilegio, egli cita la versione più antica: quella dell'*Ordo Monasterii*, una sorta di brevissimo regolamento valido per comunità monastiche sia maschili che femminili, con l'abbinato testo conosciuto come *Paeceptum*[25].

Oltre a questo scritto agostiniano, a 17 estratti da quello di san Basilio, 16 dell'anonima *Regula Magistri*, seguono 14 estratti dalle *Conlationes Patrum* e dal *De institutis coenobiorum* di san Giovanni Cassiano, e uno dalla *Regula quattuor Patrum*, uno dalla *Regula* di san Pacomio, uno dal sermone ai monaci di Novato e uno dalla lettera 125 di san Girolamo[26]. Escludendo il testo agostiniano, secondo un'analisi di A. de Vogüé, la fonte preferita da Eugippio fu la *Regula Magistri*: ne è infatti riprodotta circa un sesto, e occupa più della metà del codice *Parisinus Latinus* 12634[27].

La ripartizione degli estratti per estensione di pagine (ciascuna implicante circa due fogli del *Codex E*) risulta come segue: *Regula Magistri* pp. 59, *Regula S. Augustini* pp. 22, testi di san Giovanni Cassiano pp. 20, *Regula* di san Basilio pp. 18, sermone di Novato pp. 12, *Regula* di san Pacomio pp. 2, lettera di san Girolamo p. 1 e *Regula quattuor Patrum* p. 1. Il *Codex E* in totale è di circa 115 pagine, non calcolando l'estratto agostiniano. Nello schema di redazione dei frammenti, si può facilmente notare che la *Regula Magistri* si alterna con regolarità alle altre fonti del centone di Eugippio, costituendone come la spina dorsale. Nella prima ripartizione in 46 capitoli, anziché in 42, A. de Vogüé così presentava la suddivisione dei vari testi, sempre escludendo la *Regula S. Augustini*, data per preambolo "fuori serie": cap. 1: la *Regula quattuor Patrum*; cap.

[25] Cf. Degórski – Mirri, *Eugippio. La Regola*, p. 21.

[26] Cf. Turbessi, *Regole monastiche antiche*, p. 91-102 (introduzione legislazione pacomiana), 133-147 (introduzione legislazione monastica di san Basilio Magno), 269-280 (introduzione legislazione monastica di sant'Agostino), 317-327 (introduzione Regole dei Padri), 367-372 (introduzione alla *Regula Magistri*); Pricoco, *Introduzione*, p. XVIII-XXIV, cf. anche: 277, 282-283, 287-293, 312-317.

[27] Cf. Degórski – Mirri, *Eugippio. La Regola*, p. 21.

2: la *Regula Magistri*; capp. 3-5: san Basilio Magno; cap. 6: la *Regula Magistri*; capp. 7-19: san Basilio Magno; capp. 20-28: la *Regula Magistri*; cap. 29: san Pacomio; capp. 30-32: la *Regula Magistri*; cap. 33: Novato; capp. 34-42: san Giovanni Cassiano; capp. 43-44: la *Regula Magistri*; cap. 45: san Basilio; cap. 46: san Girolamo[28].

La compilazione della *Regula* di Eugippio, pur essendo liberissima, non è priva di metodo: identità o affinità di argomento legano tra loro brani di autori distinti oppure di opere diverse, così come gli estratti da un'unica fonte possono costituire una serie di testi non spezzati, fornendo dei "blocchi" d'autore e opera, come accade per san Basilio e per san Giovanni Cassiano[29].

È interessante osservare, per tipologia "ideologica", l'accostamento operato di diverse *Regulae*, poiché esse rappresentano la convergenza di due indirizzi spirituali differenti: l'uno improntato più sulla vita comune e l'amore fraterno (sant'Agostino, i "Quattro Padri", san Basilio), l'altro privilegiante all'interno della comunità l'ordinamento gerarchico e la subordinazione al superiore (la *Regula Magistri*)[30].

Un'altra tendenza viene poi decisamente fatta prevalere: quella che simpatizza per la vita cenobitica quasi a scapito addirittura della eremitica. A. de Vogüé osserva in proposito:

> Citando in conclusione un brano in cui Basilio condanna ogni tipo d'isolamento, Eugippio intende chiaramente sbarrare la strada a quelli tra i suoi monaci

[28] Cf. Degórski – Mirri, *Eugippio. La Regola*, p. 22.

[29] Cf. A. de Vogüé, *Nouveaux aperçus sur une règle monastique du VIe siècle*, RAM 41 (1965) p. 19-29; per la ripartizione delle fonti nei 42 capitoli, cf. Obrycki, *Wstęp*, p. 45-47. In particolare, sant'Agostino occupa il cap. 1; la *Regula quattuor Patrum* 3 il cap. 2; la *Regula* di san Pacomio 159 il cap. 26; la *Sententia* di Novato il cap. 29; di san Giovanni Cassiano: la *Conlatio* 12, 2 il cap. 30; la *Conlatio* 12, 7 il cap. 31; il *De institutis coenobiorum* 4, 9 il cap. 32; il *De institutis coenobiorum* 4, 9 il cap. 32; il *De institutis coenobiorum* 4, 39-43 il cap. 33; il *De institutis coenobiorum* 2, 15-16 il cap. 34; il *De institutis coenobiorum* 3, 7 il cap. 35; il *De institutis coenobiorum* 4, 12 il cap. 36; il *De institutis coenobiorum* 4, 16 il cap. 37; il *De institutis coenobiorum* 4, 18 il cap. 38; la lettera 125 di san Girolamo il cap 42.

[30] Cf. Degórski – Mirri, *Eugippio. La Regola*, p. 23.

che sarebbero tentati di passare dal cenobitismo alla vita solitaria. La satira degli eremiti – presa da una lettera di Girolamo – che segue il lungo brano di Basilio, non lascia dubbi sulla prospettiva antieremitica di questa conclusione[31].

In un altro saggio, dom A. de Vogüé aveva sottolineato già quanto l'autore del *Codex E* fosse prevenuto verso la vita solitaria, sponsorizzando il pensiero di san Girolamo della *Epistula* 125, 9, in cui il Dalmata mette in guardia il giovane amico Rustico da un'esperienza anacoretica prematura, consiglio dettato forse dal ricordo della propria difficile esperienza in merito nel deserto di Calcide, all'indomani della propria conversione[32]. Tuttavia, in quella lettera, san Girolamo non condannava affatto la vita eremitica in sé, bensì gli abusi deformanti la medesima.

Ebbene, Eugippio riproduce dell'epistola questa critica acerrima contro gli eremiti improvvisati, ma si astiene dal presentare la parte di testo geronimiano in cui sono definite le condizioni della legittima anacoresi, e cioè la lunga esperienza cenobitica e l'acquisizione di tutte le virtù, provate e fortificate nella vita comunitaria. A motivo di questa amputazione, nel testo di Eugippio, "l'estratto di Girolamo appare come una condanna assoluta dell'eremitismo"[33].

Stilisticamente parlando, infine, le analisi condotte sul *Codex E* nel confronto con le sue fonti, rivelano modifiche significative di titoli[34], interventi di perfezionamento su vocaboli ed espressioni, aggiunte di sette brevi frasi alla *Regula* di san Pacomio[35] e un'eccedenza di citazioni bibliche rispetto alla *Regula Magistri*[36].

---

[31] A. de Vogüé, *L'influenza di Basilio sul monachesimo occidentale*, in: *Basilio tra Oriente e Occidente. Convegno Internazionale "Basilio il Grande e il Monachesimo Orientale", Cappadocia, 5-7 ottobre 1999. Comunità di Bose*, ed. S. Brock – M. Cortesi – A. de Vogüé – J.-R. Pouchet, Magnano 2001, p. 219.

[32] Cf. L. Mirri, *La dolcezza nella lotta*, Bose 1996, p. 15-22.

[33] de Vogüé, *Nouveau aperçus*, p. 30.

[34] Cf. per esempio capp. XXVIII, XXIX e XLVI della *Regula* di Eugippio.

[35] Cf. Eugippius, *Regula* XXVI 40-46.

[36] Cf. Eugippius, *Regula* XXII 6 – XXIV 10-11; de Vogüé, *De Cassien au Maître: le titre du chapitre de l'humilté*, SMon 24 (1982) p. 247-261.

L'opera di Eugippio respira di passi tratti dalla Sacra Scrittura: alcuni di essi erano già incorporati nelle fonti che egli utilizza, moltissimi altri sono sue aggiunte convalidanti un principio spirituale insegnato, oppure incoraggianti con l'autorità della Parola di Dio la "fatica" ascetica e il cammino per l'evangelica "via stretta".

In sintesi, il testo biblico in assoluto più citato è il Salterio. Se si considera che anche la tematica più presa in esame nella *Regula* di Eugippio è la preghiera, che nello scopo della vita del monaco dovrebbe essere "incessante", ciò non può destare meraviglia, ma rappresentare una coerente sintonia logica. Recitati a memoria giorno e notte, i salmi dovevano essere, anche per Eugippio e i suoi monaci, non solo la chiave esegetica dell'intera Bibbia, bensì pure l'ermeneutica della loro vita monastica. Nella sequela di Cristo, Parola del Dio vivente, l'uomo di Dio si sentiva chiamato a divenire preghiera vivente di quella medesima Parola da cui riceveva grazia e verità per la sua catarsi nell'amore divino.

Tra i libri dell'Antico Testamento, più citati sono, quindi, i Proverbi e il Siracide, fonti della sapienza del monaco[37]; dal Nuovo Testamento, il Vangelo di san Matteo con il suo annunzio prorompente e vigoroso del Regno dei cieli e due lettere di san Paolo: quella ai Romani e la prima ai Corinti, l'una per il tema Legge e Spirito, l'altra per il primato che annuncia, quello della carità. Esso è infatti assai caro ad Eugippio, che lo presenta in apertura e in conclusione della sua *Regula*, offrendo così chiaramente il cuore del proprio pensiero: la sequela di Cristo è possibile attraverso la regola d'oro del Vangelo, che è la realizzazione del comandamento dell'amore di Dio e del prossimo.

---

[37] Cf. B. Degórski, *I Libri sapienziali nella letteratura monastica delle origini (secc. IV-V)*, in: *Letture cristiane dei Libri Sapienziali*, SEA 37, Roma 1992, p. 65-86; B. Degórski, *L'elenco delle citazioni dei Libri sapienziali nella letteratura monastica del IV e V secolo*, RT 40 (1993) p. 119-154. In questa letteratura ascetica maturata in ambienti maschili, è assente il Cantico dei Cantici, considerato troppo sensuale.

2. Le tematiche teologiche della *Regula Eugippii*

Per una conoscenza appropriata del contenuto d'insieme della *Regula* di Eugippio, essendo essa stata stilata per la comunità erede della spiritualità ascetica di san Severino, è utile inserirla nell'orizzonte dell'esperienza monastica dell'istituzione severiana medesima. Dal qualificato studio della *Vita S. Severini* condotto da Ph. Régerat[38], si apprende che quel monachesimo sviluppatosi nel Norico aveva la caratteristica di un'organizzazione a forma di colonie semieremitiche di tipo orientale.

Nella biografia, Eugippio mai chiama san Severino con il titolo di *abbas*, bensì di *doctor*, esprimendo in ciò la stima per il maestro di perfezione e la relazione di un padre spirituale verso i propri figli. L'idea cenobitica resta esplicitamente sfumata ed Eugippio coglie assai bene la pedagogia e l'ideale di Severino: la comunità non può essere formata dall'esterno per volontà di un fondatore più o meno dotato di carisma e di personalità, mettendo insieme singoli individui che tali restano seppur tra loro aggregati.

I termini *congregatio* e *societas*, spesso accompagnati dall'aggettivo *sancta*, che Eugippio impiega nella *Vita S. Severini*, e la sottolineatura degli sforzi permanenti del Santo del Norico per creare, promuovere, nutrire e preservare l'unità dei propri discepoli con l'amore fraterno, rimanda direttamente al modello apostolico della prima Chiesa gerosolimitana (cf. At 4, 32).

Siamo così posti dinanzi alle tre grandi coordinate teologiche della *Regula* di Eugippio: il modello ecclesiale della prima comunità cristiana come prototipo della comunità monastica, l'"abate" inteso come *doctor*-maestro e il fondamento della carità, che è il vincolo di perfezione. Perfetta coesione di elementi di trinitaria, cristologia, pneumatologia

[38] Cf. Ph. Régerat, *Introduction*, in *Eugippe. Vie de Saint Séverin*, ed. Ph. Régerat, SCh 374, Paris 1991, p. 122-135. Lo studio è di importanza capitale per la *Vita S. Severini*, ma getta anche tanta luce e fornisce importanti indizi per conoscere sia lo stesso Eugippio che specialmente il contesto ecclesiale in cui egli viveva.

ed ecclesiologia sono alla base di un pensiero di spiritualità monastica che vede promossa una nuova antropologia teologica in cui la persona, come vedremo, risulta ampiamente riscattata e valorizzata sulla positiva fiducia in lei riposta.

La carità è il principio costituente al suo interno la *sancta societas* e, in essa, si fonda pure il servizio paterno del superiore prepostovi. La dimensione di vita cenobitica del gruppo si forma, dunque, e si alimenta interiormente, tessuta spontaneamente nei rispettivi rapporti di reciprocità fraterna dalla plasmazione in tutti e in ciascuno dell'amore divino.

Con stile giovanneo "ad anello", Eugippio dà avvio alla sua *Regula* con il testo di Mt 22,37-40 sul comandamento più grande: l'amare Dio con tutte le proprie forze ed il prossimo come se stessi. Termina poi nel penultimo capitolo con un elogio dell'esercizio della carità praticato nella vita comunitaria[39]. È palese, perciò, che dall'esordio alla fine del suo centone, la logica prevalente nella cernita delle fonti dalle quali attinge, ed il conseguente *leitmotiv* dell'intera opera, sia la carità, "vincolo di perfezione", virtù teologale per eccellenza e *habitus* interiore da cui deriva ogni prassi genuinamente cristiana.

Qui sta la *novitas* evangelica della salda unità della Chiesa primitiva, la quale compatta seppe affrontare persecuzioni e difficoltà, e superare pregiudizi e diversità tra i propri membri, di culture e provenienze giudaiche e pagane insieme. La comunità monastica non si presentava differente per problematica. Tempi travagliati per l'impatto con popoli nuovi e un cristianesimo assunto a religione dell'Impero rendevano eroica la testimonianza ascetica: la lotta ai vizi, ai compromessi degli agi apportati da libertà e potere e a tanti sviamenti morali e dottrinali dominanti anche all'interno dell'istituzione ecclesiale esigevano fortezza e rettitudine inflessibili e discernimento illuminato.

Quanto a provenienza, pure i monaci di una medesima comunità potevano trovarsi a convivere tra confratelli di assai diversa estrazione

[39] Cf. Eugippius, *Regula* I 1 e cap. XLI.

sociale e culturale, oltre che di disparata esperienza umana e cristiana, inclusa quella dei grandi convertiti. Eugippio seleziona brani in cui ciò si percepisce[40]. Il monastero allora guarda alla Chiesa apostolica e su quell'esempio si preordina come *schola Christi*[41]. A riguardo, chiarificante è la considerazione con la quale G. Penco conclude un proprio saggio sull'argomento:

> La "Regola dei monasteri" come norma di vita spirituale per ogni epoca e ambiente è la risultante di tutta l'esperienza ascetica che non rimane necessariamente legata ad una regola, per quanto importante essa possa essere, ma che deve riflettere l'insieme di questo insegnamento nella coralità delle sue voci. E ciò rientra in una ineliminabile e profonda considerazione pedagogica della vita religiosa, di quella "schola religionis" che deve educare specialmente i giovani monaci per portarli alla pienezza della loro formazione spirituale. Solo in tal modo si possono evitare i pericoli dell'autodidattismo e, per conseguenza, del dilettantismo, non meno pericolosi nella vita spirituale di quanto non lo siano negli altri settori dell'umana esistenza[42].

Abbinato a tale idea della comunità monastica, va aggiunto il concetto di monastero inteso come *Ecclesia Christi*, ancora sulla tipologia della Chiesa delle origini e sulla scia nostalgica di un ideale puro di *sancta societas* nella *koinonia* di molti fratelli. In questo contesto prende fisionomia il "superiorato".

Ai profeti guide dell'Israele veterotestamentario e agli Apostoli guide del nuovo Popolo di Dio, succedono anche per Eugippio i *doctores*, guide dei monasteri, ma con una peculiarità. L'abate di Lucullano inverte l'ordine profeti/apostoli in apostoli/profeti, ai quali fa seguire la categoria dei dottori. Egli, infatti, fa riferimento a "tre gradi di magistero" costituiti dal

---

[40] Cf. in particolare: Eugippius, *Regula* I 35-46; G. Penco, *La composizione sociale delle comunità monastiche nei primi secoli*, SMon 4 (1962) p. 257-281.

[41] Cf. Eugippius, *Regula* XXVII 27.

[42] G. Penco, *Sul concetto del monastero come "schola"*, CCist 32 (1970) p. 333.

Signore per la sua Chiesa in nome della Trinità[43]. Se è evidente che gli apostoli corrispondono ai vescovi nella Chiesa e i dottori agli abati nei monasteri, i profeti posti *in medio* intendono probabilmente richiamare agli uomini di Dio dell'una e dell'altra "classe" la dimensione carismatica e l'impegno santificante per sé e per il prossimo, cui nessuno può esimersi.

Umiltà, castità, penitenza, preghiera, giustizia, obbedienza, silenzio, carità nell'abate devono eccellere in quanto più degli altri monaci è tenuto a dare l'immagine dell'"uomo celeste". Egli è costituito come perno e riferimento di una sorta di mistica comunitaria che scaturisce dall'unione di ciascuno con Dio. Infine, essendo pure colui che fa le veci di Cristo, l'abate è *magister* delle virtù nell'esemplarità concreta, praticandole "per" e "dinanzi" ai suoi monaci, quasi spianando la "via stretta" della radicale sequela del Signore, a modo di pastore in testa al proprio gregge. Eugippio, in un testo scelto, lo appella splendidamente: "artigiano della santa arte", intendendo per quest'ultima la vocazione monastica[44].

Il tutto corrisponde all'idea severiana dell'abate come "padre carismatico" posto a capo di un'autentica *comunione* di fratelli, prima ancora che di una "comunità". Egli è tenuto a occuparsi personalmente della loro dimensione spirituale, sia personale che collettiva, cercando di trasmettere e inculcare l'eredità dei santi Padri, tra i quali erano stimati con preferenza quelli orientali.

La tradizione ascetica dell'Oriente cristiano entrò nelle Regole diffuse in Occidente e, attraverso l'*Ordo Monasterii* e il *Praeceptum* agosti-

---

[43] Cf. Eugippius, *Regula* XXVII 26.

[44] Cf. Eugippius, *Regula* XXV 21; per l'abate come "padre": I 3 e XXIX 26; per l'abate che fa le veci di Cristo: XXV 2; per l'abate come "pastore": XXV 7 e 10; per l'abate come "maestro": XXV 11, 17, 20 e cap. XXVI; ancora sul "superiore": I 140-148. Cf. anche P. Tamburrino, *La* Regula Magistri *e l'origine del potere abbaziale*, CCist 28 (1966) p. 160-173.

niani[45], anche nel centone di Eugippio, come testimonia l'orario liturgico di ripartizione della preghiera e della giornata in genere[46].

Quanto alle virtù ascetiche, l'esperienza inaugurata da san Severino privilegiava l'umiltà di cuore, la giustizia, il fervore interiore animato dalla compunzione e dalla preghiera continua, e la castità. Sono punti di rilievo anche nella compilazione dell'abate di Lucullano. Per l'ultimo citato, egli adotta completamente, nei capitoli XXX e XXXI della sua *Regula*, le *Conlationes* 12, 2 e 12, 7 di san Giovanni Cassiano, mentre l'argomento "giustizia" è fortemente presente nel testo agostiniano del *Praeceptum* nn. 53-90. Questo non solo è copiato integralmente, ma è ritenuto molto importante per l'equilibrio e la moderazione cui educa.

Per esempio, trattando del digiuno, tematica sulla quale la *Regula* non si soffermerà ulteriormente, lo consiglia tra i mezzi ascetici classici per il dominio di sé, ma solo "per quanto la salute lo permetta"[47]. Altrettanto può dirsi per la distribuzione di cibo e di vestiario, da darsi "a ciascuno secondo le necessità"[48]. Equità, ancora, è usare trattamento differenziato per chi viene da abitudini agiate, dovute alle ricchezze delle quali era favorito nel mondo, e ovviamente per chi è afflitto da malattia: il principio è che a nessuno deve essere posto sulle spalle un peso superiore alle proprie capacità. Infatti, il mezzo non va confuso con il fine e l'ascesi in sé è soltanto strumento di perfezione.

---

[45] Cf. B. Degórski, *Il primissimo monachesimo nell'Africa Latina*, VoxP 53-54 (2009) p. 591-598; B. Degórski, *św. Augustyn z Hippony – krzewiciel monastycyzmu w Afryce Łacińskiej*, in: *W pedagogicznej służbie narodów*, ed. M. Włosiński, Włocławek 2009, p. 123-133; B. Degórski, *De Sancto Aurelio Augustino Episcopo Hipponensi veritatis Christianae defensore eximio*, in: *Nauka o wymiarach prawdy. Studio sulle valenze della verità. Rozmery pravdy. Księga Pamiątkowa z okazji 70. Rocznicy Urodzin ks. Profesora Mariana Włosińskiego*, ed. S. Kunikowski, Włocławek 2015, p. 103-115.

[46] Cf. Eugippius, *Regula* I 2; X 24; A. de Vogüé, *L'influence du monachisme des Kellia en Occident*, in: *The Spirituality of Ancient Monasticism*, p. 164-168; A. de Vogüé, *L'horaire de l'*Ordo Monasterii*. Ses rapports avec le monachism égyptien*, in: *Homo Spiritalis*, Würzburg 1987, p. 240-258.

[47] Eugippius, *Regula* I 53.

[48] Eugippius, *Regula* I 33.

Eugippio pare preoccupato anche di esorcizzare nella comunità il serpeggiare di malumori, gelosie e mormorazioni[49] e non lesina pertanto frammenti che facciano riflettere i monaci sulla prospettiva capovolta in cui tenere in considerazione le cose rispetto alla mentalità secolare: attenzioni particolari e attenuazioni di asperità di vita non sono un vantaggio e un onore nella vita monastica, bensì quai un'umiliazione, perché rappresentano una concessione a debolezza e fragilità. Fortunato è, dunque, chi non ha bisogno di dispense, benefici ed esenzioni da alcune pratiche ascetiche[50].

Lo stesso va detto per la correzione fraterna, di carattere "medicinale", anche preventivo se necessario, ma non punitivo[51]. Le sanzioni, d'altronde, nell'intera *Regula*, concernono quasi esclusivamente il problema di un colpevole ritardo alla preghiera, vero nucleo della vita monastica personale ecomunitaria[52]. Meno egli si occupa di altre mancanze, ritenute malattie da guarire quanto prima[53]. Qui entra in gioco la formazione della sincerità e umiltà di cuore, le sole virtù in grado di combattere e vincere i vizi con l'aiuto di Dio e pure dei confratelli, tramite aperta confessione e pronta obbedienza al superiore[54].

Per l'intero capitolo XXIX, dedicato tutto al problema di umiltà e obbedienza contro orgoglio e superbia, Eugippio si avvale della omonima sentenza di Novato, esplicita ed esauriente a riguardo[55]. Ma il testo certamente "gioiello" della *Regula*, e probabilmente per tale suo valore redatto da Eugippio al centro del centone, è il cap. XXVIII interamente tratto dalla *Regula Magistri* e avente per tema la grazia dell'umiltà e del progresso verso Dio.

---

[49] Cf. Eugippius, *Regula* XXIX 76-81.

[50] Cf. Eugippius, *Regula* I, 59-68.

[51] Cf. Eugippius, *Regula* I 85-90.

[52] Cf. Eugippius, *Regula* XXI 34-35.

[53] Cf. Eugippius, *Regula* XXIX 52-59.

[54] Cf. Eugippius, *Regula* XVIII e XXXII.

[55] Cf. A. de Vogüé, *Novati Sententia de Humilitate et Obedientia*, DIP VI 441-442; A. Solignac, *Novat le catholique*, DSp XI 477-478; T. Kardong, *Justitia in the Rule of Benedict*, SMon 24 (1982) p. 43-73.

L'immagine della scala del sogno di Giacobbe (cf. Gn 28,12) è ivi presentata nell'abile ermeneutica della frase evangelica: "Chiunque si esalta sarà umiliato, e chi si umilia sarà esaltato" (Lc 14,11), non senza lo sfondo esegetico sotteso della grande testimonianza del Battista: "Nessuno può prendersi qualcosa se non gli è dato dal cielo […]. Egli deve crescere e io invece diminuire" (Gv 3,27.30). L'umiltà come grazia, alla quale l'uomo può corrispondere apportando le condizioni del primato di Cristo in sé, e la perfezione come come conseguimento di quel medesimo primato in ogni intento, pensiero e fine d'amore del monaco, si connettono dalla metà del centone al suo punto di partenza, con Mt 22,37-40, e al suo punto di epilogo, con Col 3,14 da mettere in pratica.

Non è perciò casuale la collocazione di questi tre testi nella compilazione dell'abate di Lucullano, il quale ha palesemente elaborato per temi favoriti una cernita mirata di pagine da opere di altissima spiritualità e di efficace insegnamento sulla sequenza ermeneutica di un messaggio evangelico portante: la carità.

Accostando infatti i contenuti dei capitoli XXVIII e XIX della *Regula*, ci si accorge come la dinamica del pensiero presentato intenda sviluppare una formazione nella quale l'umiltà induce all'obbedienza e questa ha radici nella carità vera, che ottiene nella prassi comunitaria povertà e sensibilità interiore per il fratello. Questo affinamento in carità è "il vincolo di perfezione", in quanto è la perfetta imitazione di Cristo e l'incarnazione dell'amore teandrico che scorre nel corpo stesso di Cristo: la Chiesa-comunità. Umiltà e carità sono il culmine e lo stupore della cristologia paolina, che proprio sull'esortazione ad avere interiormente "gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù", il quale per amore dell'uomo non "considerò tesoro geloso" la propria divinità, ma ne rese partecipe la creatura spogliando se stesso e facendosi obbediente al Padre fino alla morte più ignominiosa (cf. Fil 2,5-8), riportò in sé gli uomini all'unità con Dio e tra di loro. Fare la volontà di Dio e sacrificare la propria, in una mistica crocifissione di quest'ultima nel-

la carità, è la condizione *sine qua non* per un'armonica vita comunitaria edificata sull'esercizio delle virtù[56].

Seguendo, infine, a conclusione ormai del testo, l'ecclesiologia paolina del corpo mistico di Cristo, in cui tutti si è membra l'uno dell'altro (cf. Rm 12,5), e utilizzando e rielaborando un frammento di san Basilio, Eugippio lascia il suo intenso messaggio spirituale alla comunità severiana: "Ci dobbiamo adattare con armonia, ed essere ben uniti nello Spirito Santo come nell'organismo di un solo corpo"[57]. Egli lancia quindi il suo inno alla carità con quel brano geronimiano che trasforma in un'esaltazione della vita cenobitica per il motivo della superiorità, in essa, della carità praticata e della carità, si può dire "moltiplicata", tra i fratelli che, come una milizia compatta, con essa e per essa danno l'assalto al Regno dei cieli (cf. Mt 11,12)[58].

3. Messaggio e attualità della *Regula Eugippii*

I contenuti privilegiati da Egippio sono subito tutti presentati nella cosiddetta *Regula* di Agostino, sua fonte prediletta per gettare le basi di

---

[56] Cf. Eugippius, *Regula* XXXIII.

[57] Eugippius, *Regula* XLI 18.

[58] Nel centone, in più parti, è usato il linguaggio militare, classico della letteratura monastica nella quale l'asceta, oltre che atleta di Cristo, è perantonomasia chiamato il *miles Christi*. Cf. Eugippius, *Regula* XLII 90-95 per il tema della superiorità della carità nella vita cenobitica. Per un commento alla *Regula* di Eugippio cf.: M. Krausgruber, *Die Regel des Eugippius. Die Klosterordnung des Verfassers der Vita Sancti Severini im Lichte ihrer Quellen. Text, Übersetzung und Kommentar*, Innsbruck 1996, p. 215-253; A. de Vogüé, *Les conseils évangéliques chez le maître et saint Benoit*, in: *Los consejos evangélicos en la tradicin monástica*, Abadia de Silos 1975, p. 13-27; A. de Vogüé, *Cassien, le Maître et Benoît*, in: *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, Roma 1977, p. 223-235; D. Sanchis, *Pauvreté monastique et Charité fraternelle chez saint Augustin*, "Augustiniana" 8 (1958) p. 5-21: questi studi mettono in luce le fonti utilizzate da Eugippio (l'*Ordo Monasterii*, la *Regula Magistri* e san Giovanni Cassiano), gli aspetti di teologia monastica e teologia spirituale esposti. Sui contenuti della *Regula Magistri*, cf. anche: I. Gobry, *Storia del monachesimo*, v. 1, Roma 1991, p. 680-694; A.A. Häussling, *Das Commemoratorium des Eugippius und die* Regula Magistri *und* Regula Benedicti, in: *Regulae Benedicti Studia*, ed. B. Jaspert – E. Manning, Annuarium Internationale 5, Hildesheim 1977, p. 33-42.

una profonda spiritualità monastica sui suoi elementi principali: preghiera, lavoro, povertà, obbedienza, silenzio, direttive per il pasto e i rapporti con il mondo esterno. È indicato anche l'obiettivo di questa formazione: l'unità cristiana delle anime e dei cuori. Viene incoraggiata una tipologia "familiare" quasi della comunità, in cui i luoghi adibiti per i servizi comuni come l'oratorio o il refettorio sono al centro dell'attenzione tanto quanto i rapporti fraterni.

Tutto questo comporta che siano sufficienti norme generiche, prive di dettagli precisi anche per ciò che concerne un certo ordinamento pratico dei compiti, dei ruoli o di altro ancora. La responsabilità di ciascuno diviene corresponsabilità reciproca affidata alla crescita e alla maturità della cosciena del singolo monaco, che soltanto così si affina sia umanamente, sia spiritualmente.

Sensibilità interiore ed educazione costituiscono un binomio imprescindibile ed essenziale nella chiamata alla santità, perché indici dell'irrorazione feconda della grazia che viene dall'"alto" e della sinergia attiva della creatura che si lascia plasmare dalla carità.

Il come trattare gli attrezzi da lavoro può sembrare un particolare irrilevante nella *Regula*[59], che qui utilizza un brevissimo brano della *Regula Magistri*, ma in realtà non è che una sfumatura di quel riguardo squisito e discreto, umile e costruttivo che tesse fibre robuste di solidarietà, in comunità, assai più intime e intense. Per esempio, un dovere fraterno è, in questo spessore di relazioni, quella vigilanza l'un l'altro che può prevenire peccati e insidie del male nel confratello[60]: è la carità per la quale, come un angelo custode, il fratello protegge la santità del fratello.

L'intento della *Regula*, e il ruolo che Eugippio le attribuisce per i suoi monaci, è quello di essere uno strumento della via al cielo. Ne deriva la sua elasticità e adattabilità alle situazioni singole o comunitarie che possano presentarsi nella dinamica di un cammino ascetico condiviso.

---

[59] Cf. Eugippius, *Regula* III 3-16.

[60] Cf. Eugippius, *Regula* I 83-96.

Volendo soprattutto formare una coscienza, ancor prima di una volontà, essa attenua gli aspetti pratici e disciplinari, relegati i primi a rango di elementi secondari, gli altri di estremo ricorso in un contesto in cui si presuppone applicato il comandamento dell'amore a Dio e al prossimo.

Non va pertanto trascurato il passo agostiniano a conclusione del *Praeceptum* in cui si esortano i monaci a leggere una volta alla settimana quel "libello", affinché possano mirarvisi "come in uno specchio"[61]. È su questa premessa che Eugippio procede alla selezione sintetica e qualitativa di quanto ha globalmente annunciato con il testo di sant'Agostino per la crescita spirituale dei suoi confratelli. Con frammenti da varie opere egli sviluppa idee che ritiene importanti fissare in loro a comune edificazione. Probabilmente è tale concezione di *Regula* come *speculum* della propria santità *in itinere* che può aver suggerito all'abate di Lucullano di inserire nel suo centone un ampio passo della *Regula Magistri* di sapore prettamente escatologico[62].

Un po' oltre la metà dell'opera, si apre infatti, quasi ad incoraggiamento del cammino verso l'ardua meta del paradiso, uno scorcio di visione della realtà del Regno dei cieli, dove il trionfo della carità fuga il timore e l'armonia della nuova creazione abbraccia quei puri di cuore ammessi alla comunione dei santi, alle immortali ricchezze e all'unione perpetua con Dio. La *Regula*, dunque, si propone anche come "specchio" della meta: specchio rifrangente della bellezza e della gloria che sarà, divenendo nella teologia monastica l'organo che fissa non solo la memoria del passato sulle orme dei Padri e del presente nella propria storia di salvezza, ma anche la memoria del futuro, della quale l'asceta deve costituire la testimonianza vivente e da cui trae tutto il senso ed il significato della sua scelta e della sua esistenza.

Riassumendo i temi esposti dalla *Regula* di Eugippio, essi si dipanano come segue, secondo la categorizzazione datavi da M. Krausgruber:

---

[61] Eugippius, *Regula* I 152.

[62] Cf. Eugippius, *Regula* XXVIII 87-114.

istruzioni fondamentali; istruzioni pratico-organizzative (suddivisione del giorno, servizio divino [con indicazioni sulla ripartizione dei salmi, comportamento e dispense varie], governo della comunità, ruoli, lavoro, refezione, vestiti, malattie, comportamento da tenersi con il mondo esterno); conseguimento della perfezione (elenco dei vizi (superbia, ostinazione), combattimento contro gli stessi, trattazione delle virtù [umiltà, obbedienza, castità]; scuola del servizio di Dio (funzione del monastero sulla via del cielo [la via della perfezione, l'ascesi, il comportamento con i beni materiali], la guida spirituale, la comunità [predilezione della vita comunitaria, comportamento da tenersi davanti alle mancanze dei fratelli]; aspetti disciplinari[63].

Ancora dalla ricerca di M. Krausgruber, è utile prendere in esame le percentuali di quanto ciascun tema si presenta trattato nella *Regula* di Eugippio. Ciò concede di procedere più chiaramente ad una lettura del messaggio ultimo dell'abate di Lucullano, la struttura del cui centone dimostra, infine, originalità di pensiero, come si potrà cogliere da un confronto sinottico con la *Regula Magistri* e la *Regula* di san Benedetto, riguardo alla ripartizione degli stessi contenuti di base[64].

Negli schemi compilati dallo studioso austriaco le proporzioni rendono il peso di un argomento nelle opere prese in esame. Come premessa va intanto evidenziato che nella *Regula* di Eugippio i temi fondamentali occupano 48 versetti, quelli spirituali 650, quelli pratico-organizzativi 249 e quelli disciplinari 160. Analisi parallela è stata condotta sulle "Regole" del Maestro e di san Benedetto. Traducendo, quindi, in percentuale la presenza delle singole tematiche in ogni *Regula*, emerge quanto segue: 1) Temi fondamentali: a. la *Regula* di Eugippio circa il 4%; b. la *Regula Magistri* circa il 4%; c. la *Regula S. Benedicti* circa il 2%. 2) Temi spirituali: a. la *Regula* di Eugippio oltre il 58%; b. la *Regula Magistri* circa il 28%; c. la *Regula S. Benedicti* circa il 37%. 3) Temi pratico-organiz-

[63] Cf. M. Krausgruber, *Die Regel des Eugippius*, p. 255-277 (analisi della *Regula*).
[64] Cf. Krausgruber, *Die Regel des Eugippius*, p. 278-282, 305-309.

zativi: a. la *Regula* di Eugippio meno del 24%; b. la *Regula Magistri* circa il 64%; c. la *Regula S. Benedicti* circa il 55%. 4) Temi disciplinari: a. la *Regula* Eugippio circa il 14%; b. la *Regula Magistri* circa il 4%; c. la *Regula S. Benedicti* circa il 6%.

Rispetto alla sua fonte principale per estensione, la *Regula Magistri*, e al testo coevo della *Regula S. Benedicti*, la *Regula* di Eugippio si impone nettamente per predilezione del soggetto spirituale, mentre risulta decisamente inferiore per la trattazione di quello pratico-organizzativo[65].

Valutando, in ultimo, soltanto all'interno della *Regula* di Eugippio la ripartizione in percentuale degli argomenti trattati nei due sottogruppi principalmente considerati si ha: 1) Temi spirituali: vizi 8%; virtù 33%; Ufficio divino 3%; via di perfezione 16%; ascesi 1%; uso beni materiali 4%; guida spirituale 4%; comunità 25%. 2) Temi pratici: suddivisione del giorno 11%; servizio divino 28%; governo della comunità 7%; ruoli e funzioni 11%; lavoro 19%; refezione 11%; vestiario 7%; malattia 3%; comportamento con l'esterno 3%.

I temi spirituali offrono un chiaro messaggio del pensiero dell'abate di Lucullano il quale, attribuendo ben il 33% di spazio tra di essi alle virtù, contro soltanto l'8% conceso all'argomento dei vizi, svela la sua impostazione prettamente positiva nella considerazione della formazione interiore della persona. La proposta di ideali alti da conseguire e la promozione delle qualità migliori dell'individuo sono, nel suo pensiero cristiano e monastico, certamente più avvincenti e stimolanti di un'ascetica o morale "negativa", tese più a "paralizzare" il soggetto che ad attivarlo nel meglio di sé con fiducia nelle proprie potenzialità. Anche in questo messaggio, pare comunque di cogliere il suo tesaurizzare il principio evangelico della carità, liberatorio la creatura con l'esortazione: "Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la Legge e i Profeti" (Mt 7,12).

---

[65] Cf. anche Pricoco, *Introduzione*, p. XXXVII-XLIII, per un confronto fra la *Regula* di san Benedetto e quella del Maestro.

Per ciò che riguarda il dato che all'ascesi egli abbia concesso, all'interno di una regola monastica, solo l'1% di spazio percentuale sull'intero *corpus* dell'opera, in assoluto la più bassa per ogni tema da lui toccato sia tra quelli spirituali, sia tra quelli pratici, non può che far riflettere. Si è senz'altro posti dinanzi alla peculiarità di maggior spicco dello scritto, in considerazione del suo genere e, pertanto, più indicativa della personalità spirituale di Eugippio, la quale si configura di tipo mistico--intuitiva volta verso l'"alto"e non ascetico-analitica nell'ispezione di sé.

Il primato della carità, l'umiltà come grazia, una formazione volta più alla prassi fraterna e comunitaria che alla preoccupazione per la propria satificazione sono elementi in se stessi indici di una "mistica dell'ascesi" assai matura sulla conversione al Vangelo di Cristo. Il rapporto fraterno e comunitario anche si evidenzia come luminoso riverbero dell'autentica unione con Dio vissuta in semplicità come dono e gratuità, piuttosto che come meta ambita da acquisire con le proprie forze.

In tale ottica, il mezzo ascetico viene naturalmente superato così come la legge è vinta in generosità dall'amore. L'umiltà che fa scendere la scala di Giacobbe, e non salire, è eloquente su questo insegnamento spirituale trasmesso da Eugippio. Volersi "far santo" da sé con l'imposizione di pratiche ascetiche straordinarie o stravaganti, che nella sua *Regula* proibisce drasticamente quanto le forme eccentriche di vita monastica[66], è inganno diabolico contrario alla carità e peccato di presunzione. L'umiltà che fa diminuire l'*ego* e crescere Cristo conduce al perfetto svuotamento di sé nella *kenosis* radicale. Allora il monaco sarà all'apice della scala di Giacobbe, come Cristo innalzato sulla croce: nella luce del Padre e nell'ora della gloria, a cui la morte introdurrà.

La vita cenobitica ha valore nel pensiero di Eugippio in quanto è palestra del lasciarsi lavorare dalla grazia intimamente. Silenzio, obbedienza e confratelli sono i mezzi ascetici privilegiati e corroboranti tale cammino di perfezione evangelica. Per questo, ancora, ogni buona ragione

[66] Cf. Eugippius, *Regula* V e XXIII; XVIII 18-48; XXVII 6-18.

indirizzata allo stesso scopo può costituire un'eccezione alla regola stessa, come per esempio il silenzio durante il lavoro o il riposo notturno[67].

Persino la castità viene presentata con testi delicati che ne fanno percepire il valore positivo per il bene e l'equilibrio di se stessi. Non vi sono accenti di disprezzo della donna, ma di sincerità interiore a cui educarsi per un autentico cuore puro. I contatti con la donna non sono in sé proibiti da strette clausure, ma concessi sotto vigilanza interiore e con onesta prudenza. Inoltre è stupendo il brano che, su tale questione, s'incontra e che, sulla scia del Salmo 132, 1, celebra con il massimo encomio il valore della vita fraterna nel cenobio: "custodite reciprocamente la vostra pudicizia. Infatti, Dio che abita in voi, anche in questo modo vi proteggerà, ossia per mezzo di voi stessi"[68]. Sembra di leggere l'antidoto delle conseguenze del primo peccato: "Il Signore disse a Caino: Dov'è Abele, e tuo fratello? Egli rispose: Non lo so. Sono forse il guardiano di mio fratello?" (Gn 4,9). Nell'economia della Redenzione, nuovamente il fratello è "il guardiano" di suo fratello, nel nome – nella presenza, cioè, secondo l'accezione biblica! – del Signore.

Ecco allora motivato da una salda teologia il secondo dato che emerge in percentuale nella *Regula*: la comunità. Con il 25% di spazio concessole nel testo è da catalogarsi per importanza al terzo posto, dopo le virtù, mentre, tra i temi pratici, seguono le norme per il servizio divino che si evidenziano con il 28%. Seguono, infine, ancora tra i temi pratici, il lavoro con il 19% e, tra gli spirituali, quanto concerne la via di perfezione, con il 16%. Tutto il resto appare come un corollario all'uno e all'altro settore. Si può comunque osservare, tra i temi pratici, che quello del servizio divino è il più attinente all'ordinamento spirituale e quello del lavoro a ciò che concerne la comunità[69].

---

[67] Cf. Eugippius, *Regula* I, 26; XXII.
[68] Eugippius, *Regula* I, 83.
[69] Cf. Degórski – Mirri, *Eugippio. La Regola*, p. 41.

È evidente, dunque, la conferma di una linea precisa del messaggio di Eugippio nel suo centone, il cui valore è quello di un'opera monastica non parca di originalità. Più vicina ad un timbro spirituale dell'Oriente cristiano, l'insegnamento dell'abate di Lucullano parte dal nucleo del Vangelo che è l'amore e, da questa esperienza redentiva del rapporto con il Signore, la creatura riceve "grazia su grazia" (Gv 1,16) e inizia il suo "santo viaggio" (Sal 83,6) nella *via perfectionis*, che è *via humilitatis* e, insieme irriducibilmente, *via caritatis*.

Senza carità non vi è umiltà e senza umiltà non vi è carità, pare l'appello di Eugippio. Egli, inoltre, mai fa cenno nell'opera a differenze tra i monaci, che siano essi chierici o laici, così come esplicitamente non si trova menzione dei sacramenti. Eppure si intende bene che essi sono il vissuto di cui la comunità si nutre, colonne e fondamento di quella reciprocità fraterna che emana dalla comunione eucaristica e dalla misericordia della riconciliazione con Dio[70].

Ciò significa che l'uomo di Dio, e più semplicemente il cristiano in sé, è comunque sempre tenuto al „comandamento nuovo" del Vangelo. Il monaco ne è un chiamato „più consapevole", forse privilegiato per contesto, ma non più "speciale", e di questa "consapevolezza" del molto ricevuto Eugippio si fa servitore ed educatore. La sua umiltà non fa valere in ciò neppure il fatto che egli stesso fosse presbitero.

Tutti sono eletti dalla misericordia di Dio nella regola d'oro del Vangelo, che non fu rivolta ad alcuna categoria, classe o casta particolare di persone: l'amore a Dio e al prossimo è regola universale di riscatto e di convivenza, di sapienza e di civiltà. Nessuno deve considerarsi superiore ad altri e ognuno è tenuto a lasciarsi condurre dallo Spirito Santo nella conversione e nella plasmazione di questa verità che si riceve unicamente dall'"alto".

***

[70] Cf. Degórski – Mirri, *Eugippio. La Regola*, p. 41-42.

L'attualità di un testo monastico così ponderato per saggezza umana e così esigente nella perfetta sintonia con la sapienza evangelica è innegabile. Il respiro ecumenico travalica la tradizione orientale e occidentale della Chiesa: è una *Regula* che parla al cuore dell'uomo per offrirgli l'"istruzione" della "pace vera", "non come la dà il mondo" (Gv 14,27), perché è quella riposta nel primato della carità di Cristo.

Il Vangelo viene qui ripresentato come forza prorompente nella storia e nella persona. La carità è per Eugippio la pedagogia che esso inaugura per educare interiormente l'uomo responsabilizzandolo. La sua potenza, infatti, lo libera da se stesso, perché lo porta verso l'Altissimo e verso il prossimo. Il resto lo compie la paternità di Dio, per i meriti della Redenzione del Figlio suo e per il dono santificante dello Spirito Paraclito, il quale "guiderà alla verità tutta intera" (Gv 16,13).

The Sources and Theological Themes of the *Regula* of Eugippius

(summary)

The article demonstrates the following sources of Eugippius' "Rule" and discusses them: St. Augustine of Hippo (the *Ordo monasterii* and the *Praeceptum*); the "Rules": the *Regula quattuor Patrum* and the *Regula Magistri*; St. Basil the Great (the *Regula* [*a Rufino latine versa*]); St. Pachomius the Great (the *Regula*); Novatus Catholicus (the *Sententia de humilitate et oboedientia et de calcanda superbia*); St. John Cassian (the *Conlationes Patrum* and the *De institutis coenobiorum*); St. Jerome (the *Epistula* 125, 9). In its second part, the article discusses the theological subject matter of the *Regula* of Eugippius, also pointing to the timeliness of its message and its relevance to our times.

Keywords: Eugippius; the *Regula Eugippii*; Monasticism; Spirituality

Źródła i tematyka teologiczna *Reguły* Eugipiusza

(streszczenie)

Artykuł wyodrębnia następujące źródła *Reguły* Eugipiusza oraz je omawia: św. Augustyn z Hippony (*Ordo monasterii* oraz *Praeceptum*); reguły anonimowe: *Regula quattuor Patrum* oraz *Regula Magistri*; św. Bazyli Wielki (*Regula* [*a Rufino latine versa*]); *św*. Pachomiusz (*Regula*); *Novatus Catholicus* (*Sententia de humilitate et oboedientia et de calcanda superbia*); *św*. Jan Kasjan (*Conlationes Patrum* oraz *De institutis coeno-*

biorum); *św.* Hieronim ze Strydonu (*Epistula* 125, 9). W swej drugiej części artykuł omawia tematykę teologiczną *Reguły* Eugipiusza, wskazując także na aktualność jej przesłania również i w dzisiejszych czasach.

Słowa kluczowe: Eugipiusz; *Regula Eugippii*; monastycyzm; duchowość

Bibliografia

Fonti

Augustinus Hipponensis, *Regula*, in: *La Règle de saint Augustin*, ed. L. Verheijen, Collection des Études Augustiniennes, Paris 1967.

Basilius Caesariensis, *Regula* [*a Rufino latine versa*], CSEL 86.

Cassiodorus, *De institutione divinarum et saecularium litterarum*, in: Cassiodor, *Institutiones divinarum et saecularum litterarum*, ed. W. Bürsgens, Freiburg 2003.

Eugippius, *Epistula ad Probam*, CSEL 9/1, 1-4.

Eugippius, *Regula*, in: *Eugipii Regula*, ed. F. Villegas – A. de Vogüé, CSEL 87, Vindobonae 1976.

Eugippius, *Vita S. Severini*, CSEL 9/2 e SCh 374.

Ferrandus Carthaginensis, *Epistulae et opuscula*, PL 67, 887-950.

Fulgentius Ruspensis, *Epistulae*, SCh 487.

Hieronymus Stridonensis, *Epistulae*, CSEL 56.

Iohannes Cassianus, *Conlationes Patrum*, PL 49, 477-1321; CSEL 13; SCh 42, SCh 54, SCh 64.

Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum*, PL 49, 43-476; CSEL 17, 3-231; SCh 109.

Isidorus Hispalensis, *De viris illustribus*, PL 83, 1081-1106.

Novatus Catholicus, *Sententia de humilitate et oboedientia et de calcanda superbia*, PL 18, 67-70; PLS 1, 672 e 1751; ed. F. Villegas, RBen 86 (1976).

Pachomius, *Regula*, in: *Pachomiana Latina*, ed. A. Boon, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 7, Louvain 1932.

Regula Magistri, SCh 105-106.

Regula quattuor Patrum, ed. J. Neufville, RBen 77 (1967) p. 72-91.

Studi

Bozzi M. – Grilli A., *Introduzione*, in: *Regola del Maestro*, v. 1, ed. M. Bozzi – A. Grilli, Brescia 1995, p. 13-27.

Buedinger M., *Eugippius. Eine Untersuchung*, "Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien" 91 (1978) p. 793-814.

Cappuyns M., *Eugippius*, DHGE XV 1376-1378.

Degórski B., *I Libri sapienziali nella letteratura monastica delle origini (secc. IV-V)*, in: *Letture cristiane dei Libri Sapienziali*, SEA 37, Roma 1992, p. 65-86.

Degórski B., *L'elenco delle citazioni dei Libri sapienziali nella letteratura monastica del IV e V secolo*, RT 40 (1993) p. 119-154.

Degórski B., *Il primissimo monachesimo nell'Africa Latina*, VoxP 53-54 (2009) p. 591-598.

Degórski B., *Św. Augustyn z Hippony – krzewiciel monastycyzmu w Afryce Łacińskiej*, in: *W pedagogicznej służbie narodów*, ed. M. Włosiński, Włocławek 2009, p. 123-133.

Degórski B., *De Sancto Aurelio Augustino Episcopo Hipponensi veritatis Christianae defensore eximio*, in: *Nauka o wymiarach prawdy. Studio sulle valenze della verità. Rozmery pravdy. Księga Pamiątkowa z okazji 70. Rocznicy Urodzin ks. Profesora Mariana Włosińskiego*, ed. S. Kunikowski, Włocławek 2015, p. 103-115.

Degórski B. – Mirri L., *Eugippio. La Regola*, Collana di Testi Patristici 183, Roma 2005.

Degórski B. – Mirri L.M., *Eugippio Abate. La Regola*, in: A. Genovese, *Eugippio Abate. Opere*, Scrittori della Chiesa di Aquileia 7, Roma – Aquileia 2012, p. 139-249.

Genestout A., *Le plus ancien témoin manuscrit de la Règle du Maître: le Parisinus latin 12634*, "Scriptorium" 1 (1946/47) p. 129-142.

Genovese A., *"Velut ex ingenti prato floribus asperso caelestibus". Gli Estratti dalle Opere di Sant'Agostino di Eugippio*, "Urbaniana University Journal" 70/3 (2017) p. 177-215.

Gobry I., *Storia del monachesimo*, v. 1-2, Roma 1991.

Gorman M.M., *The Manuscript Tradition of Eugippius, "Excerpta ex operibus sancti Augustini"*, RBen 92 (1982) p. 7-32, 229-265.

Häussling A.A., *Das Commemoratorium des Eugippius und die* Regula Magistri *und* Regula Benedicti, in: *Regulae Benedicti Studia*, ed. B. Jaspert – E. Manning, Annuarium Internationale 5, Hildesheim 1977, p. 33-42.

Hofmann J., *Das Werk des Abtes Eugippius. Zum literarischen Vermächtnis eines spätantiken Augustinus-Kenners an die frühmittelalterliche Kirche des Abendlandes*, ZKG 109 (1998) p. 293-305.

Kardong T., *Justitia in the Rule of Benedict*, SMon 24 (1982) p. 43-73.

Krausgruber M., *Die Regel des Eugippius. Die Klosterordnung des Verfassers der Vita Sancti Severini im Lichte ihrer Quellen. Text, Übersetzung und Kommentar*, Innsbruck 1996.

Lawless G., *An Overview of Augustine's Monasticism and some Suggestions for Further Research*, in: *The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994. Specialized Contributions*, ed. M. Starowieyski, Pontificia Academia Theologica Cracoviensis, Facultas Theologica. Studia 4/1, Tyniec – Kraków 1995, p. 135-161.

Leclercq H., *Eugippius*, DACL V 702-704.

Leclercq J., *Autor d'un manuscrit de la Règle du Maître*, RBen 57 (1947) p. 210-212.

Leyser C., *Shoring fragments against ruin? Eugippius and the six-century of the florilegium*, in: *Eugippius und Severin. Der Autor, der Text und der Heilige*, ed. W. Pohl – M. Diesenberger, Wien 2001, p. 68-70.

Noll R., *Eugippius. Das Leben des heiligen Severin*, Berlin 1963.

Obrycki K., *Wstęp*, in: *Eugipiusz. Żywot Św. Seweryna. Reguła*, ed. K. Obrycki, ŹM 13, Tyniec – Kraków 1996, p. 38-44.

Penco G., *La composizione sociale delle comunità monastiche nei primi secoli*, SMon 4 (1962) p. 257-281.

Penco G., *Sul concetto del monastero come "schola"*, CCist 32 (1970) p. 329-333.

Plinval G. de, *Eugippius*, DSp IV 1684-1685.

Pricoco S., *Introduzione*, in: *La regola di S. Benedetto. Le regole dei Padri*, ed. S. Pricoco, Milano 1995, p. IX-XVII.

Régerat Ph., *Introduction*, in *Eugippe. Vie de Saint Séverin*, ed. Ph. Régerat, SCh 374, Paris 1991, p. 122-135.

Sanchis D., *Pauvreté monastique et Charité fraternelle chez saint Augustin*, "Augustiniana" 8 (1958) p. 5-21.

Siniscalco P., *Il numero primitivo degli* Excerpta *di Eugippius*, REAug 10 (1964) p. 331-342.

Storia della Chiesa, ed. H. Jedin, Già e non ancora 3, Milano 1988.

Tamburrino P., *La* Regula Magistri *e l'origine del potere abbaziale*, CCist 28 (1966) p. 160-173.

Turbessi G., *Regole monastiche antiche*, Roma 1978.

Villegas F. – Vogüé A. de, *Praefatio*, in: *Eugippii Regula*, CSEL 87, Vindobonae 1976, p. VII-XX.

Vogüé A. de, *Nouveaux aperçus sur une règle monastique du VIe siècle*, RAM 41 (1965) p. 19-29.

Vogüé A. de, *La Règle d'Eugippe retrovée?*, RAM 47 (1971) p. 233-265.

Vogüé A. de, *Sub Regula uel Abbate*, in: *Rule and Life*. *An Interdisciplinary Symposium*, Massachusetts 1971, p. 21-63.

Vogüé A. de, *Les conseils évangéliques chez le maître et saint Benoît*, in: *Los consejos evangélicos en la tradición monástica*, Abadia de Silos 1975, p. 13-27.

Vogüé A. de, *Quelques observations nouvelles sur la Règle d'Eugippe*, "Benedictina" 22 (1975) p. 31-41.

Vogüé A. de, *Cassien, le Maître et Benoît*, in: *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, Roma 1977, p. 223-235.

Vogüé A. de, *De Cassien au Maître: le titre du chapitre de l'humilté*, SMon 24 (1982) p. 247-261. Vogüé A. de, *Novati Sententia de Humilitate et Obedientia*, DIP VI 441-442.

Vogüé A. de, *Regula Eugippii*, DIP VII 1575-1576.

Vogüé A. de, *L'horaire de l'*Ordo Monasterii*. Ses rapports avec le monachism égyptien*, in: *Homo Spiritalis*, Würzburg 1987, p. 240-258.

Vogüé A. de, *L'influence du monachisme des Kellia en Occident*, in: *The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994. Specialized Contributions*, ed. M. Starowieyski, Pontificia Academia Theologica Cracoviensis, Facultas Theologica. Studia 4/1, Tyniec – Kraków 1995, p. 164-168.

Vogüé A. de, *L'influenza di Basilio sul monachesimo occidentale*, in: *Basilio tra Oriente e Occidente. Convegno Internazionale "Basilio il Grande e il Monachesimo Orientale", Cappadocia, 5-7 ottobre 1999, Comunità di Bose*, ed. S. Brock – M. Cortesi – A. de Vogüé – J.-R. Pouchet, Magnano 2001, p. 209-224.

VOX PATRUM 75 (2020) 121-138
DOI: 10.31743/vp.5731

Ks. Mariusz Drygier[1]

Źródło usprawiedliwienia w świetle *Homilii na List św. Pawła do Rzymian* Jana Chryzostoma

W chrześcijańskiej teologii kwestia usprawiedliwienia należy do kontrowersyjnych. Odpowiedź na pytanie o rolę łaski Bożej i zasług człowieka w przeniesieniu go „ze stanu, w którym urodził się jako syn pierwszego Adama, do stanu łaski i przybrania za synów Bożych”[2] była przedmiotem sporów między teologami katolickimi i protestanckimi od XVI wieku. Stała się także treścią wielu dyskusji w ramach dialogu ekumenicznego, czego najdonioślejszym rezultatem była ogłoszona w 1999 roku w Augsburgu *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*[3]. Niemniej jednak zagadnienie to już wcześniej stawało się przedmiotem myśli teologicznej, obecnym również w pismach Ojców Kościoła, czego przykładem na Zachodzie był przede wszystkim św. Augustyn, nie bez powodu nazywany doktorem łaski,

---

[1] Ks. dr Mariusz Drygier, adiunkt w Katedrze Teologii Biblijnej, Historii Kościoła i Patrologii w Instytucie Nauk Teologicznych Uniwersytetu Opolskiego; e-mail: mariusz.drygier@uni.opole.pl; ORCID: 0000-0001-6228-9215.

[2] *Dekret o usprawiedliwieniu*, BF VII 62.

[3] *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w: S.C. Napiórkowski, *Bóg łaskawy*, Warszawa 2001. Na temat usprawiedliwienia zob. m.in. W. Medwid, *Usprawiedliwienie w dialogu katolicko-luterańskim. Analiza „Dekretu o usprawiedliwieniu” Soboru Trydenckiego i „Wspólnej deklaracji” z 1999 roku*, Kraków 2010; W. Rakocy, *Usprawiedliwienie*, EK XIX 1419-1421; S.K. Williams, *The „Righteousness of God” in Romans*, JBL 99 (1980) s. 241-290; J.A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, Cambrigde 1972.

który podkreślał działanie łaskawego Boga jako wychodzącego z inicjatywą do grzesznika[4].

Św. Jan Chryzostom – wybitny homileta wschodniego chrześcijaństwa – nie interesował się bliżej współczesnymi sobie sporami teologicznymi. Złotousty działał przede wszystkim jako duszpasterz, moralista, asceta, interpretator Pisma Świętego. Był autorem licznych homilii, mów i listów, w których zawarł swoje poglądy odzwierciedlające tradycyjne nauczanie Kościoła[5]. Wśród wielu jego pism znajdują się *Homilie na List św. Pawła do Rzymian* – trzydzieści dwie mowy, wygłoszone w Antiochii w latach 381-398. Objaśniał w nich, choć nie w formie systematycznej[6], wyłożoną w nowotestamentalnym *Liście do Rzymian* myśl apostoła Pawła podejmującego refleksje na temat m.in. grzechu i usprawiedliwienia w kontekście relacji między Prawem a Ewangelią[7]. W tych spostrzeżeniach wyłaniają się poglądy samego Chryzostoma na temat usprawiedliwiającej łaski Boga. Celem niniejszego studium stanie się zatem usystematyzowanie nauki Ojca Kościoła na temat jej źródła, wyłaniającej się na tle polemiki z wizją judaistyczną zakładającą wypełnianie uczynków Prawa jako podstawy usprawiedliwienia.

---

[4] Zob. m.in. J.L. Pereira, *Augustine of Hippo and Martin Luther on original sin and justification of the sinner*, Göttingen 2013; Th.P. Scheck, *Origen and the history of justification: the legacy of Origen's commentary on Romans*, Notre Dame 2016.

[5] Zob. m.in. Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008, s. 88-92; F. Drączkowski, *Jan Chryzostom*, EK VII 766-769; J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, Bydgoszcz 2001.

[6] J. Coman, *Le rapport de la justification et de la charité dans le homélies de Saint Jean Chrysostome à l'Epître aux Romans*, w: *Papers presented to the Third International Congress on New Testament Studies held at Christ Church, Oxford, 1965. Part II: The New Testament Message*, Studia Evangelica V, Berlin 1968, s. 248; A. Kenny, *Was St. John Chrysostom a Semi-Pelagian?*, w: *The Irish Theological Quarterly* 27/1 (1960) s. 16.

[7] A. Baron, *Przedmowa*, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. I/1, tł. T. Sinko, Kraków 1995, s. 24-29.

1. Boża sprawiedliwość

W *Homiliach na List św. Pawła do Rzymian* Chryzostom podkreśla za św. Pawłem, że fundamentem usprawiedliwienia jest fakt, iż Bóg, „źródło wszelkiej sprawiedliwości”[8], sam od wieków chce usprawiedliwić grzesznego człowieka: „I nie powiedział [Paweł]: «Została dana», lecz «Ujawniła się», przez co odsunął zarzut nowinkarstwa, gdyż to, co się ujawniło, pokazuje, że istniało od dawna, aczkolwiek było ukryte”[9].

Odwieczna, uprzedzająca wszystko wola Boga, by udzielić człowiekowi darmowej łaski, którą rumuński teolog Joan Coman określił jako podstawowy czynnik usprawiedliwienia[10], to punkt wyjścia w refleksji Złotoustego. Odrzucając zarzut nowinkarstwa tej tezy, Paweł – jak zauważył Chryzostom – powoływał się na Stary Testament: tak pojęte usprawiedliwienie było już doświadczane przez patriarchów (zob. Rz 4,1-8) i zapowiedziane przez proroków (zob. Rz 1,17)[11]. Zatem nauka apostoła nie jest szerzeniem nowej nauki, niezgodnej z Pismami, sprzecznej z żydowską wiarą. Przywołane postaci Abrahama i króla Dawida są dowodami niezmienności i stałości Bożego działania wobec człowieka.

Chryzostom podkreślał, że odwieczna sprawiedliwość Boga jest przebogata, gdyż tylko jako taka może się tak łatwo i hojnie udzielać. Doktor Kościoła uczył, że

> kto więc stał się sprawiedliwym, ten będzie żył nie tylko w obecnym czasie, ale i w przyszłym. I nie tylko to, lecz i co innego potem [Paweł] daje do zrozumienia, wskazując na blask i świetność takiego życia. Ponieważ zaś można być ocalonym i z hańbą […], aby ktoś, słysząc o zbawieniu, nie przypuszczał czegoś takiego, dodał „sprawiedliwość”, i to nie twoja, lecz Boga, zaznaczając jej bogactwo i łatwość[12].

---

8 *Dekret o usprawiedliwieniu,* BF VII 64.
9 Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 7, 2.
10 Coman, *Le rapport de la justification*, s. 251.
11 Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 7, 2.
12 Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 2, 6.

Sprawiedliwość stanowi część niezmierzonych i niepojętych głębokości bogactw Boga (zob. Rz 11,33), które nie tylko napełniają człowieka radością, ale także wzbudzają nadzieję dzięki szczodrobliwości i bezinteresowności Stwórcy[13]. Tym samym rozwiane zostały wątpliwości tych, którzy nie dowierzali, że „cudzołożnica, rozpustnik, grobołupca oszust nie tylko zostaje uwolniony od kary, lecz staje się sprawiedliwym"[14].

Chryzostom powtarzał, że sprawiedliwość nie jest dziełem człowieka, ale stanowi przymiot Boga. Potwierdzał opinię apostoła twierdzącego, że poza Bogiem człowiek sam nie może osiągnąć sprawiedliwości[15]. Odsyłał swoich słuchaczy do Listu do Hebrajczyków, którego autor podaje przykłady usprawiedliwionych grzeszników. Przypominał postaci nierządnicy Rachab i Abrahama (zob. Hbr 11), uznanych w oczach Bożych za sprawiedliwych, zanim wkroczyli na drogę wypełniania Prawa[16]. Niewyczerpalność bogactwa Bożej sprawiedliwości sięga daleko poza granice ludzkiej wyobraźni i logiki[17].

Sprawiedliwość Boża jest dostępna poznaniu człowieka dzięki temu, że Bóg zechciał ją ludziom objawić i ich nią obdarować. Powołując się na autorytet św. Pawła, wielki kaznodzieja wyjaśniał, że

> jak okazaniem bogactwa nie jest tylko to, że jest się bogatym, lecz że się i drugich wzbogaca, tak samo okazaniem życia jest nie tylko to, że samemu jest się żywym, ale że się i zmarłych ożywia, a okazaniem mocy, nie tylko to, że się samemu jest mocnym, ale że się i słabych wzmacnia. Tak samo i okazaniem sprawiedliwości jest nie tylko to, że samemu jest się sprawiedliwym, lecz że także drugich – pogrążonych w grzechach, nieoczekiwanie czyni się sprawiedliwymi[18].

---

[13] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 19, 7.
[14] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 2, 6.
[15] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 7, 4.
[16] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 2, 6.
[17] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 17, 3.
[18] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 7, 2.

Tło ludzkich grzechów jest przestrzenią, na której Boża sprawiedliwość rysuje się szczególnie wyraźnie. Bóg ukazał wielkość i obfitość swojej sprawiedliwości właśnie wtedy, gdy zło wzmogło się najbardziej, a wszelkie inne sposoby ratunku okazały się zawodne[19]. Bo mimo że człowiek jest zdolny poznać sprawiedliwość Boga w Jego dziełach, to miejscem najbardziej wyraźnego objawienia się tego przymiotu Stwórcy jest Jego odnoszenie się do ludzi. Im bardziej człowiek wikła się w niewolę grzechu, tym sprawiedliwość Boża ujawnia się wyraźniej. Według doktora Kościoła św. Paweł nie tylko chciał rozwiać wszelką wątpliwość, ale i skarcić tych, którzy z powodu próżnej ambicji odrzucali tak pojęte usprawiedliwienie. Przestrzegał, że nie wolno lekceważyć tego, co dla Boga uchodzi za chlubę[20].

2. Odkupieńcze dzieło Jezusa Chrystusa

W swoich *Homiliach* Złotousty zauważył, że dla św. Pawła uprzywilejowaną przestrzenią objawienia się Bożej sprawiedliwości jest Ewangelia definiowana jako niosąca ratunek Boża moc, która zbawia człowieka i prowadzi do uczestnictwa w Boskiej sprawiedliwości (zob. Rz 1,16-17). Nauczał, że Dobra Nowina jest „przyczyną zbawienia (ὅτι σωτηρίας αἴτιον); że jest przyczyną życia (ὅτι ζωῆς); że jest mocą Bożą (ὅτι Θεοῦ δύναμις); że przynosi zbawienie i sprawiedliwość (ὅτι σωτηρίας καὶ δικαιοσύνης ποιητικὸν)”[21]. Ewangelia ma moc uczynienia człowieka sprawiedliwym, ponieważ jest orędziem o Jezusie Chrystusie, który przez swoją odkupieńczą mękę na krzyżu stał się dla człowieka jednocześnie źródłem i pośrednikiem usprawiedliwienia:

---

[19] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 7, 3. Zob. Coman, *Le rapport de la justification*, s. 252.

[20] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 7, 3.

[21] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 3, 1.

> Przyszedł Chrystus, powiada [Paweł], przynosząc odpuszczenie (ἄφεσιν), sprawiedliwość (δικαιοσύνην) oraz życie (ζωήν), i to nie tylko przynosząc, lecz przez krzyż przynosząc; a najbardziej podziwienia godne jest nie to, że dał te rzeczy, lecz że nadto poniósł mękę[22].

A zatem to sam Jezus Chrystus jest początkiem i końcem usprawiedliwienia[23]. Jego ofiara ma ludzkość zachęcić do skorzystania z daru. Tym zaś, którzy by Go odrzucali, Złotousty zapowiada srogie kary. W opinii Chryzostoma wszelki głód, zarazy i wojny są skutkami zamknięcia się ludzi na to przeogromne obdarowanie. Najsroższą karą będzie skazanie na ciemności lub nieznośne katusze. Wszystko to jest jawne i każdemu człowiekowi wyraźnie zapowiedziane po to, by ci, których nie da się pociągnąć obietnicą dobra, sięgnęli po Bożą łaskę wystraszeni groźbą piekła lub innych nieszczęść[24].

Jedynym realnym niebezpieczeństwem, jakie grozi człowiekowi, jest wzgardzenie darem Boga. Ktokolwiek przyjął ofertę Boga, niczego już nie musi się obawiać, ponieważ usprawiedliwienie nie tylko przynosi pożytek w życiu doczesnym, ale jest także gwarantem przyszłych dobrodziejstw. Dla Ojca Kościoła haniebna męka na krzyżu była niezbitym dowodem usprawiedliwienia, jak usprawiedliwienie jest dowodem przyszłej chwały dla wierzących[25].

Antiocheńczyk, analizując głębiej odkupieńcze cierpienia Jezusa Chrystusa, akcentował moment krzyża. Wzorem św. Pawła nawiązywał do starotestamentalnej Księgi Rodzaju, a w niej do opisu kuszenia pierwszych rodziców. Konsekwencje nieposłuszeństwa Adama nie ograniczyły się tylko do egzystencji sprawcy czynu, ale zaciążyły nad bytem wszystkich jego potomków (zob. Rdz 3,6-19). Istnieje jednak jednocześnie i podobieństwo, i radykalne przeciwieństwo pomiędzy wydarzeniem

---

[22] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 3, 1.
[23] Coman, *Le rapport de la justification*, s. 251.
[24] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 3, 1.
[25] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 15, 1-2.

zaistniałym pod drzewem rajskim a tym, które dokonało się na drzewie krzyża. Paweł uczył, że z jednej strony obydwa epizody łączy fakt występowania drzewa, co jest wyraźnym znakiem pozostawania tych wydarzeń w ścisłej relacji, a z drugiej, że istnieje kolosalna różnica między przestępstwem Adama, które sprowadziło na ludzkość przekleństwo, a czynem Chrystusa ściągającym łaskę usprawiedliwienia (zob. Rz 1,15-18). Stąd i Chryzostom „całkowicie wchodzi w antytezę śmierci i potępienia jednego oraz sprawiedliwości przez Jednego”[26]. Złotousty komentował powtarzający się motyw drzewa w sposób następujący:

> Podobnie bowiem jak tamten [Adam] stał się dla swoich potomków, którzy nie jedli z drzewa, przyczyną śmierci spowodowanej przez spożycie z drzewa [zakazanego owocu], tak Chrystus dla swoich, choć nie postępowali sprawiedliwie, stał się sprawcą i pośrednikiem sprawiedliwości (πρόξενος δικαιοσύνης), którą dał nam wszystkim przez Krzyż (διὰ τοῦ σταυροῦ πᾶσιν ἡμῖν ἐχαρίσατο)[27].

Podkreślał tym stwierdzeniem bezmiar Bożej wspaniałomyślności, która dzięki krzyżowi jako źródłu usprawiedliwienia rozciągnęła się na całe potomstwo Adama i uzewnętrzniła w dziele wydźwignięcia go z grzesznego upadku[28].

Antiocheńczyk formułował istotną opinię o sprawstwie Chrystusa i Jego pośrednictwie w usprawiedliwieniu przez krzyż[29]. Sugerował w ten sposób dwa fakty. Po pierwsze, nazwanie Chrystusa sprawcą usprawiedliwienia oznacza uznanie Go za równego Bogu, który, jak to zostało wyżej ukazane, sam będąc jedynym sprawiedliwym, ma moc usprawiedliwia-

---

[26] *Historia dogmatów. Człowiek i jego zbawienie*, t. 2, red. B. Sesboüé, Kraków 2001, s. 174.

[27] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 10, 1.

[28] B. Kosecki, *Misterium zbawienia w teologicznej myśli św. Jana Chryzostoma*, SPelp 6 (1975) s. 23.

[29] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 10, 1.

nia człowieka. Po drugie, pośrednictwo sprawiedliwości wyraża prawdę o dostępności usprawiedliwienia dla człowieka poprzez osobę i dzieło Zbawiciela. Człowiek nie może inaczej dostąpić usprawiedliwienia, jak tylko czerpiąc z owoców Jego męki na krzyżu.

Chryzostom głosił, że także przelana na krzyżu krew Jezusa ma usprawiedliwiającą moc. Złotousty, nawiązując do słów św. Pawła o boskim ustanowieniu Chrystusa jako ofiary przebłagalnej (zob. Rz 3,25), twierdził:

> Jeśli bowiem zabijanie zwierząt na ofiarę, powiada [Paweł], odpuszczało grzechy, to tym bardziej ta krew. […] Jeżeli figura miała tak wielką moc, to tym bardziej prawda tego dokaże. […] A powiedziawszy: „ustanowił Bóg" i wykazawszy, że to jest dziełem Ojca, dowodzi, że równocześnie jest dziełem Syna. Ojciec bowiem „ustanowił", a Chrystus Swoją krwią wszystko dokonał[30].

Dlatego Złotousty mógł uspakajać swoich słuchaczy, pouczając ich, że Bóg

> nas wybrał i usprawiedliwił (καὶ ἐξελέξατο ἡμᾶς καὶ ἐδικαίωσε), a co najdziwniejsze: usprawiedliwił przez krwawą ofiarę Syna (διὰ τῆς σφαγῆς τοῦ Παιδὸς ἐδικαίωσε). Któż nas potępi, gdy Bóg nas wieńczy, gdy Chrystus za nas został ofiarowany na śmierć i nie tylko został zabity, ale po tym wszystkim wstawia się za nami?[31]

Niczego zatem Bóg nie odmówi człowiekowi, skoro udzielił mu tak wspaniałych darów. Właśnie krwawa ofiara Syna jest największym dowodem miłości Bożej. Przez nią usprawiedliwił człowieka, uwielbił go i upodobnił do obrazu Syna. Ona jest gwarancją tego, że Stwórca nigdy

---

[30] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 7, 2.

[31] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 15, 3.

nie opuści grzeszników, za których wydał własnego Syna[32]. Duchowe obmycie w przelanej na krzyżu krwi Chrystusa czyni człowieka sprawiedliwym. Ta krew daje pewność uczestnictwa w Bożej sprawiedliwości.

Wśród wydarzeń paschalnych, które według Chryzostoma spełniają istotną rolę w przeniesieniu człowieka do stanu sprawiedliwości, są także śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. W chrystologii kaznodziei właśnie śmierć Zbawiciela jest akcentowana jako posiadająca moc zbawczą[33]. Złotousty, komentując Pawłowy wywód na temat przyczyn istnienia śmierci (zob. Rz 5,21-12), stwierdził, że Chrystus „nie byłby przecież umarł, gdyby nie miał usprawiedliwić (οὐδὲ γὰρ ἂν ἀπέθανεν, εἰ μὴ ἔμελλε δικαιοῦν)"[34]. A także: „Nie dlatego umarł, ażeby mieć winnych kary i potępionych, lecz żeby dobrze uczynić, gdyż dlatego umarł i zmartwychwstał, aby [ludzi] usprawiedliwić (ἐπὶ τούτῳ γὰρ καὶ ἀπέθανε καὶ ἀνέστη, ἵνα δικαίους ἐργάσηται)"[35]. Chryzostom wnioskował, że gdyby nie było zmartwychwstania, oznaczałoby to, że Chrystus zginął za swoje własne grzechy, a ludzkość wciąż pozostaje w dawnym stanie niesprawiedliwości[36].

3. Wiara i chrzest

Mimo że usprawiedliwienie zostało obiektywnie przyniesione przez odkupieńcze dzieło Jezusa Chrystusa, kaznodzieja z Antiochii uczył, że do przyjęcia usprawiedliwienia człowiek musi być odpowiednio usposobiony. Tym warunkiem jest wiara, którą Bóg traktuje jako warunek usprawiedliwienia[37]. Dla Złotoustego wiara człowieka jest tak istotna,

---

[32] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 15, 2.

[33] P. Szczur, *Przebaczenie grzechów w nauczaniu Jana Chryzostoma. Zarys problematyki*, VoxP 64 (2015) s. 447.

[34] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 10, 1.

[35] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 9, 1.

[36] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 9, 1.

[37] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 7, 2. Zob. D. Zagórski *Współpraca człowieka z łaską Bożą w ujęciu Jana Chryzostoma*, w: *Myśl teologiczna*

ponieważ ma podstawową cechę, jaką jest „odejście od wszelkich zasad przyziemnego porządku na rzecz poszukiwania tego, co przekracza naturę, oraz odtrącenie zawodności rozumowania na rzecz przyjęcia wszystkiego, co pochodzi od wszechmocy Bożej”[38]. Poza wiarą człowiek nie dysponuje żadną władzą, dzięki której mógłby zyskać łaskę usprawiedliwienia. Wiara udostępnia człowiekowi to, co było niemożliwe dla Prawa:

> Co było zadaniem Prawa i ku czemu we wszystkim zmierzało? Do uczynienia człowieka sprawiedliwym (Ὥστε δίκαιον ποιῆσαι τὸν ἄνθρωπον). Lecz Prawo nie miało do tego siły: „wszyscy bowiem, powiada [Paweł], zgrzeszyli” (Rz 3,23); wiara zaś przyszedłszy dokonała naprawy tego, gdyż dostępował usprawiedliwienia każdy, kto tylko uwierzył (ὁμοῦ γάρ τις ἐπίστευσε καὶ ἐδικαιώθη)[39].

W innym miejscu powtórzył niemal to samo: „Wiara miała tak wielką moc, jakiej Prawo nigdy sobie nie wyobrażało”[40].

Zatem zamiast Prawa Mojżeszowego decydujące jest teraz prawo wiary, które polega na zbawieniu przez łaskę[41]. Właśnie wiarę Chryzostom zinterpretował jako narzędzie, które w łatwy sposób przynosi człowiekowi usprawiedliwienie. O ile sprawiedliwość z Prawa wymagała wypełnienia wszystkich przykazań (zob. Rz 10,5; Kpł 18,5), to do sprawiedliwości z wiary wystarczy samo wyznanie ustami i właśnie uwierzenie w sercu (Rz 10,9). Dlatego nie jest to sprawiedliwość ludzka, ale Boża, nie rezultat trudów człowieka, ale dar Boga[42].

Komentując potęgę wiary, zapewnia, że

Jana Chryzostoma, Poznań 2008 = TPatr 5 (2008) s. 33; *Dekret o usprawiedliwieniu*, BF VII 64, 67;

[38] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 17, 2.

[39] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 7, 4. Zob. Coman, *Le rapport de la justification*, s. 253.

[40] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 7, 2.

[41] Coman, *Le rapport de la justification*, s. 254.

[42] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 2, 6; 17, 1-2.

> choćbyś był Grekiem, choćbyś popełnił wszelką nieprawość, choćbyś był Scytą, choćby barbarzyńcą, choćby zezwierzęconym, choćbyś był ogarnięty wszelakim szaleństwem i dźwigał tysiączne brzemiona grzechów, skoro tylko przyjąłeś słowo o Krzyżu i zostałeś ochrzczony, zmazałeś wszystko tamto[43].

Nic zatem człowieka nie powstrzymuje od bycia spadkobiercą obietnic płynących z wiary[44]. Dowody na to, że już uwierzenie Ewangelii może przywrócić człowiekowi sprawiedliwość, Chryzostom odnajduje w samym Liście do Rzymian, gdzie Paweł rozprawiał na temat wolnego wyboru Boga. Apostoł wyjaśniał, że Bóg może w sposób nieskrępowany obdarzać swoją łaską kogo i jak chce. W związku z tym nie jest niesprawiedliwy, kiedy pogan powołuje do udziału w obietnicach, a spośród narodu wybranego karci tych, którzy uparcie trwają w niewierze (zob. Rz 9,6-29). Antiocheńczyk mówił:

> Nie trzeba czynienia zabiegów, trudu i mozołów pochodzących z uczynków Prawa, gdyż zbawienie przyjdzie w sposób bardzo prosty. […] Wiesz już, co znaczy „dokona Pan krótkiego słowa na ziemi"? A co najdziwniejsze: to krótkie słowo przyniosło nie tylko zbawienie, lecz i sprawiedliwość (οὐ σωτηρίαν μόνον, ἀλλὰ καὶ δικαιοσύνην)[45].

Tu Złotousty dostrzegł wielką nadzieję dla grzeszników: łaska jest dana za darmo[46]. Za uczynki nikt nie może zostać usprawiedliwiony, ponieważ należałoby rygorystycznie przestrzegać absolutnie wszystkich nakazów Prawa (zob. Rz 2,13), a tego jeszcze nikomu nie udało się dokonać. Chryzostom, mówiąc o wierze, stwierdził, że

---

[43] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 2, 6.

[44] „Où est la grâce, là est le pardon, où est le pardon là il n'y a plus de châtiment; le châtiment étant éliminé et la justice venant de la foi, rien ne nous empêche d'être héritiers des promesses qui viennent de la foi" (Coman, *Le rapport de la justification*, s. 254).

[45] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 16, 9-10.

[46] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 7, 3; Coman, *Le rapport de la justification*, s. 253.

kto ją posiada, osiąga także cel Prawa, kto zaś pozostaje poza jej obrębem, obcy jest dla obu. Cóż stanowiło przedmiot Prawa? Uczynić człowieka sprawiedliwym (Δίκαιον ποιῆσαι τὸν ἄνθρωπον). Nie zdołało jednak, gdyż nikt go nie wypełnił. […] Cel ten osiągnął w szczególnym stopniu Chrystus przez wiarę. Nie bój się więc, powiada [Paweł], gdybyś przekraczał Prawo, skoro doszedłeś do wiary. Wtedy bowiem go przekraczasz, gdy z powodu niego nie wierzysz Chrystusowi; jeśli zaś uwierzyłeś Mu, wypełniłeś także Prawo, i to o wiele bardziej, niż ono tego wymagało[47].

To jednak, co dla jednych jest pociechą, dla innych – zadufanych w sobie – stanowi poważną przestrogę. Złotousty ostrzegał:

Skoro sprawiedliwość [z wiary] jest i większa, i łatwiejsza do przyjęcia, i skoro inaczej nie można zostać usprawiedliwionym (Ὅταν οὖν καὶ μείζων ἡ δικαιοσύνη καὶ κούφη καὶ εὐπαράδεκτος, καὶ ἄλλως δικαιωθῆναι μὴ ᾖ), czyż nie świadczyłoby to o najzatwardzialszym uporze porzucanie tego, co tak bardzo łatwe do przyjęcia, a uporczywe trzymanie się rzeczy niemożliwych?[48]

Tym sposobem udowodnił, że wielka przystępność usprawiedliwienia nie czyni go przeznaczonym tylko dla najsłabszych, ale jest obligatoryjna dla każdego, kto pragnie zbawienia. Dlatego za największe zagrożenie dla sprawiedliwości Złotousty uważał zwątpienie. Mawiał:

[Paweł] wskazuje, że wiara wymaga mądrego umysłu, jakiegoś niebosiężnego i wielkiego ducha. I nie powiedział po prostu: „Nie mów", lecz dodał: „Nie mów w sercu swoim", czyli: Nie dopuszczaj nawet wątpliwości i nie mów w swym najgłębszym przeświadczeniu: „Jakże to możliwe?"[49].

---

[47] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 17, 1.
[48] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 17, 2.
[49] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 17, 2.

Nie ma zatem lepszej recepty na „zgorszenie" prostotą Bożego działania jak zaniechanie rozumowych wyjaśnień, dociekań a zaufanie Bożym zamysłom. Prosty akt wiary staje się wielkim wyczynem:

> Albowiem nie kraść, nie zabijać potrafi pierwszy lepszy; na to zaś, żeby wierzyć, iż Bóg może uczynić rzeczy niemożliwe, potrzeba duszy wyjątkowo szlachetnej i odczuwającej dla Niego głębokie uwielbienie, a to jest znakiem prawdziwej miłości[50].

Chryzostom jasno wskazał, że na drodze wypełnienia uczynków Prawa dotąd nikomu nie udało się osiągnął usprawiedliwienia[51]. Że jednak było to możliwe dzięki wierze, odwołuje się do sztandarowej dla św. Pawła postaci Abrahama – protoplasty narodu wybranego. On, osiągnąwszy podeszły wiek, wiedziony głosem Boga opuścił ziemie rodzinne i wyruszył do nieznanego kraju, który Stwórca poprzysiągł mu i jego potomkom na własność. Niestety, jego żona była niepłodna i nie mógł mieć w związku z tym dziedzica. Bóg jednak nakazał mu nocą spojrzeć w niebo i policzyć gwiazdy. Obiecał przy tym, że liczba jego potomstwa będzie porównywalna z ilością ciał niebieskich. Abraham wbrew ludzkiej logice uwierzył tej zapowiedzi, co Bóg poczytał mu za sprawiedliwość. Pismo Święte podkreśla, że ojciec narodu wybranego został uznany za sprawiedliwego nie za to, że gorliwie wypełniał wolę Bożą, nie za uczynki wynikające z posłuszeństwa głosowi Bożemu, ale za wiarę (zob. Rdz 12,1−15,6; Rz 4,3):

> Fakt, że ktoś bez uczynków został usprawiedliwiony na podstawie wiary, nie był wcale czymś nieprawdopodobnym; to zaś, że ktoś chwalebny dzięki licznym dobrym uczynkom jedynie przez wiarę stał się sprawiedliwy, było przedziwne i wykazywało najdobitniej moc wiary (τὸ δὲ κομῶντα

[50] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 8, 1.
[51] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 7, 4.

ἐν κατορθώμασι μὴ ἐντεῦθεν, ἀλλ' ἀπὸ πίστεως γενέσθαι δίκαιον, τοῦτο ἦν τὸ θαυμαστὸν καὶ μάλιστα τῆς πίστεως τὴν ἰσχὺν ἐμφαῖνον)[52].

Zatem wszyscy według Chryzostoma potrzebują wiary: i obrzezani, i nieobrzezani. Nie obrzezanie, symbolizujące wierne pełnienie uczynków Prawa, ale wiara pełni zasadniczą rolę w usprawiedliwieniu:

Dopóki ona [wiara] nie nadeszła, Patriarcha nie został usprawiedliwiony (Ἕως γὰρ ἦλθεν αὕτη, οὐκ ἐδικαιώθη ὁ πατριάρχης). […] Wszak był nie obrzezany, a nie znalazł przeszkody w tym, by zostać usprawiedliwionym (Καὶ γὰρ ἀκρόβυστος ἦν, καὶ οὐκ ἐκωλύθη δικαιωθῆναι)[53].

Przykład Abrahama ma wielkie znaczenie dla każdego człowieka wszystkich czasów. Złotousty tłumaczył, że poganin, niewierny, który jeszcze nic dobrego nie zrobił, ale już uwierzył, jest równy, a może nawet znajduje się w lepszej sytuacji, od prawowiernego Żyda czy nawet samego Patriarchy[54]. Dla potwierdzenia swoich twierdzeń Chryzostom przywołał postaci Izaaka, Jakuba, nierządnicy Rachab, którzy przyjąwszy wiarę, „matkę wszelkiego dobra", „strzegli prawych wierzeń i kierując bezpiecznie swym życiem, osiągnęli wieczne dobra"[55].

Michael Schmaus, opierając się na teologii Chryzostoma, zauważył, że dzięki wierze „ja" człowieka zostaje wypełnione Duchem Świętym, czyniąc człowieka nie tylko drugim Chrystusem, ale dając mu samego Chrystusa, wręcz utożsamiając go z Chrystusem[56]. W ten sposób wierzący staje się usprawiedliwiony sprawiedliwością Chrystusa, nie własną. Sprawiedliwość Odkupiciela oraz wierzącego jest jedna i ta sama.

---

[52] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 8, 1.

[53] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 8, 2.

[54] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 9, 1.

[55] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 2, 6.

[56] M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, t. 1, München 1969, s. 406.

Chryzostom nauczał, że do dopełnienia usprawiedliwienia przez wiarę potrzebny jest jeszcze drugi akt człowieka – chrzest będący zjednoczeniem z osobą Jezusa Chrystusa, a przede wszystkim z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem:

> Jak Jego ciało pogrzebane w ziemi wydało jako owoc zbawienie świata, tak i nasze ciało pogrzebane w chrzcie wydało jako owoc sprawiedliwość, uświęcenie, synostwo Boże (τὴν δικαιοσύνην, τὸν ἁγιασμὸν, τὴν υἱοθεσίαν), tysiące dóbr, a później przyniesie jako dar zmartwychwstanie[57].

Właśnie chrzest jest miejscem złączenia obiektywnego odkupienia dokonanego przez Chrystusa z subiektywną, osobistą wiarą człowieka: „Chrzest jest krzyżem. Czym więc dla Chrystusa jest krzyż i grób, tym dla nas stał się chrzest, chociaż nie w tym samym znaczeniu”[58].

W ramach podsumowania warto podkreślić, że teologia Chryzostoma znakomicie harmonizuje łaskawość i miłosierdzie Boga z koniecznością ludzkiej zasługi[59]. Nauczając o wielkiej dobroci Boga, który w swojej miłości pragnie przez ofiarę Jezusa Chrystusa przywrócić człowiekowi stan sprawiedliwości, i jednocześnie o niezbędności aktów człowieka, jakimi są wiara i chrzest, Złotousty potwierdza swoje przywiązanie do ortodoksyjnej nauki Kościoła w tym zakresie. Usprawiedliwienie rzeczywiście pochodzi z łaski Bożej, a nie wynika z zasług człowieka. Jest bezinteresownym darem Stwórcy udzielonym przez mękę i śmierć Jego Syna. Jednocześnie w procesie usprawiedliwienia człowiek nie pozostaje „bezczynny”[60]. Musi

---

[57] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 11, 1. „Dla Chryzostoma chrzest jest bardziej «zanurzeniem» w śmierci niż w życiu Chrystusa” (Szczur, *Przebaczenie grzechów w nauczaniu Jana Chryzostoma*, s. 449).

[58] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 10, 4. Ojcowie Soboru Trydenckiego (*Dekret o usprawiedliwieniu*, BF VII 63-64.) podobnie nauczali, że dobrodziejstwa wynikające z poniesionej za wszystkich ludzi śmierci Chrystusa będą przyjęte jedynie przez tych, „którzy uczestniczą w zasłudze Jego męki”, tj. przez chrzest.

[59] Kosecki, *Misterium zbawienia*, s. 26.

[60] *Dekret o usprawiedliwieniu*, BF VII 63.

uwierzyć Bożej dobroci i przyjąć chrzest. Dobre uczynki nie są zapłatą za usprawiedliwienie, ale wyrazem wiary, miłości i wdzięczności względem Boga[61]. Należy zatem uznać, że nauka Złotoustego w pełni odpowiada katolickiej koncepcji usprawiedliwienia, oficjalnie później wyłożonej w dekretach Soboru Trydenckiego.

The Source of Righteousness according to *The Homilies on the Epistle of St. Paul to Romans* of John Chrysostom

(summary)

In *The Homilies on the Epistle of St. Paul to Romans* John Chrysostom enunciated traditional teaching of the Church about righteousness of men. According to him the Creator since the beginning of the salvation history aimed to give a free grace of righteousness to the people, as with Abraham, who has been justified not because of acts arisen from the Law of Moses, but because of his faith in promises of God. For John the Golden-Mouthed the origin of the righteousness grace were death and resurrection of Jesus Christ. By the mediation of the Redeemer, the justice of God became accessible to the mortals. Yet, the state of righteousness should only be real and effective for humans if they accomplish two his personal acts: faith in God and the baptism as a sign of unification with Christ.

Keywords: Chrysostom; Justification; Righteousness; Baptism; Redemption; Salvation; Grace; Jesus Christ; Justice; Patristic; Homilies; John Chrysostom; Faith

Źródło usprawiedliwienia w świetle *Homilii na List św. Pawła do Rzymian* Jana Chryzostoma

(streszczenie)

W *Homiliach na List św. Pawła do Rzymian* Jan Chryzostom wyłożył tradycyjną naukę Kościoła na temat usprawiedliwienia człowieka. Za podstawę uważał sprawiedliwość Boga, który, czego dowodzi przykład Abrahama, od początku historii zbawienia dążył do udzielenia ludziom darmowej łaski usprawiedliwienia opierającej się nie na uczynkach wynikających z Prawa Mojżeszowego, ale na wierze w Bożą obietnicę. Źródłem łaski usprawiedliwienia była dla Złotoustego Ewangelia, a zwłaszcza męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Przez pośrednictwo Odkupiciela sprawiedliwość Boża staje się dostępna śmiertelnikowi. Aby jednak człowiek rzeczywiście i skutecznie został przeniesiony w stan sprawiedliwości, wymagane są dwa jego osobiste akty: wiara Bogu i chrzest będący znakiem zjednoczenia z Chrystusem.

---

[61] Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos* 5, 2; Coman, *Le rapport de la justification*, s. 255. Por. *Dekret o usprawiedliwieniu*, BF VII 68.

Słowa kluczowe: Chryzostom; Jan Chryzostom; usprawiedliwienie; zbawienie; chrzest; łaska; Jezus Chrystus; sprawiedliwość; patrystyka; homilie; wiara

Bibliografia

Źródła

Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos*, PG 60, 391-682, tł. T. Sinko, Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, Kraków 1995.

Opracowania

Baron A., *Przedmowa*, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. I/1, tł. T. Sinko, Kraków 1995, s. 24-30.

Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008.

Coman J., *Le rapport de la justification et de la charité dans le homélies de Saint Jean Chrysostome à l'Epître aux Romans*, w: *Papers presented to the Third International Congress on New Testament Studies held at Christ Church, Oxford, 1965. Part II: The New Testament Message*, Studia Evangelica V, Berlin 1968, s. 248-271.

Dekret o usprawiedliwieniu, BF VII, Poznań 2001, s. 312-331.

Drączkowski F., *Jan Chryzostom*, EK VII 766-769.

Historia dogmatów. Człowiek i jego zbawienie, t. 2, red. B. Sesboüé, Kraków 2001.

Kelly J.N.D., *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, Bydgoszcz 2001.

Kenny A., *Was St. John Chrysostom a Semi-Pelagian?*, „The Irish Theological Quarterly" 27/1 (1960) s. 16-29.

Kosecki B., *Misterium zbawienia w teologicznej myśli św. Jana Chryzostoma*, SPelp 6 (1975) s. 7-37.

Medwid W., *Usprawiedliwienie w dialogu katolicko-luterańskim. Analiza „Dekretu o usprawiedliwieniu" Soboru Trydenckiego i „Wspólnej deklaracji" z 1999 roku*, Kraków 2010.

Pereira J. L., *Augustine of Hippo and Martin Luther on original sin and justification of the sinner*, Göttingen 2013.

Rakocy W., *Usprawiedliwienie*, EK XIX 1419-1421.

Scheck Th.P., *Origen and the history of justification: the legacy of Origen's commentary on Romans*, Notre Dame 2016.

Schmaus M., *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, t. 1, München 1969.

Szczur P., *Przebaczenie grzechów w nauczaniu Jana Chryzostoma. Zarys problematyki*, VoxP 64 (2015) s. 441-459.

Williams S.K., *The „Righteousness of God" in Romans*, JBL 99 (1980) s. 241-290.

Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, w: S.C. Napiórkowski, *Bóg łaskawy*, Warszawa 2001.

Zagórski D., *Współpraca człowieka z łaską Bożą w ujęciu Jana Chryzostoma*, w: *Myśl teologiczna Jana Chryzostoma*, Poznań 2008 = TPatr 5 (2008) s. 25-47.

Ziesler J.A., *The Meaning of Righteousness in Paul*, Cambrigde 1972.

VOX PATRUM 75 (2020) 139-162
DOI: 10.31743/vp.6421

Ks. Stanisław Dyk[1]

Aktualność homilii Orygenesa we współczesnym przepowiadaniu

Dzieła Ojców Kościoła są ważnym źródłem i inspiracją współczesnego przepowiadania. Dotyczy to zwłaszcza posoborowej homilii, która narodziła się między innymi z ruchu patrystycznego. Powrót przepowiadania do dzieł Ojców jest zawsze powrotem do świętych źródeł, a przez to okazją do głębszego poznania słowa Bożego i misterium Chrystusa, które ono objawia[2]. To przecież w tradycji patrystycznej w sposób szczególny kształtowało się rozumienie Pisma Świętego[3], które jest jednym z głównych źródeł przepowiadania (por. KL 35, 2; 52). Ojcowie Kościoła jako bliżsi Jezusowi potrafili skupić się na istotnych prawdach wiary oraz wprowadzić w sens Kościoła i sakramentów[4]. W sposób głęboko

[1] Ks. prof. dr hab. Stanisław Dyk, profesor zwyczajny i kierownik Katedry Homiletyki na Wydziale Teologii KUL; email: standyk@kul.pl; ORCID: 0000-0001-7337-0035.

[2] Por. J. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemyśl 2009, s. 209.

[3] Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 74 (III B, 2): „Ojcowie Kościoła, którzy odegrali szczególną rolę w procesie kształtowania się kanonu mają podobną rolę założycieli w stosunku do żywej tradycji, która nieustannie towarzyszy i kieruje lekturą i interpretacją, którą podejmuje Kościół odnośnie do Pism […]. W nurcie wielkiej Tradycji szczególny wkład egzegezy patrystycznej polega na tym: wydobyła ona z całości Pisma podstawowe orientacje, które nadały kształt tradycji doktrynalnej Kościoła, i dostarczyła bogatej wiedzy teologicznej do nauki i duchowego pokarmu dla wiernych".

[4] Por. M. Szram, *Homilia i kazanie patrystyczne jako wzorzec dla współczesnych kaznodziejów*, w: *Integralne kształcenie kaznodziei*, red. W. Broński, Lublin 2006, s. 165.

teologiczny, a zarazem duchowy i egzystencjalny, wyjaśniają misteria chrześcijańskiej wiary objawione w Piśmie Świętym. Do korzystania z dorobku Ojców Kościoła zachęca współczesna refleksja homiletyczna[5], a przede wszystkim dokumenty Kościoła[6]. Pośród tych ostatnich wyróżnić należy najnowszy dokument Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów pt. *Dyrektorium Homiletyczne*, który wiele razy wskazuje Ojców jako mistrzów egzegezy biblijnej i aktualizacji Słowa Bożego[7]. Sięganiu po dzieła Ojców sprzyja także obecny postęp w badaniach patrystycznych, między innymi krytyczne wydania pism Ojców Kościoła oraz nowe przekłady dzieł patrystycznych obecne na rynku wydawniczym.

W poniższym opracowaniu odwołamy się do twórczości Orygenesa (185-ok. 253), która zawsze posiadała szczególną wartość dla chrześcijańskiej homiletyki. Znaczenie Orygenesa dla myśli homiletycznej wiąże się zarówno z jego metodą wykładu tekstu biblijnego, jak też i z podejściem do samego przepowiadania, któremu nadaje właściwą mu wartość teologiczną. Po wielokroć w jego pismach odnaleźć można intuicję wskazującą na fakt, że głoszenie słowa Bożego wprowadza w relację z Chrystusem, daje dostęp do łaski zbawczej oraz buduje Kościół[8]. Między

[5] Zob. np. K. Panuś, *Przesłanie Ojców Kościoła dla współczesnego kaznodziejstwa*, RBL 1 (2008) s. 127-135; L. Szewczyk, *Ojcowie bardzo zalecani. Znaczenie kaznodziejstwa Ojców Kościoła dla współczesnego przepowiadania słowa Bożego*, w: *Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragesimum annum laboris scientifici celebranti ab amicis, sodalibus discipulisque oblata*, red. A. Reginek – G. Strzelczyk – A. Żądło, Katowice 2009, s. 283-291.

[6] DK 19: „W czasie święceń biskup napomina prezbiterów, aby byli «dojrzali w wiedzy» i aby ich nauczanie było «duchowym lekarstwem dla ludu Bożego». Wiedza szafarza świętości powinna być święta, ponieważ została wzięta ze świętego źródła i do świętego celu jest skierowana. Przede wszystkim więc niech czerpie się ją z czytania i rozważania Pisma Świętego, ale także karmi się przez studium świętych ojców i doktorów Kościoła oraz innych dokumentów tradycji".

[7] Zob. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium Homiletyczne*, Poznań 2015, nr 4, 17, 2; 25-27, 32, 88, 111.

[8] Por. A. Olivar, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991, s. 62-69. Wystarczy tu choćby przytoczyć fragment homilii na Księgę Rodzaju, w której Orygenes podkreśla, że przepowiadanie to nie jedynie komentarz do Pisma, lecz czas budowa-

innymi z powyższych racji Orygenes uznawany jest przez wielu za ojca chrześcijańskiej homilii. To właśnie jego przepowiadanie zaważyło na podejściu do homilii w dalszych dziejach Kościoła[9]. Stąd też w artykule ograniczymy się do refleksji nad homiliami Orygenesa. Jego homilie są wygłaszane w zgromadzeniu liturgicznym, przez co bardziej mogą posłużyć jako przykład dla dzisiejszej homilii. Ponadto, w porównaniu do komentarzy, homilie Orygenesa są krótsze, cechują się mniej wnikliwą egzegezą, a poziom wykładu Pisma Świętego dostosowany jest do percepcji słuchaczy, wśród których znaleźć można zarówno katechumenów, jak też i osoby ochrzczone, czy to niedawno nawrócone, czy też urodzone w rodzinach chrześcijańskich, ludzi z rozmaitych warstw społecznych i znajdujących się na różnym poziomie życia duchowego[10].

Celem artykułu będzie wskazanie, na ile homilie Orygenesa mogą być przykładem i inspiracją dla współczesnego przepowiadania homilijnego. Abstrahować tu będziemy od samej teologii Orygenesa, w tym od wpływów filozofii platońskiej na jego myśl. Nie będziemy także kreślić wielkich tematów teologicznych obecnych w jego homiliach. Odniesiemy się tu głównie do formalnych aspektów przepowiadania Orygenesa. Wskażemy przy tym na dwa elementy Orygenesowej metody homiletycznej, a mianowicie na duchową interpretację Pisma Świętego oraz na metodę komunikacji orędzia zbawczego. Na poszczególnych etapach

---

nia Kościoła i pobożności: „nie czas teraz na komentarze, pora na budowanie Kościoła Bożego i na pobudzanie leniwych i gnuśnych słuchaczy za pomocą przykładów oraz za pomocą mistycznych objaśnień" (Origenes, *In Genesim hom*. 10, 5, ed. H. de Lubac – L. Doutreleau, SCh 7bis, Paris 1985, s. 318-320, tł. S. Kalinkowski: *Orygenes, Homilie o Księdze Rodzaju*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, ŹMT 64, Kraków 2012, s. 118).

[9] Por. E. Staniek, *Koncepcja homilii patrystycznej*, VoxP 44-45 (2003) s. 30.

[10] H. Pietras, *Wprowadzenie*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, tł. S. Kalinkowski, ŹMT 64, Kraków 2012, s. 10-12; A. Monaci Castagno, *Origene*, w: *Dizionario di Omiletica*, red. M. Sodi – A.M. Triacca, Torino – Bergamo 1998, s. 1051; E. Staniek, *Koncepcja homilii patrystycznej*, s. 30. Zob. E. Stanula, *Homiletyczna działalność Orygenesa*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza, Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, tł. S. Kalinkowski, PSP 30, Warszawa 1983, s. 5-20; A. Monaci Castagno, *Origene predicatore ed il suo pubblico*, Milano 1987.

refleksji metodę przepowiadania Orygenesa zestawimy z obecną myślą homiletyczną zawartą w dokumentach Kościoła i teologii. Jednocześnie damy odpowiedź na pytanie o aktualność homilii Orygenesa we współczesnym przepowiadaniu. Tym samym spróbujemy wskazać, w jaki sposób *vox patrum* może być słyszany na współczesnej ambonie. Powyższe cele dyktują charakter artykułu, który będzie nie tyle opracowaniem źródłowym, co przeglądowym i porównawczym.

1. Orygenes jako mistrz duchowej interpretacji Pisma Świętego

Orygenesa śmiało można uznać za największego egzegetę chrześcijańskiej starożytności[11]. Wypracował on własną metodę pracy nad tekstem biblijnym. Badacze wskazują na trzy podstawowe założenia egzegezy Orygenesa: każde słowo Pisma Świętego jest duchowo użyteczne dla czytelnika – por. 2Tm 3,16 (zasada praktyczna); utożsamienie wymowy duchowej tekstu z misterium Chrystusa prowadzące do wniosku, że studium Pisma ma sens jedynie wtedy, gdy pozwala dojść do Chrystusa (zasada chrystologiczna); oparcie egzegezy na dwupoziomowej, bytowej organizacji wszechświata, wedle której człowiek winien wznosić się nieustannie z poziomu niższego, zmysłowego na wyższy: duchowy i inteligibilny (zasada strukturalna)[12].

Orygenes interpretuje Pismo Święte w oparciu o trychotomiczną budowę człowieka opisaną przez św. Pawła jako ciało, dusza i duch (1Tes 5,23). W tym sensie „ciału" odpowiada sens literalny, „duszy" – sens moralny, a „duchowi" – sens duchowy Pisma Świętego[13]. Głównym

[11] Por. H. Crouzel, *Orygenes*, Kraków 2004, s. 99-128.

[12] Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, Kraków 2000, s. 77-79; M. Składanowski, *Myśl Orygenesa. Metodologiczne intuicje dla współczesnych teologów*, „Studia Ełckie" 14 (2013) s. 158.

[13] Por. H. Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tł. S. Kalinkowski, ŹMT, Kraków 2005, s. 7-9; A. Stanula, *Teologiczne zasady interpretacji Pisma świętego*, w: Orygenes, *O zasadach*, tł. S. Kalinkowski, PSP 23, Warszawa 1979,

celem Orygenesa było, bez ignorowania sensu dosłownego[14], dotarcie do najgłębszej warstwy znaczeniowej tekstu, do jego „ducha", który pojmuje on jako „mądrość ukrytą", „mądrość Bożą" (1Kor 2,7), jako „duchowe sprawy" dostępne tylko tym, którymi kieruje Duch Boży (por. 1Kor 2,10-14). Tego rodzaju interpretacja jest także istotna z powodu obecności w Biblii tekstów niejasnych, które są niemożliwe do właściwego odczytania na poziomie znaczenia literalnego. Tym samym Orygenes broni tekst natchniony przed lekturą fundamentalistyczną, która prowadzić może do interpretacji antropomorficznej, niemoralnej, niedorzecznej czy wręcz kompromitującej obraz Boga[15].

Warto podkreślić, że sens duchowy Pisma był u Orygenesa ścisłe związany z misterium Chrystusa[16]. Wynikało to ze wspomnianej powyżej zasady chrystologicznej opartej na pojmowaniu Pisma Świętego jako Chrystusa – wcielonego Logosu. Całe Pismo Święte jako wcielone Słowo Boże ostatecznie ma zatem sens chrystologiczny. Zasada ta jest szcze-

---

s. 48-54. Swoje poglądy na temat sensów i interpretacji Pisma Świętego Orygenes przedstawił w swoim dziele *O zasadach*: „Potrójnie więc należy zapisywać w swej duszy wszelkie rozumienie pism bożych: to znaczy, żeby każdy prosty człowiek czerpał zbudowanie z samego, że tak powiem, ciała Pisma – bo tak nazywamy pojmowanie zwyczajne i historyczne; jeśli zaś ktoś zaczął już czynić postępy i może patrzeć nieco szerzej, niech się buduje samą duszą Pisma; ci zaś, którzy są doskonali i podobni do tych, o których mówi Apostoł: «Głosimy mądrość między doskonałymi, ale nie mądrość tego świata ani mądrość władców tego świata, którzy giną, lecz głosimy mądrość Bożą ukrytą w tajemnicy, którą przed wiekami Bóg przeznaczył dla naszej chwały», niechaj jakby z ducha czerpią zbudowanie z samego prawa duchowego, które «zawiera cień przyszłych dóbr». Jak zatem mówimy, iż człowiek składa się z ciała, duszy i ducha, tak samo i Pismo święte, którego szczodrobliwość Boża udzieliła dla zbawienia ludzi" (Origenes, *De principiis* IV 4, 11, SCh 268, 310-312, tł. S. Kalinkowski, *Orygenes*, *O zasadach*, PSP 23, Warszawa 1979, s. 301-302).

[14] Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 100-103.

[15] „Wiara w natchniony charakter Pisma motywuje Orygenesa do podjęcia próby wykazania, że nawet treści ewidentnie irracjonalne i amoralne nie są jawnym bluźnierstwem, lecz muszą wyrażać jakieś prawdy duchowe, zaś ich irracjonalność i amoralność jest *de facto* tylko pozorna" (M. Domaradzki, *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesa*, PrzRel 239 (2011) s. 18). Podobne kryteria Orygenesa w stosowaniu duchowej egzegezy przedstawia Emil Stanula. Zob. Stanula, *Teologiczne zasady interpretacji Pisma świętego*, s. 54-56.

[16] Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 64.

gólnie widoczna w jego homiliach do ksiąg Starego Testamentu, których sens nie zawsze jest wyraźny i musi być dopiero ujawniony. Według Orygenesa każde zdanie Pisma czy każdy jego większy fragment wskazuje na Chrystusa[17]. W homiliach na Ewangelię według św. Łukasza zaś Orygenes – podobnie jak w komentarzach do Ewangelii według św. Jana i Mateusza – dokonuje chrystologicznej interpretacji w kontekście innych tekstów ewangelicznych, jak i całego Pisma Świętego. Widać wyraźnie, że Orygenes interpretuje Pismo Święte w oparciu o nie samo. Jedność Pisma Świętego jest dla niego zasadniczym kryterium interpretacyjnym[18]. Ten sposób podejścia pozwalał mu dostrzec przeróżne aspekty i treści, które byłyby trudne do odnalezienia, gdy lektura tekstu biblijnego zamknięta była w kontekście jednej tylko księgi[19].

Dla Orygenesa podmiotem i treścią całego Pisma Świętego jest zatem Jezus Chrystus. Jeśli rozważa on Pismo od strony doktrynalnej, moralnej czy mistycznej, to zawsze jest to dla niego tylko inny sposób patrzenia na jednego i tego samego Chrystusa. To w świetle misterium Chrystusa Orygenes rozumie wszystkie najdrobniejsze szczegóły Pisma, czy to natury literackiej, czy też historycznej. Z jednej strony naświetlają one misterium Chrystusa, a z drugiej w jego świetle nabierają właściwego znaczenia[20]. Nie dziwi więc, że Chrystus jest również główną treścią homilii Orygenesa, które w jego zamierzeniu – podobnie jak cała chrześcijańska

---

[17] Por. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 77-79; Pietras, *Wprowadzenie*, s. 9.

[18] Por. Stanula, *Teologiczne zasady interpretacji Pisma świętego*, s. 56: „Punkt wyjścia dla Orygenesa stanowi jedność boskiego Objawienia zawartego w Piśmie św. Starego i Nowego Testamentu. Jedność tę widzi na trzech płaszczyznach: twórcy, treści i interpretatora. Twórcą jest Trójca Św.; treścią jest tajemnica Chrystusa; interpretatorem są przede wszystkim ci, którzy mogą uczestniczyć w Duchu Świętym". Zob. Stanula, *Teologiczne zasady interpretacji Pisma świętego*, s. 34-48.

[19] Por. Pietras, *Wprowadzenie*, s. 12.

[20] Por. Stanula, *Teologiczne zasady interpretacji Pisma świętego*, s. 43-44. Zob. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża jako klucz interpretacyjny Pisma Świętego w ujęciu Orygenesa*, w: *Mistrz i przyjaciel. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Marka Tomasza Zahajkiewicza*, red. J. Pałucki, Lublin 1997, s. 225-238.

nauka – winny być wierne słowu Bożemu. Pojmowanie tekstu biblijnego jako wcielenia Logosu oraz chrystologiczna koncentracja przepowiadania Orygenesa sprawia, że jego homilie definiuje się jako poszukiwanie Chrystusa w Piśmie Świętym w obecności słuchaczy. Tym samym jego homilie postrzegane są jako wydarzenie zbawcze urzeczywistniające się w spotkaniu uczestników liturgii z Chrystusem obecnym w Piśmie. Odniesienie misterium Chrystusa do duchowego życia słuchaczy sprawia, że homilia Orygenesa zmierza nie tylko do pouczania, lecz przede wszystkim do nawrócenia serca oraz poznania i umiłowania Boga[21].

Ów chrystologiczny rys Orygenesowego przepowiadania jest najbardziej aktualną inspiracją dla współczesnej homilii. W obecnej nauce Kościoła odnośnie do homilii na pierwszy plan wybija się jej sakramentalny charakter oraz jej integralny związek z liturgią. Słowem kluczem zaś, rzeczywistością węzłową każdej homilii jest misterium Chrystusa, które „zawsze jest w nas obecne i działa, zwłaszcza w obrzędach liturgicznych" (KL 35, 2). Nawet jeśli homilia jest wyjaśnianiem tekstu świętego czy przekazem doktryny i zasad moralności, to zawsze winna to czynić w świetle misterium Chrystusa (por. KL 52). Podstawowym celem dzisiejszej homilii jest służba misterium Chrystusa tak, aby mogło ono oddziaływać na wiernych z całą zbawczą mocą[22]. Misterium Chrystusa obchodzone w danej celebracji jest nadrzędnym kryterium porządkującym całą celebrację liturgiczną i chrześcijańskie życie[23]. Tematem współ-

---

[21] Por. Olivar, *La predicación cristiana antigua*, s. 62-69; E. Staniek, *Kazanie w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 19.

[22] Zob. S. Dyk, *Homilia – droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016.

[23] To misterium Chrystusa decydowało o wyborze takich, a nie innych czytań Lekcjonarza mszalnego czy też tekstów euchologijnych (modlitw zawartych w Mszale). Ono też jest podstawą dla ukazania życiowych postaw, jakich obchodzone misterium domaga się od uczestników celebracji liturgicznej. Ono również staje się natchnieniem dla dziękczynienia stanowiącego pierwszą część modlitwy eucharystycznej. Taki też aspekt zbawczej łaski Chrystusowego misterium wierni przyswajają sobie w Komunii Świętej. Port. S. Czerwik, *Homilia o misterium (misteriach) Chrystusa w cyklu roku liturgicznego*, PHom 8 (2004) s. 55.

czesnej homilii powinna być zatem nie tyle jakaś prawda tekstu świętego, lecz sam Chrystus oraz jego żywa i dynamiczna obecność w liturgii i życiu wiernych[24]. Kościół w ciągu roku liturgicznego nie celebruje bowiem jakiejś idei, doktryny, lecz osobę Jezusa Chrystusa. W takim świetle jasne staje się, że podstawowym celem homilii nie jest przekaz chrześcijańskiej doktryny, lecz karmienie wiary. Homilia służy nie temu, by „czegoś nauczyć", lecz temu, by stworzyć warunki do nawiązania osobowego i zbawczego „kontaktu z Kimś"[25]. Właśnie tego rodzaju intuicja była bardzo bliska Orygenesowi. Jego zdaniem to sam Chrystus jest głównym autorem Objawienia, a tym samym podmiotem przepowiadania. Kaznodzieja jest jedynie Jego narzędziem[26].

Jednocześnie należy podkreślić, że ów chrystologiczny rys nie prowadzi Orygenesa do zapominania o swoich słuchaczach. Orygenes szuka Chrystusa po to, by duchowo zbudować słuchaczy. Wskazuje na głębię Boga i Jego miłości do swych stworzeń, przestrzega przed niebezpieczeństwem grzechu, podejmuje ważne tematy moralne, jak: bogactwo i ubóstwo, pycha i pokora, praktyki ascetyczne, pokuta, itp. Choć dodać należy w tym miejscu, że w odniesieniu do życia słuchaczy Orygenes koncentruje się głównie na ich duchowym postępie. Bardzo rzadko zaś odnosi się do problemów życia codziennego swoich słuchaczy. Takie podejście Orygenesa wypływa w pewnej mierze z właściwej mu perspektywy teologicznej, w której życie codzienne i moralne wiernych schodziło na dalszy plan – było mądrością ludzi prostych pozostających na początkowym etapie duchowej drogi do Boga. Stąd też, także i po otrzymaniu święceń kapłańskich, a tym samym podjęciu posługi kaznodziejskiej, Orygenes pozostał bardziej uczonym, teologiem i mistrzem niż duszpasterzem skupiającym się na egzystencjalnych problemach słuchaczy[27]. Takie podejście Orygenesa do egzystencji

[24] Por. M. Augé, *Omelie a tema?*, „Rivista Liturgica" 95/6 (2008) s. 1065.
[25] Por. Augé, *Omelie a tema?*, s. 1067.
[26] Por. Monaci Castagno, *Origene*, s. 1052.
[27] Por. Monaci Castagno, *Origene*, s. 1053.

swoich słuchaczy nie wytrzymuje krytyki z perspektywy współczesnej homiletyki, a tym samym w tym wymiarze osłabia aktualność jego homilii. Współczesna homilia bowiem winna wyjaśniać tekst święty nie tylko z perspektywy „obchodzonego misterium" (co akurat jest bliskie Orygenesowi), lecz także z uwzględnieniem „szczególnych potrzeb słuchaczy" (KL 52). Przepowiadanie winno rozjaśniać ludzką egzystencję, odpowiadać na najbardziej intrygujące pytania, interpretować życie słuchaczy w świetle misterium Chrystusa, który zrekapitulował w sobie losy całej ludzkości. Dlatego papież Franciszek nakazuje homilistom, aby w procesie przygotowania homilii potrafili „kontemplować lud"[28]. W dzisiejszej homiletyce – podobnie jak i w całej teologii – to właśnie połączenie soteriologii i antropologii wskazuje się jako jeden z ważniejszych sposobów odnowienia chrześcijańskiego życia.

Homilie Orygenesa pozostają aktualne, jeśli chodzi o chrystologiczną interpretację tekstów świętych. Jak to już zostało wspomniane, misterium Chrystusa jest dla niego kluczem w zrozumieniu relacji pomiędzy Starym i Nowym Testamentem. Oba przekazują tę samą historię zbawienia, a Stary Testament pojmowany jest jako prefiguracja Chrystusa. Tego rodzaju interpretacja jest właściwa zarówno dla hermeneutyki biblijnej, jak też i dla zrozumienia tekstów świętych w liturgii, której homilia jest częścią. Liturgia odczytuje Pismo Święte w świetle najwyższej zasady jedności misterium Chrystusowego, a zatem jedności dwóch Testamentów i całej świętej historii, jedności organiczno-postępującej pod prymatem Nowego Testamentu nad Starym oraz rzeczywistości eschatologicznych nad rzeczywistością aktualnej ekonomii zbawienia:

---

[28] Franciszek, *Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie „Evangelii gaudium"*, Kraków 2013, nr 154. Autorzy *Dyrektorium* zaś precyzują to zadanie w sposób następujący: „Zainteresowanie się tym, co dzieje się w parafii i szerszej społeczności, wraz z namysłem i modlitwą, wskaże kierunki refleksji nad przesłaniem słowa Bożego dla danej wspólnoty w danym czasie. Nieustanne rozeznawanie wzorca śmierci i zmartwychwstania Chrystusa w życiu wspólnoty i świata będzie owocem takich rozmyślań i wpłynie istotnie na treści homilii" (*Dyrektorium Homiletyczne* 33).

> Kiedy Kościół w sprawowaniu liturgii czyta zarówno Stary, jak i Nowy Testament, zwiastuje jedno i to samo misterium Chrystusa. W Starym Testamencie kryje się bowiem Nowy, a Nowy Testament odsłania się w Starym. Chrystus jest ośrodkiem i pełnią zarówno całego Pisma św., jak i całej liturgii, trzeba więc, aby z Jego źródeł czerpali wszyscy, którzy szukają zbawienia i życia[29].

Dlatego też w liturgii Pismo Święte interpretuje się zawsze w duchu chrystologicznym. Zwraca się przy tym uwagę na wspomnianą już „treść i jedność całego Pisma św." (KKK 112), z czym wiąże się perspektywa zapowiedzi i wypełnienia, interpretacja typologiczna i kontekst historii zbawienia (por. KO 15). Celebrowanie Chrystusa jest więc celebracją Pisma i odwrotnie. Współczesny homilista może także odnaleźć w homiliach Orygenesa interpretacje właściwe dla obecnie rozumianej typologii[30], która jest jednym z kryteriów zrozumienia obecnego lekcjonarza.

Cenną i aktualną inspiracją dla współczesnego przepowiadania jest intuicja Orygenesa dotycząca otwarcia się na działanie Ducha Świętego pojmowanego jako twórcę i głównego egzegetę Pisma. Według Orygenesa odkrycie duchowego sensu Pisma Świętego, a tym samym dotarcie do Chrystusa – do boskiej mądrości ukrytej w tekście świętym jest możliwe tylko dzięki natchnieniu Ducha[31]. Stąd też Orygenes nie waha się modlić w czasie swych homilii, zwłaszcza wtedy gdy znajduje się wobec

---

[29] Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Wprowadzenie do drugiego wydania Lekcjonarza mszalnego*, Poznań 2011, nr 5.

[30] Por. K. Bardski, *Patrystyczna egzegeza alegoryczna*, VoxP 44-45 (2003) s. 62-63; Domaradzki, *Między alegorią a typologią*, s. 22-23; Stanula, *Teologiczne zasady interpretacji Pisma świętego*, s. 52. Zob. np. A. Tronina, *Jozue – Jezus. Biblijna typologia Zbawiciela*, VV 1 (2002) s. 53-54. Typologię definiuje się dziś jako analogiczny sposób myślenia i mówienia, który skupia uwagę na dwóch albo więcej rzeczywistościach (np. Adamie i Chrystusie) i ujmuje w ten sposób istniejący między nimi związek. Kryterium typologii uwydatnia zatem ścisły związek obu Testamentów i polega na dostrzeganiu w osobach, wydarzeniach, czynnościach, prawach, budynkach, instytucjach Starego Testamentu ich zapowiedzi i znaki dla przyszłości.

[31] Por. Stanula, *Teologiczne zasady interpretacji Pisma świętego*, s. 52.

trudniejszych partii tekstu świętego[32]. Również i we współczesnej homiletyce kładzie się nacisk na konieczność duchowego odczytania tekstu Pisma przez kaznodzieję. W Piśmie Świętym bowiem Bóg mówi do człowieka w sposób ludzki, dlatego też oprócz sensu zamierzonego przez autora tekstu biblijnego (sensu dosłownego) homilista powinien poszukiwać w nim sensu zamierzonego przez Boga, sensu zawsze aktualnego – skierowanego do ludzi wszystkich czasów (por. KKK 111; KO 12, 25). Pismo Święte winno być interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało spisane (por. KO 12). Duch Święty nie przybliża nas bowiem do jakichś abstrakcyjnych prawd teologicznych, lecz do żywej osoby Jezusa Chrystusa. Chrystus zmartwychwstały bowiem wskrzeszony mocą Ducha „żyje w Duchu" i udziela się w Duchu, dlatego poza Duchem można odnaleźć jedynie Chrystusa „martwego"[33]. Warto dodać w tym względzie uwagę papieża Benedykta XVI, który mówił o współczesnym problemie hermeneutyki zlaicyzowanej – egzegezy Pisma oderwanej od wiary Kościoła, od modlitwy i Ducha Świętego; egzegezy, która czyni z Biblii jedynie dokument historyczny i ludzki[34]. Nic dziwnego zatem, że autorzy *Dyrektorium Homiletycznego* zachęcają: „chociaż metody egzegetyczne mogą się przydać do przygotowania homilii, to jednak homilista musi się wykazywać wrażliwością na sens duchowy Pisma św."[35].

Duchowe podejście interpretacyjne Orygenesa otwierało drogę do wielorakiej, ciągle nowej interpretacji danego tekstu biblijnego – sens duchowy, jako ukryty w możności Bożej, pozostaje zawsze tajemnicą

---

[32] Por. Monaci Castagno, *Origene*, s. 1052; Crouzel, *Orygenes*, s. 93.

[33] Por. R. Cantalamessa, *Twoje słowo daje mi życie*, Wrocław 2009, s. 82-96.

[34] Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini"*, Poznań 2010, nr 35-36.

[35] *Dyrektorium Homiletyczne* 24: „Definicja tego sensu podana przez Papieską Komisję Biblijną wskazuje, że ta metoda interpretacji szczególnie pasuje do liturgii: chodzi o «sens wyrażany przez teksty biblijne, odczytywane pod natchnieniem Ducha Świętego w kontekście tajemnicy paschalnej Chrystusa i nowego życia, któremu ta tajemnica daje początek. Taki kontekst rzeczywiście istnieje. Nowy Testament właśnie w nim widzi wypełnienie się Pisma. Jest więc rzeczą normalną odczytywać Pismo Święte w świetle tego nowego kontekstu, którym jest życie w Duchu Świętym»".

i jest niezmierzony[36]. Do odkrycia ukrytego sensu duchowego, zgłębiania „spraw Bożych" (por. 1Kor 2,13) służyła Orygenesowi alegoria, którą stosował bardzo często. Alegoryzował etymologię imion i nazw hebrajskich, zwierząt, roślin, przedmiotów, zwyczajów, miejsc, liczb[37]. W tych wszystkich rzeczywistościach poszukiwał symboli życia duchowego: postępu w oderwaniu się od rzeczywistości zmysłowych, walki przeciwko grzechowi i szatanowi, zdobywania cnót, duchowego wzrostu[38].

Warto w tym miejscu wspomnieć, że alegoria jako taka często niesie ze sobą ryzyko interpretacji dowolnej, niekoniecznie zgodnej z intencją autora biblijnego[39]. Opiera się bowiem na założeniu, że pod sensem literalnym tekstu kryje się inne, głębsze ukryte znaczenie duchowe. Pomimo, że – jak stwierdza Henryk Pietras – homilie Orygenesa, w porównaniu do jego komentarzy, cechowały się mniej rozbudowaną alegorią[40], to u współczesnego homilisty mogą pojawić się znaki zapytania związane z wykorzystaniem przepowiadania Orygenesa na ambonie. Z jednej strony jego duchowa egzegeza nie zawsze wytrzymuje krytykę współczesnej egzegezy biblijnej[41]. Z drugiej strony należy jednak pamiętać, aby – jak to podkreśla Mikołaj Domaradzki – alegorię Orygenesa nie oceniać z perspektywy osiągnięć nowożytnej hermeneutyki biblijnej, lecz raczej w kontekście jego próby przezwyciężenia współczesnego mu

---

[36] Por. Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, s. 9; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 134.

[37] Por. Składanowski, *Myśl Orygenesa. Metodologiczne intuicje dla współczesnych teologów*, s. 160; Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 62.

[38] Por. Monaci Castagno, *Origene*, s.1053.

[39] Należy w tym miejscu dodać, że Orygenes „żadnej swojej interpretacji nie traktował jako najlepszej i ostatecznej. Szukał w Piśmie tego, co duchowe i pożyteczne dla wiary, zdawał sobie sprawę, że słowo Boże jest żywe i do każdego przemawia inaczej, każdy więc coś innego może w nim odnaleźć; nie na zasadzie dowolności interpretacji, ale z racji różnego poziomu rozumienia, różnej zażyłości z Bogiem i nieskończonej głębi tekstu" (Pietras, *Wprowadzenie*, s. 10).

[40] Por. Pietras, *Wprowadzenie*, s. 12.

[41] Por. R. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Louisville 2002, s. 209; F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997, s. 15.

naiwnego antropomorfizmu i społecznie szkodliwego literalizmu w podejściu do tekstu świętego. Wówczas okazuje się, że egzegeza Orygenesa jest bardzo antyfundamentalistyczna, stając tym samym w obronie Pisma jako tekstu natchnionego przez Boga, ukazującego Jego zbawcze działanie oraz mającego uniwersalne, moralne i chrystologiczne znaczenie. Alegoria Orygenesa nie unieważnia też sensu dosłownego i nie niweluje historycznej wartości Pisma[42]. Jego duchowa egzegeza broni się także poprzez stosowanie interpretacji Pisma przez samo Pismo, co jest dziś ogólnie przyjętą zasadą hermeneutyki biblijnej.

Współczesny homilista powinien mieć świadomość tego zróżnicowanego podejścia do dzieł Orygenesa. Zanim zatem w dosłowny sposób przeniesie on myśl Orygenesa do swojej homilii, warto, aby zestawił ją z wynikami współczesnej egzegezy biblijnej. W ten sposób zbliży się do pełniejszego sensu tekstu świętego. Poprawna interpretacja Biblii, a zarazem aktualizacja jej orędzia, wymaga także od homilisty stosowania teologicznych zasad interpretacji, do których należą powaga interpretacyjna Tradycji, analogia wiary (porównanie wyników egzegezy z ustalonymi prawdami wiary), jedność całej Biblii, interpretowanie tekstów w kontekście historii zbawienia (por. KO 10-16; KKK 109-114)[43]. Te zasady interpretacyjne były bliskie Orygenesowi. Wspominaliśmy już, że nietrudno zauważyć w jego interpretacji akcent położony na jedności całej Biblii. Niejednokrotnie kierował on także wzrok odbiorcy swych homilii nie tyle na własne interpretacje, co na powagę Kościoła, kładąc nacisk na obecną w nim ciągłość przekazu wiary, począwszy od Chrystusa i Apostołów[44]. Warto zaznaczyć, że gdy *Dyrektorium Homiletyczne* przypomina, aby czytać Pismo Święte w nurcie żywej tradycji Kościoła, przytacza właśnie jego wypowiedź:

---

[42] Zob. Domaradzki, *Między alegorią a typologią*, s. 17-27; Crozuel, *Orygenes*, s. 100-120; H. de Lubac, *Pismo Święte w tradycji Kościoła*, Kraków, 2008, s. 26-58.

[43] Por. *Dyrektorium Homiletyczne* 17-21; Benedykt XVI, *Verbum Domini* 29-30, 34, 39; Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, s. 90 (IV C, 3).

[44] Por. Bardski, *Patrystyczna egzegeza alegoryczna*, s. 56.

> Według powiedzenia ojców Kościoła […] „Pismo Święte jest bardziej wypisane na sercu Kościoła niż na pergaminie". Istotnie, Kościół nosi w swojej tradycji żywą pamięć słowa Bożego, a Duch Święty przekazuje mu duchową interpretację Pisma Świętego […] „według sensu duchowego, który Duch daje Kościołowi" (Orygenes, *Homiliae in Leviticum* 5, 5) (KKK 113)[45].

Ta myśl winna nieco „uspokajać" zbyt pochopnych krytyków Orygenesowej egzegezy Pisma i jednocześnie ośmielać współczesnych homilistów w sięganiu po jego homilie, aby uczyć się od ich autora twórczego, żywego i otwartego na dobro duchowe słuchaczy kontaktu z tekstem świętym[46].

W tym miejscu warto dodać, że alegoria jako osobista metoda interpretacji Pisma będzie zawsze pozostawiać pytania, nastręczać konkretnych trudności, a czasem prowadzić do niepewnych interpretacji. Uwaga ta jest bardzo aktualna. Uważna obserwacja świata mediów elektronicznych pokazuje, że alegoryczna interpretacja tekstu biblijnego wykorzystywana jest dziś często przez bardzo popularnych kaznodziejów. Z symbolicznego znaczenia imienia bohatera opowiadania biblijnego czy też z alegorycznej interpretacji jakiegoś innego szczegółu perykopy wyciągają oni wnioski kerygmatyczne, które zaważają na wymowie całego kazania. Warto zatem przypomnieć, że sens alegoryczny, zwany też

---

[45] *Dyrektorium Homiletyczne* 17, 2.

[46] Warto w tym miejscu przytoczyć zachętę, jaką autorzy *Dyrektorium Homiletycznego* stosują do współczesnym homilistów: „Znajomość piśmiennictwa patrystycznego może się okazać dla homilisty wielką pomocą w odkrywaniu duchowego sensu Pisma Świętego. Właśnie dzięki przepowiadaniu ojców Kościoła poznajemy, jak głęboka więź łączy Stary i Nowy Testament. możemy się od nich nauczyć odkrywania nieprzeliczonych figur i wzorców tajemnicy paschalnej, które są obecne w świecie od brzasku stworzenia i dalej odsłaniają się poprzez dzieje Izraela odnajdujące szczyt w Jezusie Chrystusie. Właśnie od ojców Kościoła dowiadujemy się, że nieomal każde słowo pism natchnionych może przynosić niespodziewane i nieprzebrane bogactwa, jeżeli rozważa się je w sercu życia i modlitwy Kościoła. Właśnie od ojców dowiadujemy się, jak ściśle tajemnica słowa biblijnego wiąże się z tajemnicą celebracji eucharystycznej" (*Dyrektorium Homiletyczne* 25).

duchowym, jest sensem odkrytym na modlitwie przy asystencji Ducha Świętego. Nikt nie dysponuje jednak kryterium, które pomogło by mu jasno rozstrzygnąć, czy dana interpretacja dokonana została w Duchu Świętym. Należy także pamiętać o zagrożeniach towarzyszących stosowaniu alegorii w obecnych czasach. Są nimi m.in. deprecjacja wymiaru historycznego i sensu dosłownego Pisma Świętego, traktowanie tekstu biblijnego w sposób magiczny właściwy duchowi gnostyckiemu, niebezpieczeństwo subiektywizmu wynikające z niekontrolowanego posługiwania się własną wyobraźnią[47]. Wyniki osobistej interpretacji duchowej należy zatem zawsze skonfrontować – jak to zostało wspomniane już wcześniej – z osiągnięciami egzegezy biblijnej, która pomaga odkryć sens dosłowny Pisma oraz z żywą Tradycją Kościoła zawierającą spuściznę wielowiekowej, duchowej tradycji interpretacyjnej.

2. Orygenes jako „ojciec" homilii egzegetycznej

Orygenes stworzył formę homilii zwanej dziś egzegetyczną lub analityczną. Jej kompozycja polega na wyjaśnieniu tekstu biblijnego wiersz po wierszu w sposób dostosowany do mentalności słuchaczy, któremu towarzyszy wyprowadzanie z czytań biblijnych wniosków dotyczących zasad życia moralnego. Orygenes uważał bowiem, że prawda Ewangelii ma być przekazywana także w ewangelicznej formie, czyli tak, jak ją mamy podaną w Piśmie Świętym[48]. Skoro uznaje on Pismo Święte jako nową postać wcielenia Syna Bożego, to forma tekstu biblijnego jest dla niego szatą Syna Bożego, podobnie jak Jego ludzkie ciało i podobnie jak

[47] Por. Bardski, *Patrystyczna egzegeza alegoryczna*, s. 53-55.

[48] Por. Monaci Castagno, *Origene*, s. 1052-1053. Według Edwarda Stańka to właśnie ów ewangeliczny styl, wierność ewangelicznej formie i językowi są zasadniczą cechą, która odróżnia starożytną homilię od kazania. Por. Staniek, *Koncepcja homilii patrystycznej*, s. 25-26.

Kościół[49]. W podobny sposób uważają niektórzy współcześni homileci. Twierdzą oni, że forma uczestniczy w jakiś sposób w treści tekstu, stąd też wierność formie danej perykopy biblijnej zabezpiecza przepowiadanie przed wypaczeniem jej kerygmatu[50]. Oczywiście odnosi się to głównie do wewnętrznej dynamiki tekstu, a nie do samego języka Biblii, który zawsze powinien być uwspółcześniony.

Warto wspomnieć, że Orygenesową formę homilii egzegetycznej przejęli następni, wielcy Ojcowie Kościoła, jak św. Ambroży, św. Augustyn, św. Grzegorz Wielki. Od drugiej połowy VI wieku zaś rozwinął się zwyczaj odczytywania ich homilii w liturgii ze zbiorów zwanych homiliarzami. Ta praktyka prawdopodobnie utrwaliła bardziej egzegetyczne rozumienie homilii, które w świadomości wielu kapłanów trwa aż do dziś[51]. Należy jednak pamiętać, że Sobór Watykański II zmienił koncepcję homilii, nadając jej bardziej mistagogiczny wymiar, wiążąc jej treść z misterium Chrystusa uobecnionym w liturgii[52].

Jeśli chodzi o kompozycję Orygenesowej homilii, to jest ona dzisiaj raczej niemożliwa do zastosowania w przepowiadaniu liturgicznym.

---

[49] Por. Monaci Castagno, *Origene*, s. 29.

[50] Zob. np. S. Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text. Interpreting and Preaching Biblical Literature*, Leicester 1988, s. 20-23; W. Przyczyna, *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, Kraków 2000, s. 7.

[51] Homilia egzegetyczna, zwana później analityczną, rozumiana jako omówienie poszczególnych wierszy danej perykopy, w której wyjaśniano każdy wyraz i myśl danego tekstu znana jest aż do XX wieku. Homilię definiowano wówczas jako przemówienie religijne, w którym kaznodzieja wobec słuchaczy dorosłych w sposób prosty i popularny wyjaśnia tekst perykopy biblijnej, wykładając zawarte w niej prawdy wiary i moralności oraz czyniąc praktyczne zastosowanie życiowe. Zasadniczo wyróżniano właśnie dwa rodzaje homilii: analityczną i syntetyczną. Zob. M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3: *Wiek XIX i XX*, cz. 2, Lublin 1977, s. 107-108.

[52] Por. *Dyrektorium Homiletyczne* 11: „Tym, co odróżnia homilię od innych form nauczania, jest jej kontekst liturgiczny. Ujęcie to staje się węzłowe, kiedy ramą homilii jest celebracja eucharystyczna; to, o czym w tej kwestii mówią dokumenty, jest nieodzowne do właściwego zrozumienia celu homilii. Liturgia słowa i liturgia Eucharystii razem obwieszczają cudowne dzieło Boże naszego zbawienia w Chrystusie. Albowiem paschalne misterium Chrystusa, głoszone w czytaniach i homilii, urzeczywistnia się przez ofiarę Mszy Świętej”.

Głównym źródłem współczesnej homilii są teksty święte zawarte w lekcjonarzu i mszale. Lekcjonarz zawiera w sobie zestawy tekstów, które winny być odczytywane w powiązaniu ze sobą. Z racji ograniczeń czasowych trudno zatem o analizę wszystkich czytań, zdanie po zdaniu na wzór Orygenesowej homilii. Z kolei pozostanie przy wyjaśnieniu tylko jednego z tekstów niwelowałoby nieco hermeneutykę lekcjonarza, która domaga się syntezy czytań mszalnych. Również i papież Franciszek podkreśla wartość homilii, która „polega na przekazaniu syntezy ewangelicznego orędzia, a nie idei czy wartości niepowiązanych ze sobą”[53]. Co prawda niektórzy wskazują homilię analityczną za możliwą do zastosowania również i dziś, uznając ją jednocześnie za jedno z najbardziej prostych ujęć aktualizacji biblijnej[54]. Trzeba jednak stwierdzić, że kompozycja homilii Orygenesa nadaje się do wykorzystania raczej w przepowiadaniu pozaliturgicznym, na przykład jako bardziej „biblijna” odmiana kazania katechetycznego. W tym przypadku należy jednak uważać, aby nie utożsamić formy takiego kazania z lekcją egzegezy biblijnej.

Tym, co w formie homilii Orygenesa może posłużyć za przykład także i dziś, jest jej styl. Orygenes, zamiast uciekać się do wyszukanej retoryki, stosuje styl bardzo prosty[55], ufając bardziej mocy Ducha Świętego niż sztuce wymowy. Z tego też powodu sprawy związane z procesem komunikacji pozostawały u niego na drugim planie. Homilie Orygenesa nie są oczywiście całkowicie pozbawione elementów retorycznych – w jego przepowiadaniu łatwo dostrzec choćby elementy ówczesnej diatryby. Akcent położony jest tu jednak na doświadczeniu Orygenesa mistrza niż na jego sztuce oratorskiej. Szuka on przede wszystkim bezpośredniej relacji ze swoimi słuchaczami, stawia im pytania, napomina, pobudza do uważnego słuchania. Wykorzystując zaimki „ty” lub „my”, zmierza do tego, aby słuchacze osobiście zaangażowali się w słuchanie i poczuli się

---

[53] Franciszek, *Evangelii gaudium* 143.

[54] Por. Twardy, *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, s. 142.

[55] Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 94-95.

bohaterami przedstawianych wydarzeń zbawczych[56]. Homilie Orygenesa są zatem bezpośrednią i swobodną formą wypowiedzi, popularnym wyjaśnieniem i duchową aplikacją tekstu biblijnego. Styl Orygenesa jest bliski współczesnej homilii, której język winien charakteryzować się prostotą, jasnością, przejrzystością[57], bezpośredniością, a przede wszystkim dialogicznością. Dzisiejsza homilia winna być utrzymana w stylu rodzinnej, przyjacielskiej rozmowy, o której Franciszek powie, że ma przypominać rozmowę matki z dziećmi oraz rozpalać serca w oczekiwaniu na spotkanie z Panem[58]. Tak rozumiana homilia wolna jest od patosu i nadmiernego przeładowania elementami retorycznymi, co nie znaczy oczywiście, że nie powinna kierować się prawami rządzącymi komunikacją[59].

3. Podsumowanie

Przeprowadzone analizy wykazały, że homilie Orygenesa pozostają aktualne pod wieloma względami. Przede wszystkim należy podkreślić chrystologiczną koncentrację jego przepowiadania. Takie same podejście reprezentują dokumenty Kościoła odnośnie do współczesnej homilii, zarówno wtedy gdy misterium Chrystusa wskazują jako centralną treść homilii (por. KL 35, 2), jak też i wówczas, gdy misterium to przedstawiane jest jako główne kryterium interpretacji tekstów świętych. Homiletyczna metoda Orygenesa polegała na poszukiwaniu Chrystusa w tekście świę-

---

[56] Por. Monaci Castagno, *Origene*, s. 1052.

[57] Por. M. Klementowicz, *Spójność tekstu jako warunek poprawnej homilii*, RT 64/12 (2017) s. 64.

[58] Por. Franciszek, *Evangelii gaudium* 139-144.

[59] Należy podkreślić, że w obecnej dobie kapłani winni starać się dorównywać retorycznej i komunikacyjnej sztuce profesjonalistów radia i telewizji oraz dokładać starań, aby orędzie ich homilii rozbrzmiewało w sposób zdecydowanie atrakcyjny i jasny, w czym pomaga wykorzystanie osiągnięć współczesnej retoryki. Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Kapłan głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Tarnów 1999, s. 32, 35.

tym w obecności słuchaczy, czyli na proklamacji Jego misterium w odniesieniu do duchowego życia słuchaczy. Pytanie o duchowy pożytek słuchacza stało u podstaw jego przepowiadania. Takiemu podejściu Orygenesa nie towarzyszyła jednak głęboka wrażliwość na egzystencjalne problemy słuchaczy, co z dzisiejszej perspektywy osłabia aktualność jego homilii. Aktualna pozostaje zaś Orygenesowa świadomość ludzkich ograniczeń w zrozumieniu tekstu biblijnego, a tym samym otwartość na natchnienie Ducha Świętego, głównego „egzegety" Pisma. Wartościową dla współczesnego homilisty jest także Orygenesowa, duchowa interpretacja Pisma, zwłaszcza jeśli chodzi o egzegetyczną pokorę, poszukiwanie sensu w świetle jedności całej Biblii i przez pryzmat misterium Chrystusa. Homilista może czerpać także z przykładów Orygenesowej typologii, która bliska jest jej obecnemu ujęciu. Pod względem formalnym homilie Orygenesa pozostają mniej aktualne, jeśli chodzi o kompozycję polegającą na wyjaśnieniu tekstu świętego wiersz po wierszu. Taki sposób przepowiadania trudno zaaplikować do dzisiejszej homilii liturgicznej. Aktualny pozostaje zaś styl homilii Orygenesa, zwłaszcza jeśli chodzi o prostotę języka, bezpośredniość, dialogiczność i troskę o zaangażowanie słuchacza. Należy przy tym pamiętać, że z racji ograniczeń czasowych i kulturowych nie wszystkie sformułowania Orygenesa nadają się do dosłownego przeniesienia na współczesną ambonę.

The Actuality of Origen's Homilies in Modern Preaching

(summary)

The goal of the article was to show the extent to which Origen's homilies can be used as an example and inspiration for contemporary homily. It focused on the formal aspects of Origen's preaching. Origen was seen as a master for spiritual interpretation of the Holy Scriptures and a "father" of the exegetical homily. His method of working with the sacred text and communicating its saving message were compared with the instructions for homilies contained in contemporary Church documents and theological reflections. The analyzes carried out led to the following conclusions: Origen's homilies are still current in terms of the Christological focus of their contents; the spiritual interpretation of the Bible is combined with openness to the light of the Holy Spirit; and his direct, simple and

dialogical style of preaching. On the other hand, objections are raised due to the lack of reference to the everyday life problems of his listeners; Origin's homilies are not acceptable today regarding their composition, since he explains the sacred text verse by verse.

Keywords: Origen; mystery of Christ; spiritual interpretation; allegory; exegetical homily

Aktualność homilii Orygenesa we współczesnym przepowiadaniu

(streszczenie)

Celem artykułu było wykazanie, na ile homilie Orygenesa mogą być inspiracją dla współczesnego przepowiadania homilijnego. Skupiono się przy tym na formalnych aspektach przepowiadania Orygenesa. Wskazano na Orygenesa jako na mistrza duchowej interpretacji Pisma Świętego oraz „ojca" homilii egzegetycznej. Jego metodę pracy nad tekstem świętym oraz sposób komunikacji zbawczego orędzia porównano ze wskazaniami dotyczącymi homilii zawartymi we współczesnych dokumentach Kościoła i refleksji teologicznej. Przeprowadzone analizy doprowadziły do następujących wniosków: homilie Orygenesa są aktualne pod względem chrystologicznej koncentracji swej treści, duchowej interpretacji Pisma Świętego połączonej z otwartością na światło Ducha Świętego oraz bezpośredniego, prostego i dialogicznego stylu przepowiadania. Zastrzeżenie budzi natomiast zbyt małe odniesienie do problemów życia codziennego swych słuchaczy. Nie do utrzymania jest także kompozycja Orygenesowej homilii polegająca na wyjaśnieniu tekstu świętego wiersz po wierszu.

Słowa kluczowe: Orygenes; misterium Chrystusa; interpretacja duchowa; alegoria; homilia egzegetyczna

Bibliografia

Źródła

Origenes, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, Paris 978; SCh 253, Paris 1978; SCh 268, Paris 1980; SCh 269, Paris 1980, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *O zasadach*, PSP 23, Warszawa 1979.

Origenes, *In Genesim hom*., ed. H. de Lubac – L. Doutreleau, SCh 7bis, Paris 1985, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, ŹMT 64, Kraków 2012, s. 21-165.

Opracowania

Augé M., *Omelie a tema?*, „Rivista Liturgica" 95/6 (2008) s. 1060-1067.

Bardski K., *Patrystyczna egzegeza alegoryczna*, „Vox Patrum" 44-45 (2003) s. 49-64.

Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini"*, Poznań 2010.

Brzozowski M., *Teoria kaznodziejstwa*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 3: *Wiek XIX i XX*, cz. 2, Lublin 1977, s. 75-121.

Cantalamessa R., *Twoje słowo daje mi życie*, Wrocław 2009.

Crouzel H., *Orygenes*, Kraków 2004.

Czerwik S., *Homilia o misterium (misteriach) Chrystusa w cyklu roku liturgicznego*, PHom 8 (2004) s. 45-57.

De Lubac H., *Pismo Święte w tradycji Kościoła*, Kraków 2008.

Domaradzki M., *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesa*, PrzRel 239 (2011) s. 17-27.

Dyk S., *Homilia – droga do żywego poznania misterium Chrystusa*, Kielce 2016.

Franciszek, *Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie „Evangelii gaudium"*, Kraków 2013.

Greidanus S., *The Modern Preacher and the Ancient Text. Interpreting and Preaching Biblical Literature*, Leicester 1988.

Hanson R., *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Louisville 2002.

Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988.

Klementowicz M., *Spójność tekstu jako warunek poprawnej homilii***,** RT 64/12 (2017) s. 63-77.

Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Tarnów 1999.

Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium Homiletyczne*, Poznań 2015.

Monaci Castagno A., *Origene predicatore ed il suo pubblico*, Milano 1987.

Monaci Castagno A., *Origene*, w: *Dizionario di Omiletica*, red. M. Sodi – A.M. Triacca, Torino – Bergamo 1998, s. 1050-1053.

Olivar A., *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991.

Panuś K., *Przesłanie Ojców Kościoła dla współczesnego kaznodziejstwa*, RBL 1 (2008) s. 127-135.

Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 24-100.

Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000.

Pietras H., *Wprowadzenie*, w: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tł. S. Kalinkowski, ŹMT 27, Kraków 2005, s. 5-15.

Pietras H., *Wprowadzenie*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, tł. S. Kalinkowski, ŹMT 64, Kraków 2012, s. 5-18.

Przyczyna W., *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, Kraków 2000.

Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000.

Składanowski M., *Myśl Orygenesa. Metodologiczne intuicje dla współczesnych teologów*, „Studia Ełckie" 14 (2013) s. 151-164.

Staniek E., *Kazanie w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 15-27.

Staniek E., *Koncepcja homilii patrystycznej*, „Vox Patrum" 44-45 (2003) s. 23-34.

Stanula A., *Teologiczne zasady interpretacji Pisma świętego*, w: Orygenes, *O zasadach*, tł. S. Kalinkowski, PSP 23, Warszawa 1979, s. 34-56.

Stanula E., *Homiletyczna działalność Orygenesa*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza, Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, tł. S. Kalinkowski, PSP 30, Warszawa 1983, s. 5-20.

Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Wprowadzenie do drugiego wydania Lekcjonarza mszalnego*, Poznań 2011.

Szewczyk L., *Ojcowie bardzo zalecani. Znaczenie kaznodziejstwa Ojców Kościoła dla współczesnego przepowiadania słowa Bożego*, w: *Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragesimum annum laboris scientifici celebranti ab amicis, sodalibus discipulisque oblata*, red. A. Reginek – G. Strzelczyk – A. Żądło, Katowice 2009, s. 283-291.

Szram M., *Chrystus – Mądrość Boża jako klucz interpretacyjny Pisma Świętego w ujęciu Orygenesa*, w: *Mistrz i przyjaciel. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Marka Tomasza Zahajkiewicza*, red. J. Palucki, Lublin 1997, s. 225-238.

Szram M., *Homilia i kazanie patrystyczne jako wzorzec dla współczesnych kaznodziejów*, w: *Integralne kształcenie kaznodziei*, red. W. Broński, Lublin 2006, s. 159-171.

Tronina A., *Jozue – Jezus. Biblijna typologia Zbawiciela*, VV 1 (2002) s. 41-56.

Twardy J., *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*, Przemyśl 2009.

Young F., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997.

VOX PATRUM 75 (2020) 163-184
DOI: 10.31743/vp.9590

Ks. Zbigniew Głowacki[1]

Ordo initiationis christianae adultorum przykładem recepcji katechumenatu wczesnochrześcijańskiego w teologii liturgicznej Aidana Kanvanagha (1929-2006)

Drugi sobór watykański w Konstytucji o liturgii świętej zaleca przywrócenie w Kościele instytucji katechumenatu[2]. Postulat ten wiąże się z koniecznością rewizji dotychczasowych obrzędów chrztu dorosłych[3]. Odnowa liturgiczna soboru zaowocowała w tym względzie wydaniem w 1972 roku nowej księgi liturgicznej *Ordo initiationis christianae adultorum*[4]. Użycie słowa „przywrócić" zakłada tutaj, że nowe obrzędy nie będą czymś zupełnie nowym, czymś, co nie miało do tej pory miejsca w Kościele. Przywrócenie katechumenatu było w założeniu soborowym nakazem powrotu do praktyki, która istniała już w pierwotnym Kościele aż do V wieku, będąc w nim ściśle określoną drogą człowieka od wiary zrodzonej na skutek głoszenia Ewangelii aż do pełnego włączenia w Kościół w sakramentach chrztu, bierzmowania i Eucharystii oraz ży-

---

[1] Ks. dr Zbigniew Głowacki, adiunkt w katedrze Teologii Liturgii na Wydziale Teologii KUL, e-mail: zbigniew.glowacki.@kul.pl; ORCID: 0000-0003-2350-2946.

[2] KL 64: „Należy przywrócić wielostopniowy katechumenat dorosłych […]. Dzięki temu czas katechumenatu, przeznaczony na odpowiednią formację kandydatów, będzie mógł być uświęcony przez obrzędy liturgiczne celebrowane w kolejnych odstępach czasu".

[3] KL 66: „Należy poprawić obydwa obrzędy chrztu dorosłych, zwykły i uroczysty, uwzględniając przywrócony katechumenat, a w Mszale Rzymskim umieścić specjalną Mszę świętą: «Przy udzielaniu chrztu»".

[4] *Ordo initiationis christianae adultorum*, Città del Vaticano 1972 (OICA).

cia sakramentalnego we wspólnocie Kościoła. Chociaż w konstytucji nie ma o tym wyraźnie mowy, zakładany powrót katechumenatu jest przywróceniem inicjacji chrześcijańskiej w jej pierwotnym znaczeniu, gdzie wiara łączy się z sakramentami oraz życiem chrześcijańskim i jest wyrażona w przyjęciu sakramentów inicjacji z uwzględnieniem ich jedności. Zarówno struktura wtajemniczenia dorosłych, jak też stopnie i okresy zostały oparte na źródłach starochrześcijańskich[5]. Zalecenie przywrócenia katechumenatu można też rozpatrywać od strony negatywnej, wskazuje ono bowiem na czas, w którym Kościół, odszedłszy od wypracowanej w swoich początkach praktyki, pozostawał przy tych samych obrzędach stosowanych zarówno do dzieci, jak i dorosłych.

W tym kontekście interesujące jest pytanie o to, jakie elementy katechumenatu pierwszych wieków na nowo wróciły do liturgii Kościoła, teologii i życia chrześcijańskiego, przyczyniając się do odnowionego spojrzenia na tożsamość chrześcijańską. Problematyka ta doczekała się już wielu opracowań w teologicznej literaturze polskiej i zagranicznej. Wśród polskich autorów podejmujących ją w swych publikacjach wymienić należy F. Blachnickiego, B. Mokrzyckiego, W. Świerzawskiego, Cz. Krakowiaka. Trzeba zaznaczyć, że prace tych teologów skupiają się głównie na teologicznym opisie procesu inicjacji dorosłych oraz obrzędów zawartych w rytuale, historycznym rozwoju katechumenatu lub na opisie katechumenatu pochrzcielnego. Odwołania do katechumenatu pierwszych wieków często są tu traktowane jako historyczne tło dla analizy samego *Ordo initiationis christianae adultorum*. Odpowiedź na postawione na wstępie pytanie pozwoli na pokazanie związku pomiędzy dzisiejszą praktyką katechumenatu a jej źródłami wczesnochrześcijańskimi.

Przykładem teologa, który za główny temat badań przyjął inicjację chrześcijańską dorosłych, jest benedyktyn Aidan Kanvanagh (1929-

[5] Por. S. Czerwik, *Historyczno-liturgiczne podłoże rytuału „Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich”*, „Anamnesis” 3/8 (1996) s. 20-22.

2006). Po studiach w Trewirze został zatrudniony w Yale Institute of Sacred Music i Yale Divinity School, pełniąc w nim funkcje profesora liturgii, dyrektora i dziekana. Głównym jego dziełem poświęconym inicjacji chrześcijańskiej jest książka *The Shape of Baptism: the Rite of Christian Initiation*[6]. Jego największym atutem w podejściu do zagadnienia inicjacji chrześcijańskiej jest odejście od powielanej przez wielu autorów metody polegającej wyłącznie na analizie obrzędów na rzecz przedstawienia jego szerokiego teologicznego znaczenia. Ponadto w wyjaśnianiu aktualnych obrzędów często odwołuje się on do Ojców Kościoła, co daje jego analizom liturgicznym rys patrystyczny. Zestawienie katechumenatu pierwszych wieków ze współczesnym spojrzeniem na inicjację chrześcijańską w duchu jego teologii liturgicznej może rzucić nowe światło na treść i obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych, dając odpowiedź na postawione we wstępie pytanie.

1. Katechumenat pierwszych wieków podstawowym okresem wtajemniczenia chrześcijańskiego

Podstawowym i fundamentalnym założeniem instytucji starożytnego katechumenatu była zasada wyrażona przez Tertuliana w słowach *fiunt, non nascuntur Christiani*[7]. W kontekście sytuacji Kościoła pierwszych wieków, w którym przeważającą liczbę kandydatów do chrześcijaństwa stanowiły osoby dorosłe, zasada ta szybko przełożyła się na praktykę. Wymóg przygotowania do wejścia w chrześcijaństwo i przygotowania do przyjęcia sakramentów inicjacji stał się podstawą do określenia odpowiedniego czasu potrzebnego na osiągnięcie tego celu. Od pierwszego świadectwa o dość krótkim przygotowaniu do przyjęcia chrztu zawar-

[6] A. Kavanagh, *The Shape of Baptism: the Rrite of Christian Initiation*, New York 1978.

[7] Tertullianus, *Apologeticum* 18, 4.

tego w *Didache* daje się zauważyć stopniowe jego rozszerzanie co do wymiaru czasowego i samej formy. Od kilku prostych wymogów dotyczących człowieka wchodzącego na drogę wiary przyjmuje ono postać zorganizowanej instytucji zawierającej konkretne okresy, stopnie i obrzędy. Wystarczy wspomnieć, że pierwsze zasady dotyczące chrztu ograniczały się jedynie do katechezy dotyczącej życia chrześcijańskiego, postu przedchrzcielnego i zaleceń co do warunków udzielania sakramentu. Oprócz opisu drogi życia chrześcijańskiego, przeciwstawionego w *Didache* drodze wiodącej do śmierci, widać, że bezpośrednie przygotowanie do chrztu streszcza się tutaj w krótkim kilkudniowym poście kandydata wraz z wierzącymi[8].

Jeszcze w II wieku, czego świadectwem jest *Apologia* św. Justyna, przygotowanie inicjacyjne odbywa się w dwu okresach. Pierwszy jest skoncentrowany na katechezie ukierunkowanej na treści wiary i moralności. Drugi okres, przygotowania bliższego, zawiera prawdopodobnie naukę odnoszącą się do kryteriów dopuszczenia kandydata do dalszej drogi, mianowicie do żalu za grzechy, wiary w Kościół i stylu życia[9]. Oba są oddzielone ślubowaniem, pewną formą rytu oznaczającego dla kandydatów możliwość kontynuowania inicjacji[10]. Podobny podział można odnaleźć u Tertuliana, chociaż nie pisze on o tym wyraźnie[11]. W złotym wieku katechumenatu (III wiek), co poświadcza Hipolit Rzymski, czas przygotowania jest już ściśle określony na trzy lata i zawiera następujące okresy i stopnie: pierwszy egzamin i przyjęcie do katechumenatu, katechumenat, drugie badanie

---

[8] Przykładem takiego podejścia do chrztu jest *Didache*, w którym to dziele autor przedstawia dwie drogi: życia i śmierci, co może być utożsamiane z katechezą przedchrzcielną, a także zalecenie postu przed przyjęciem sakramentu oraz wymogi jego udzielania. Por. *Didache* 7.

[9] Por. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 60-61.

[10] Por. Iustinus Philosophus, *Apologia* I 61.

[11] Por. M. Wysocki, *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Afryce Rzymskiej II i III wieku*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski *et al*., Lublin 2011, s. 78-79.

katechumenów, przygotowanie bliższe i w końcu przyjęcie sakramentów[12]. Elementem wieńczącym proces inicjacji jest katecheza o charakterze mistagogicznym, której rozkwit datuje się na IV-V wiek. Równocześnie z wydłużeniem czasu katechumenatu i inicjacji został on powiązany z postawieniem kandydatom bardzo konkretnych i rygorystycznych wymogów. Były one wymownym znakiem istoty inicjacji, w której stanie się chrześcijaninem nie polegało na deklaracji wiary, ale na rzeczywistym nawróceniu i przyjęciu chrześcijańskiego stylu życia. Mimo zmieniającej się z czasem sytuacji chrześcijan, celem inicjacji w każdym okresie jego istnienia było uzgodnienie wiary z praktyką życia[13].

Od V wieku daje się zauważyć odejście od inicjacji chrześcijańskiej opartej na katechumenacie. Wśród czynników, które doprowadziły do jego zaniku, do głównych można zaliczyć zmianę środowiska, w którym rozwijało się chrześcijaństwo. Uzyskanie wolności wiary przez chrześcijaństwo w 313 roku, a następnie jego dynamiczny rozwój doprowadziły do sytuacji, w której jedynym obowiązującym rytem wejścia weń był chrzest dzieci, stosowany także w przypadku dorosłych. Kolejną przyczyną było oddzielenie bierzmowania od chrztu, a co za tym idzie utrata pierwotnej jedności sakramentów chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Taki model inicjacji, odrębny od pierwotnego, starochrześcijańskiego, w sferze obrzędowej pozostawał skumulowaniem rytów obecnych niegdyś w całym okresie katechumenatu w jednej celebracji. Przywrócenie przez ostatni sobór inicjacji dorosłych sprawiło, że obecnie w Kościele funkcjonują równolegle dwa różne modele inicjacji chrześcijańskiej: inicjacja dorosłych, w wielu punktach tożsama z modelem patrystycznym, i ukształtowany w okresie popatrystycznym model inicjacji dzieci. Sytuacja ta sprowokowała obecną w teologii dyskusję nad tym, który z nich powinien być modelem pierwszorzędnym w dzisiejszym Kościele.

---

[12] Por. Hippolitus, *Traditio Apostolica* 17.

[13] Por. K. Tyburowski, *Reguły katechumenatu w „Tradycji Apostolskiej" Hipolita Rzymskiego*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski *et al*., Lublin 2011, s. 112-114.

W teologii liturgicznej Kavanagha powyższe modele inicjacji chrześcijańskiej są nie tylko wyrazem podwójnej praktyki sakramentalnej, ale mają swoją podstawę w odmiennym postrzeganiu świata i Kościoła oraz ich wzajemnych relacji. Kavanagh określa je jako dwa różne podejścia do inicjacji zrodzone w odmiennych warunkach rozwoju Kościoła, stąd rozróżnia model starożytno-patrystyczny i średniowieczny. W pierwszym fundament katechumenatu i inicjacji stanowił element metanoi. Chrześcijanin musiał nauczyć się żyć w świecie obcym wierze i wyznawanym w niej zasadom. Drugi Kavanagh widzi w kontekście utożsamienia Kościoła ze światem, który *de facto* jest światem chrześcijańskim. W takim przypadku zbędna staje się potrzeba nawrócenia do wiary, przejście do niej od sytuacji jej totalnego braku. Kavanagh, wyróżniając model „średniowieczny" i „antyczny", podkreśla, że każdy z nich odpowiadał innej sytuacji Kościoła względem świata. Relacja kościół-świat warunkuje dla niego także i dzisiejszy sposób doprowadzenia człowieka do wiary. O ile w czasach średniowiecza, kiedy prawie cały świat był określany przez reguły chrześcijaństwa, chrzest zakładał zarówno ewangelizację, katechezę, jak i życie chrześcijańskie, tak w świecie „postchrześcijańskim" nie jest to już tak oczywiste[14].

Kontekst społeczno-polityczny, w jakim umiejscowione jest dziś chrześcijaństwo, każe zastanowić się nad właściwym modelem, który będzie najlepszym sposobem wprowadzenia człowieka w wiarę i Kościół. Kavanagh stawia tezę, że dzisiejszy świat bardziej przypomina sytuację z pierwszych wieków istnienia Kościoła, w których jego korelacja ze światem nie była tak ścisła jak w średniowiecznej Europie. Stąd wniosek, że aktualnym modelem inicjacji chrześcijańskiej winien być model zaczerpnięty z początków chrześcijaństwa[15]. Nie chodzi tutaj o rozstrzygnięcie na rzecz jednej słusznej drogi wtajemniczenia, ta bowiem uza-

[14] Por. A. Kavanagh, *Christian Initiation in Post-Conciliar Catholicism: A Brief Report*, „Studia Liturgica" 12 (1977) s. 109.

[15] Por. Kavanagh, *Christian Initiation in Post-Conciliar Catholicism*, s. 109.

leżniona jest nie tylko od globalnego stanu świata, ale jest różna w poszczególnych jego stronach. Stąd też papież Benedykt XVI w adhortacji *Sacramentum Caritatis* nie stawia tego zagadnienia jako problemu o charakterze dogmatycznym, ale duszpasterskim. Zalecenie wyboru danego modelu wtajemniczenia warunkowane jest w adhortacji centralnym charakterem Eucharystii w życiu chrześcijańskim. Cel ten można jednak jedynie osiągnąć, uwzględniając warunki, w jakich istnieje i rozwija się dzisiaj chrześcijaństwo (por. SC 18).

Kavanagh, dostrzegając uwarunkowania inicjacji chrześcijańskiej, zwraca też uwagę na rolę katechumenatu, który jest dla niego jedynym systemem, w którym rzeczywiście poprzez nawrócenie „tworzy się" chrześcijanin. W odróżnieniu od chrztu niemowląt obrzędy inicjacji dorosłych są dla niego „zarówno w całości, jak i w każdej z ich części trwałym i ściśle sformułowanym procesem, a nie serią odrębnych wydarzeń"[16]. Katechumenatu nie postrzega jako edukacji religijnej i intelektualnego opanowania treści katechetycznych. Stanowi on dla niego strukturę kościelną i liturgiczną, dzięki której dokonuje się proces nawrócenia w Chrystusie. Jego skutkiem jest nie tylko wiedza, ale przede wszystkim możliwość życia chrześcijańskiego, także po przyjęciu sakramentów[17]. Z tego też powodu przyjęcie inicjacji dorosłych traktuje on jako podstawowy model inicjacji, na którym powinny opierać się pozostałe formy inicjacyjne, a okres przedscholastyczny jako modelowy dla kształtowania się inicjacji. Pierwszeństwo inicjacji opartej o katechumenat prowadzi dalej do pytania o zasadność utrzymywania chrztu dzieci jako głównego sposobu stania się wierzącym[18]. Odnowione spojrzenie na chrzest dzieci nie może zatem pomijać inicjacji dorosłych jako modelu mającego na celu realne uczynienie życia człowieka chrześcijańskim w oparciu o proces nawrócenia i przyjęte sakramenty.

---

[16] Por. Kavanagh, *Christian Initiation in Post-Conciliar Catholicism*, s. 110.

[17] Por. Kavanagh, *Christian Initiation of Adults: The Rites*, „Worship" 48 (1974), s. 320.

[18] Por. Kavanagh, *Christian Initiation in Post-Conciliar Catholicism*, s. 108.

2. Katecheza sakramentalna formą inicjacji

Przywrócenie katechumenatu wiąże się z odnowionym podejściem do katechezy, która w pierwszych wiekach była podstawową formą kształtowania życia wiary katechumenów. W całym okresie inicjacji rozróżniano dwa rodzaje katechezy o różnej treści i charakterze. Pierwszą była katecheza przed przyjęciem sakramentów, drugą zaś – katecheza pochrzcielna[19]. Nie stanowiły one prostego wykładu prawd wiary, ale polegały na wyjaśnieniu misterium Chrystusa i odsłonięciu przed katechumenami ekonomii zbawczej. Ten cel był osiągany przez katechizację w trzech wymiarach: biblijnym, dogmatycznym i sakramentalnym. W takim podejściu do katechezy wykorzystywano egzegezę typologiczną, w której kluczem interpretacyjnym było wydarzenie Jezusa Chrystusa. Powiązanie wydarzenia biblijnego z prawdą wiary, tej zaś z życiem sakramentalnym i postawą życiową oraz chrystologiczne podejście do całości Pisma Świętego pozwalały w konsekwencji na stworzenie w katechezie swoistej syntezy tych elementów, które w głównej mierze kształtowały życie wierzących[20]. Katecheza przedchrzcielna rozpoczynała się w momencie przyjęcia do katechumenatu, jednak jej zintensyfikowanie towarzyszyło wejściu w okres przygotowania bliższego, związanego z okresem Wielkiego Postu i praktyką pokutną Kościoła. Co do treści katechez od strony dogmatycznej poruszały one prawdy wiary określone w Symbolu, a od strony moralnej dotykały problemów związanych z radykalnym nawróceniem kandydata na chrześcijaństwo. Znamienne, że w katechezach tych zasadniczo pomijano wykład o Eucharystii, który miał miejsce dopiero po przyjęciu sakramentów, czyli podczas katechez mistagogicznych[21]. O ile pierwsze katechezy

---

[19] Do zachowanych tekstów katechez zaliczyć można katechezy autorstwa św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Jana Chryzostoma, Teodora z Mopsuestii, św. Ambrożego, św. Augustyna, Nicetasa z Remezjany.

[20] Por. M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska*, Kraków 2002, s. 43-44.

[21] Por. A. Żurek, *„Mysterium Passionis Corpus et Sanguis Christi communio". Eucharystia sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego w Kościele łacińskim czwar-*

koncentrowały się na doktrynie, drugie wprowadzały w misterium, wyjaśniając to, co stało się udziałem neofitów w otrzymanych sakramentach[22]. Inną, pełniejszą interpretację mistagogii podaje E. Mazza, który nie utożsamia jej ani z katechezą, ani z formą duchowości, lecz widzi w niej sposób uprawiania teologii, w której wyrazem dogmatu i źródłem duchowości jest liturgia. W ten sposób treści katechezy przedchrzcielnej przedłużają się w katechezie mistagogicznej, a liturgia inicjacyjna staje się zrozumiała jako aktualizacja wydarzeń zbawczych[23]. Dla katechezy tego typu punktem wyjścia był chrzest, bierzmowanie i Eucharystia sprawowane podczas wigilii Paschy. Mistagogia była więc nie tyle teoretycznym wykładem teologii sakramentów, co wyjaśnieniem opartym na konkretnym doświadczeniu uczestnictwa w nich[24].

To wczesnochrześcijańskie podejście do katechezy reprezentuje też model inicjacji zawarty w *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*. W tym względzie Kavanagh zwraca uwagę na problem istniejący w katechezie, mianowicie na odejście w niej od pierwotnego charakteru, czyli oddzielenie jej od sakramentów. Pisze wręcz o „derytualizacji" katechezy, która stała się w Kościele jedynie edukacją religijną bez większego związku z liturgią i życiem. Opierając się na strukturze i treściach katechezy Ojców Kościoła, widzi w niej proces determinowany przez inicjację sakramentalną. W takim wypadku katecheza nie ogranicza się do intelektualnego zrozumienia i przyjęcia prawd wiary, nie jest zwykłym pouczeniem, ale jest ukierunkowana sakramentalnie i egzystencjalnie. Katecheza jest tu przeniknięta starannie określonym etosem sakramentalnym. Stanowi ona szczególny proces „oświecenia", który pro-

---

tego i początku piątego wieku, SACh SN 14, Katowice 2012, s. 64-72; M. Zachara, *Sakrament chrztu*, w: *Znaki tajemnicy*, red. K. Porosło – R. Woźniak, Kraków 218, s. 254.

[22] Por. Ciryllus Hierosolymitanus, *Catecheses mystagogiae* I 19, 1.

[23] Por. D. Ostrowski, *Mistagogia końca IV wieku jako teologia w ujęciu Enrico Mazzy*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne" 3 (2012) s. 117-118; P. Mąkosa, *Terminologiczne podstawy katechezy mistagogicznej*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne" 4 (2012) s. 182-183.

[24] Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Mysteriis* 1-2.

wadzi do przyjęcia chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Nazywając ten proces kościelnym, Kavanagh uważa, że oznacza to jego sakramentalny charakter na każdym etapie[25]. Ten związek katechezy i liturgii sakramentów jest warunkiem osiągnięcia jej celu – całościowego nawrócenia człowieka. Kavanagh rozumie je jako przejście od życia pogańskiego do wiary traktowanej jako przyjęcie konkretnego stylu życia w Chrystusie i w Kościele[26]. Oceniając pierwotny związek katechezy i sakramentów, uważa, że obie te rzeczywistości nie mogły być dla inicjacji wczesnochrześcijańskiej „odrębnymi przedsięwzięciami", ale „jednym i tym samym procesem w katechumenacie". Na każdym etapie katecheza miała charakter sakramentalny, nie decydowała o niej jedynie treść dogmatu, ale odniesienie do misterium ukrytego w sakramentach. W Kościele starożytnym nie istnieje więc jakakolwiek forma katechezy bez jej odniesienia do sakramentów, a wszystkie elementy procesu inicjacji chrześcijańskiej są ze sobą wewnętrznie powiązane, stąd dla Kavanagha „ewangelizacja, katecheza, inicjacja sakramentalna i mistagogia wzajemnie się uzupełniają"[27].

Przywrócenie katechumenatu w Kościele wiąże się dla Kavanagha z koniecznością odnowionego podejścia do katechezy. Model tej stosowanej w pierwszych pięciu wiekach istnienia Kościoła inicjacji, łączący w sobie dogmat, liturgię i życie chrześcijańskie, osiągał swój cel w ukształtowaniu w człowieku integralnej postawy wiary obejmującej wszystkie wymiary życia. Jeśli taki cel ma mieć każdy rodzaj katechezy obecnej w Kościele, to ta stosowana w inicjacji dorosłych winna być dla nich wzorem. Łączy się to z odejściem od ugruntowanej od średniowiecza metody stawiającej w katechezie główny akcent na edukację religijną, na co nie ma miejsca w inicjacji dorosłych. Katechumenat przywrócił zatem

---

[25] Por. A. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited: The Rite of Christian of Adults*, „Worship" 53 (1979) s. 328.

[26] Por. A. Kavanagh, *The Norm of Baptism: The New Rite of Christian Initiation of Adults*, „Worship" 48 (1974) s. 151.

[27] Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 328.

tradycyjny styl katechezy sakramentalnej. Dla Kavanagha taki sposób jej prowadzenia jest wyrazem eklezjalności. Katecheza w ramach dzisiejszej inicjacji dorosłych, jak w pierwszych wiekach Kościoła, odbywa się bowiem nie w izolacji od wspólnoty Kościoła jako ekskluzywne spotkanie nauczającego z katechizującym, ale mając postać liturgiczną, wpisuje się w życie całego Kościoła. Udział katechumenów wraz z wierzącymi w celebracjach roku liturgicznego sprawia, że katecheza przestaje być sprawą indywidualną katechumenów, ale jest włączeniem ich w proces nawrócenia do życia wiarą całego Kościoła i sposobem budowania w nich tożsamości eklezjalnej[28]. Wtajemniczenie dorosłych jest także przywróceniem katechezy mistagogicznej prowadzącej do powiązania życia z misterium Chrystusa przez sakramenty. W procesie inicjacji została ona umiejscowiona po przyjęciu sakramentów, co może być podstawą zarzutu nieświadomego w nich uczestnictwa. Kavanagh broni tego miejsca dla mistagogii, odwołując się do doświadczenia udziału w sakramentach. Jest dla niego jasne, że jeśli katecheza przedchrzcielna osiągnęła swój cel, to sprawowanie sakramentów w Wigilię Paschalną było dla neofitów wydarzeniem najwyższej wagi. Nie tyle samo teoretyczne rozumienie sakramentu, co wejście weń i udział w znakach zbawczych są tu postawione na pierwszym miejscu. Wspólne doświadczenie sakramentów jednoczy neofitów i pozostałych wierzących oraz jest warunkiem skutecznej katechezy mistagogicznej, gdyż bez niego staje się ona teoretycznym dyskursem o nieznanej rzeczywistości[29].

3. Sakramentalny wymiar inicjacji chrześcijańskiej

Wąsko pojęta inicjacja chrześcijańska rozumiana jest jako przyjęcie przez kandydata do chrześcijaństwa trzech sakramentów: chrztu, bierz-

[28] A. Kavanagh, *Christian Initiation of Adults: The Rites*, „Worship" 48 (1974) s. 321.
[29] Kavanagh, *Christian Initiation of Adults*, s. 322.

mowania i Eucharystii, co redukuje ją do wymiaru sakramentalno-obrzędowego. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest pozostawanie przy rzeczowym traktowaniu sakramentów. W takim ujęciu chrześcijaninem jest ten, który formalnie przyjął wszystkie sakramenty inicjacji lub przynajmniej chrzest. W inicjacji chrześcijańskiej pierwszych wieków Kościoła widać wyraźnie różnicę w podejściu do sakramentów inicjacji. Z jednej strony są one, jak dzisiaj, celem procesu wtajemniczenia, który dokonuje się w przyjęciu chrztu połączonego z udzieleniem Ducha Świętego i udziale w Eucharystii. Z drugiej strony trudno w tym przypadku twierdzić, że samo ich bierne przyjęcie „tworzy chrześcijanina". Z pewnością nie można mówić tutaj o dzisiejszym pojęciu sakramentów i ich ograniczeniu do siedmiu znaków. Znakiem tego jest przede wszystkim używana terminologia, w której rozróżnia się dwa słowa odnoszące się do dzisiejszego sakramentu: „misterium" i „sacramentum". Pierwsze z nich, przejęte z teologii św. Pawła, było odnoszone głównie do tajemnic wiary, które, ukryte przed ludźmi, w Chrystusie zostały objawione (por. 1Kor 2,7-16) – tak rozumieli je Ojcowie greccy i łacińscy. U greckich Ojców Kościoła to powiązanie terminu „misterium" z ekonomią zbawczą jako zbawczym planem Boga zostało w okresie ponicejskim przypisane obrzędom, które są miejscem zbawczego działania Chrystusa[30]. Drugim terminem używanym przez Ojców Kościoła było słowo *sacramentum*. Bliskie znaczeniowo pierwszemu mogło oznaczać prawdy wiary, wydarzenia zbawcze i wydarzenia roku liturgicznego, znaki święte i ryty sakramentalne, szczególnie inicjacyjne[31]. Oba terminy stosowane w różnych kontekstach, często zamiennie, stanowią dzisiaj niemałą trudność w ich interpretacji. A. Żurek, odwołując się do tekstów św. Ambrożego, definiuje oba jako znaki odnoszące się do historii zbawienia, mistagogii i sakramentów, których istotą jest zbawcze działanie objawiającego się Boga. U św. Augustyna zwraca on uwagę na ich wymiar celebracyjny, w którym wspominane wydarze-

[30] Por. Żurek, *Mysterium Passionis Corpus et Sanguis Christi communio*, s. 104.
[31] Por. A. Hamman, *Sacramento*, DPAC II 1060.

nie daje sposobność przyjęcia jego treści[32]. Wobec takiego rozumienia sakramentów ich przyjęcie, wieńczące proces inicjacji, było czymś o wiele większym niż prostym rytem przejścia. Powiązanie obrzędu z ekonomią zbawczą urzeczywistnioną w Chrystusie i uobecnioną sakramentalnie pozwalało katechumenom na szerokie rozumienie sakramentów. W istocie udział w nich był nie tylko obrzędem, ale wejściem w obecne w nich misterium. Takiemu podejściu i udziałowi w sakramentach służyła katecheza, wiążąca obrzęd z misterium. W sakramentach inicjacji chrześcijańskiej mocnym akcentem misteryjnym było ich sprawowanie w wigilię Paschy[33]. Jako podstawowy czas udzielania sakramentów inicjacji wigilia samym obrzędem odnoszącym się do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa wprowadzała w misterium paschalne.

Takie podejście uwidacznia się w dzisiejszych obrzędach wtajemniczenia dorosłych. Sakramenty są w nich potraktowane na sposób misteryjny. Cały proces katechumenatu i towarzyszącej mu katechezy prowadzi do przyjęcia ich jako wejścia w misterium paschalne. Wprowadzenie do rytuału podkreśla ten fakt, przedstawiając związek każdego z obrzędów chrztu z misterium paschalnym. O znaczeniu błogosławieństwa wody chrzcielnej czytamy w OICA: „W błogosławieństwie wody wspomina się jej zastosowanie dla dokonania paschalnego misterium i jego sakramentalnego urzeczywistnienia”[34]. Następnie misterium to jest wyrażone w obrzędach wyrzeczenia się zła i wyznania wiary, by w końcu zostać przyjęte przez kandydatów do chrztu w obmyciu wodą[35]. Syntetycznym streszczeniem takiego właśnie podejścia do sakramentów jest punkt wprowadzenia ogólnego do rytuału, który mówi, że „we chrzcie bowiem obchodzi się i odprawia misterium paschalne w tym znaczeniu, że przezeń ludzie przechodzą ze śmierci grzechu do życia”[36]. Obrzędy stanowią

---

[32] Por. Żurek, *Mysterium Passionis Corpus et Sanguis Christi communio*, s. 108-110.
[33] Por. Tertullianus, *De baptismo* 19, 1-3.
[34] OICA 29.
[35] Por. OICA 30, 31.
[36] Por. *Ordo Baptismi Parvulorum*, Città del Vaticano 1969, nr 6.

zatem powrót do pierwotnego traktowania sakramentów, które udzielają łaski mocą obecnego w nich Chrystusa, objawiają człowiekowi misterium Boga i włączają go weń.

Takie podejście do sakramentów inicjacji znaleźć można u Kavanagha. W odnowionym obrzędzie wtajemniczenia dorosłych dostrzega on model, który jest fundamentem dla wszystkich innych obrzędów o charakterze inicjacyjnym. Stąd zarówno obrzędy chrztu dzieci, jak i bierzmowania opierać się muszą na schemacie inicjacji dorosłych. Schemat ten odzwierciedla bowiem „rzymską ekonomię inicjacyjną" i stanowi dla niego „przywrócenie sposobu, w jaki rzymscy katolicy myślą o rzeczywistości sakramentalnej"[37]. Inicjacja chrześcijańska nie ogranicza się według niego do sposobu wejścia w chrześcijaństwo, ale pozwala na właściwe zrozumienie tego, co nazywa on „rzeczywistością sakramentalną". Idąc w kierunku konkretnego jej określenia, najprościej jest skojarzyć ją z sakramentami Kościoła, co byłoby jednak zbytnim uproszczeniem. Podstawowymi rzeczywistościami o charakterze sakramentalnym są bowiem w chrześcijaństwie osoba Chrystusa i Kościół, i to one nadają sens każdemu z obrzędów sakramentalnych. Model inicjacji chrześcijańskiej jest drogą do przyjęcia w życiu neofitów sakramentalności Chrystusa i Kościoła jako zasady całościowo określającej ich życie, co świetnie ukazuje symbolika sakramentów inicjacji oznaczających złączenie człowieka z Chrystusem i Kościołem[38]. Kavanagh idzie jeszcze dalej, pisząc, że *Ordo initiationis christianae adultorum* zakłada, że wszystkie obrzędy inicjacyjne stanowią jedną ściśle wyartykułowaną całość, która z kolei łączy się ze wszystkimi innymi nieinicjacyjnymi sakramentami[39], nie traktuje więc sakramentów jako odrębnych rzeczywistości. Takie założenie jest niczym innym, jak powrotem do starochrześcijańskiego sposobu myślenia o sakramentach, w którym poszczególne ryty sakramentalne były wyrazem wejścia człowieka w jedno misterium

---

[37] Por. Kavanagh, *Christian Initiation in Post-Conciliar Catholicism*, s. 108.

[38] Por. OICA 27, 32.

[39] A. Kavanagh, *Christian Initiation in Post-Conciliar Catholicisms*, s. 107-108.

Chrystusa i Kościoła, nie zaś autonomicznymi obrzędami niemającymi nic wspólnego z pozostałymi.

Kavanagh uważa, że Wigilia Paschalna powinna być pierwszorzędnym miejscem przyjęcia sakramentów inicjacji także w przypadku dzieci. Dla niego nie jest to powrót do „eklezjalnej nostalgii", do czegoś, co było na początku, ale do paschalnego kontekstu inicjacji. Inicjacja pierwszych wieków traktowała wigilię Paschy jako jedyne święto, a z czasem święto wyrastające ponad wszelkie inne obchody liturgiczne. Dla Kavanagha nie ma w całym roku liturgicznym innego obchodu, który mógłby wyrazić w sposób doskonalszy związek sakramentów inicjacji z paschą Chrystusa i dać większe oraz mocniejsze podstawy pod eklezjologię opartą na chrzcie. Według niego oddzielenie chrztu od paschalnego kontekstu osłabiło teologię zarówno Kościoła, jak i inicjacji chrześcijańskiej, co zaowocowało szkodą w samozrozumieniu Kościoła, wiary chrześcijan, ich tożsamości i misji Kościoła na świecie[40]. Jednocześnie przyjęcie sakramentów inicjacji razem, w jednej celebracji i pierwotnej kolejności, ma dla niego walor teologiczny, stanowi wyraz jedności misterium Chrystusa uobecnionego sakramentalnie. Postawienie w hierarchii ważności misterium paschalnego ponad pojedynczym obrzędem sakramentalnym widoczne jest tutaj szczególnie w podejściu do chrztu i bierzmowania. Dla Kavanagha te dwa sakramenty są ściśle powiązane, jak ma to miejsce w najwcześniejszych świadectwach. Nie chodzi tu o samą kolejność udzielania, lecz o ich związek, którego centrum jest wywyższony Mesjasz-Chrystus[41]. Jest to powrót do starożytnego traktowania chrztu i udzielenia Ducha Świętego, wtedy w ramach jednego obrzędu, dzisiaj we wzajemnym powiązaniu wynikającym z jedności misterium paschy. Jedność misterium paschalnego w odniesieniu do sakramentów wtajemniczenia wyraża się także w kontynuacji procesu inicjacji po przyjęciu sakramentów. Właściwie nie kończy się ona mistagogią, lecz zmierza ku

[40] Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 134-135.

[41] Por. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited*, s. 331-332.

Eucharystii. Jest ona bowiem miejscem tworzenia w Kościele komunii, którą Kavanagh widzi jako ostateczny cel inicjacji. Wiara, będąc czymś więcej niż tylko poznaniem, prowadzi do zawiązania relacji stanowiących fundament *communio*. Eucharystia jest sakramentem inicjacji pozwalającym na podtrzymanie i umocnienie relacji z Bogiem i braćmi wynikającymi z chrztu i bierzmowania, jedynie ona tworzy Kościół w pełni[42].

4. Inicjacja dorosłych modelem życia eklezjalnego

Może się wydawać, że przywrócenie w Kościele starożytnej formy inicjacji dorosłych jest w dzisiejszym czasie zwykłym anachronizmem, ze względu na same obrzędy, jak i na inną od starożytnej sytuację Kościoła w dzisiejszym świecie. Kavanagh dostrzega niebezpieczeństwo potraktowania wtajemniczenia dorosłych jako przykładu „antykwarianizmu", powrotu do praktyk starych i pięknych, ale niepasujących do współczesności. W tym miejscu zwraca on uwagę na rolę tradycji będącej wyrazem najgłębszej tożsamości Kościoła. Przywrócenie katechumenatu nie jest powrotem do starożytnych zwyczajów Ojców Kościoła czy przyjętej przez nich konwencji, ale stanowi efekt refleksji nad działaniem Kościoła w przeszłości i teraźniejszości[43]. Powiązanie dzisiejszego wtajemniczenia dorosłych z inicjacją opartą o katechumenat starochrześcijański widzieć należy jako przejaw mądrości mającej swe źródło w tradycji Kościoła.

Istoty odnowy soborowej, wyrażonej w przywróceniu katechumenatu i inicjacji dorosłych, nie wolno utożsamiać wyłącznie ze zmianami na poziomie rubryk i przepisów. Według Kavanagha obrzędy inicjacji dorosłych przywracają w dzisiejszym świecie pierwotną wizję Kościoła opartą w pierwszym rzędzie na sakramentalnej dyscyplinie wiary. W wizji tej

---

[42] Por. Kavanagh, *Christian Initiation of Adults: The Rites*, s. 333.

[43] Por. Kavanagh, *The Shape of Baptism*, s. 146.

to chrzest, bierzmowanie i Eucharystia określają, czym jest Kościół dla wierzącego i kim jest w nim on sam. Te trzy sakramenty są dla chrześcijan źródłem jasnego widzenia istoty Kościoła i całego życia eklezjalnego. Przyjęcie inicjacji na sposób *Obrzędów wtajemniczenia dorosłych* prowadzi zatem do tego, że zasada *lex orandi legem statuat credendi* staje się na powrót podstawową zasadą życia Kościoła i istnienia w nim wierzących, według prawa wynikającego z Ewangelii, w komunii opartej na fundamencie wiary i w doświadczeniu posługi jednania w Kościele. Jak zauważa Kavanagh, o ile w teologii spekulatywnej taka wizja Kościoła wyprowadzająca jego istotę i misję z sakramentów wtajemniczenia jest przedstawiana jako ideał, do którego należy zdążać, to obrzędy wtajemniczenia dorosłych czynią inicjację normą, którą trzeba zastosować w praktyce, jak miało to miejsce w czasach Ojców Kościoła[44].

Opisując kształtowanie się pierwotnego katechumenatu i inicjacji Kavanagh zwraca uwagę na fakt, że tymi, którzy wpłynęli na ten proces, byli Ojcowie Kościoła, zarówno wschodni, jak i zachodni, którzy strategię katechumenalną wcielali w życie. Datując w przybliżeniu okres rozkwitu Kościoła na lata 330-460, wiąże go z istnieniem katechumenatu jako wyniku działalności Ojców[45]. Inicjacja wczesnochrześcijańska nie była zatem sztuczną strukturą opracowaną w oderwaniu od życia Kościoła, lecz wynikała wprost z teologii stosowanej w praktyce pastoralnej. Jej skutkiem była sakramentalna eklezjologia, w której to przyjęty sakrament określał przynależność do Kościoła i miejsce w nim, od katechumena, przez pokutników i wiernych. Kavanagh, zwracając uwagę na liturgiczny i sakramentalny wymiar inicjacji, wskazuje, że w rzeczywistości prowadziła ona do traktowania liturgii na sposób egzystencjalny, nie jako zestawu ceremonii, ale „wspólnego sposobu życia w Kościele". Odwołując się do Augustyna, stwierdza, że życie chrześcijan było w tym czasie *stricte* sakramental-

[44] Por. Kavanagh, *Christian Initiation in Post-Conciliar Catholicism*, s. 112.
[45] Por. Kavanagh, *Norm of Baptism*, s. 149.

ne na zasadzie rzeczy czy osoby odnoszącej człowieka do Boga, było wielbieniem Boga[46].

Taka wizja inicjacji chrześcijańskiej, wynikająca z teologii Ojców Kościoła i będąca powrotem do praktyk ukształtowanych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, jest wyzwaniem dla dzisiejszego Kościoła. Kavanagh odżegnuje się od traktowania odnowy inicjacji dorosłych na sposób rubrycystyczny. Dostrzega w niej nie tylko jeden aspekt trzech sakramentów inicjacji, których podmiotem są dorośli, lecz odnowę i redefinicję całej ekonomii sakramentalnej. Powrót do inicjacji starochrześcijańskiej zmienia bowiem sposób myślenia o samym Kościele, o sakramentach i życiu chrześcijańskim. Kavanagh stawia śmiałą tezę, że odnowa życia chrześcijańskiego uzależniona jest od przyjęcia w nim jako pardygmatu ekonomii sakramentalnej mającej źródło w inicjacji dorosłych[47].

5. Podsumowanie

Problem postawiony na wstępie artykułu zawiera się w pytaniu o to, które elementy katechumenatu i inicjacji wczesnochrześcijańskiej zostały przyjęte w *Ordo initiationis christianae adultorum*, stanowiąc więź pomiędzy dzisiejszym Kościołem i chrześcijaństwem pierwszych wieków. W oparciu o teologię liturgiczną Aidana Kavanagha wskazano, że powrót do katechumenatu jest ponownym przyjęciem w Kościele zasady, że wtajemniczenie w chrześcijaństwo nie ogranicza się do rytualnego udziału w sakramentach. Inicjacja chrześcijańska jest dzisiaj, jak w początkach Kościoła, procesem, który wymaga od strony człowieka czasu i ciągłego wysiłku nawrócenia oraz pokuty. W tym względzie obecny kontekst życia i działania Kościoła zbliżony jest według Kavanagha bardziej do

[46] Por. Kavanagh, *Norm of Baptism*, s. 150.
[47] Por. Kavanagh, *Christian Initiation of Adults: The Rites*, s. 318.

czasów pierwszych wieków niż do okresu średniowiecza. Z tego też powodu praktyka katechumenatu, stawiająca mocny akcent na metanoję, w połączeniu z odejściem od traktowania wiary jedynie na sposób intelektualny, jest jedynym środkiem do osiągnięcia dzisiaj przez człowieka żywej wiary. Dotyczy to zarówno samej inicjacji chrześcijańskiej, jak i wszystkich działań eklezjalnych opartych o tę praktykę. Niezbędnym narzędziem do osiągnięcia tego celu jest katecheza, której wzór widzi Kavangh w tej, która ma miejsce we wczesnochrześcijańskim katechumenacie. Nie jest ona zwykłą formą nauczania prawd wiary na sposób szkolny. Jej celem jest ukazanie prawd wiary w głębokiej łączności z ich źródłem, czyli z misterium Chrystusa i praktyką życia chrześcijańskiego. Aby cel ten mógł zostać osiągnięty, konieczne jest powiązanie jej z sakramentami. Jedynie katecheza wzorowana na modelu obecnym u Ojców Kościoła, czyli ukierunkowana sakramentalnie i mająca charakter mistagogiczny, daje możliwość zintegrowania dogmatu z celebracją i życiową postawą chrześcijan. Co więcej, prowadzi ona do traktowania zarówno sakramentów inicjacji, jak i pozostałych na sposób misteryjny jako udział w jednym misterium Chrystusa. Modelem inicjacji chrześcijańskiej zawierającym taką właśnie drogę nawrócenia są *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*. Są one przykładem recepcji nie tylko katechumenatu, ale i całości inicjacji chrześcijańskiej pierwszych wieków do dzisiejszych czasów. W rzeczywistości są one przykładem powrotu do chrystologii i eklezjologii leżących u podstaw katechumenatu wczesnochrześcijańskiego. Kavangh mocno podkreśla też pastoralny aspekt inicjacji chrześcijańskiej opartej o jej pierwotny wzór. Model inicjacji dorosłych, świetnie funkcjonujący w czasach Ojców Kościoła, przyjęty dzisiaj jest przywróceniem starożytnych obrzędów, ale też wypracowanej i sprawdzonej strategii Kościoła, która może być uważana za paradygmat nie tylko kultu, ale całego życia eklezjalnego. Szukając w Kościele przykładów tzw. hermeneutyki ciągłości, zwykle porównuje się obecny czas z okresem od soboru trydenckiego do *Vaticanum II*. Pokazanie aktualnej

praktyki inicjacji dorosłych w odniesieniu do praktyki pierwszych wieków jest najlepszym przykładem tejże ciągłości wyrażonej w zasadzie *lex orandi – lex credendi*.

Ordo initiationis christianae adultorum as an Example of the Reception of the Early Christian Catechumenate in Liturgical Theology of Aidan Kanvanagh (1929-2006)

(summary)

The restoration to the Church, after the Second Vatican Council, of the catechumenate based on patristic sources is a return to the traditional treatment of Christian initiation. In the light of the liturgical theology of Aidan Kavanagh, the model of Christian initiation for adults is today, as it was in the times of the Church Fathers, a basic model and one that responds to the times. This return to the original catechumenate is expressed in treating initiation as a process based on conversion, on a path of catechesis in mystery and mystagogy. The sacraments are an inseparable element here, seen as an entry into the mystery of Christ and closely connected with catechesis. The model of the current initiation of adults, being a restoration of the ecclesiology of the first centuries, is the paradigm of Christian life and an example of the reception of the patristic catechumenate.

Keywords: Christian initiation; catechumenate; catechesis; sacraments of initiation; Aidan Kavanagh

Ordo initiationis christianae adultorum przykładem recepcji katechumenatu wczesnochrześcijańskiego w teologii liturgicznej Aidana Kanvanagha (1929-2006)

(streszczenie)

Przywrócenie w Kościele po drugim soborze watykańskim katechumenatu w oparciu o źródła patrystyczne jest powrotem do tradycyjnego traktowania inicjacji chrześcijańskiej. W świetle teologii liturgicznej Aidana Kavanagha model chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych jest dziś jak w czasach Ojców Kościoła modelem podstawowym i odpowiadającym obecnym czasom. Powrót do pierwotnego katechumenatu wyraża się w traktowaniu inicjacji jako procesu opartego o nawrócenie, na drodze katechezy misteryjnej i mistagogicznej. Nieodłącznym elementem są tutaj sakramenty widziane jako wejście w misterium Chrystusa i złączone ściśle z katechezą. Model obecnego wtajemniczenia dorosłych, będący przywróceniem eklezjologii pierwszych wieków, stanowi paradygmat życia chrześcijańskiego i przykład recepcji katechumenatu patrystycznego.

Słowa kluczowe: inicjacja chrześcijańska; katechumenat; katecheza; sakramenty inicjacji; Aidan Kavanagh

Bibliografia

Źródła

Ambrosius Mediolanensis, *De mysteriis*, red. O. Faller, CSEL 73, Wien 1955, s. 87-116, tł. L. Gładyszewski – Sz. Pieszczoch, Ambroży, *Misteria*, POK 26, Poznań 1970, s. 31-93.

Ciryllus Hierosolymitanus, *Catecheses mystagogiae*, tł. W. Kania, Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000.

Didache, SCh 248, Paris 1978, s. 140-199, tł. A. Świderkówna, *Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)*, BOK 10, Kraków 1998, s. 33-44.

Hippolitus, *Traditio Apostolica*, ed. B. Botte, SC 11bis, Paris 1968, tł. H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska"*, STV 14 (1976), s. 145-169.

Iustinus Philosophus, *Apologia* I, PG 6, 328-470, tł. A. Lisiecki, Św. Justyn, *Apologia – Dialog z Żydem Tryfonem*, POK 4, Poznań 1926, s. 3-84.

Ordo Baptismi Parvulorum, Città del Vaticano 1969.

Ordo initiationis christianae adultorum, Città del Vaticano 1972.

Tertullianus, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnholti 1954, s. 77-171, tł. J. Sajdak, Tertulian, *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947.

Tertullianus, *De baptismo*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL 1, Turnholti 1954, s. 275-295, tł. E. Stanula, Tertulian, *O chrzcie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 133-154.

Tertullianus, *De paenitentia*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL 1, Turnholti 1954, s. 319-340, tł. E. Stanula, Tertulian, *O pokucie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 175–192.

Opracowania

Czerwik S., *Historyczno-liturgiczne podłoże rytuału „Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich"*, „Anamnesis" 3/8 (1996) s. 19-34.

Hamman A., *Sacramento*, DPAC II 1059-1060.

Kavanagh A., *Christian Initiation in Post-Conciliar Catholicism: A Brief Report*, „Studia Liturgica" 12 (1977) s. 107-115.

Kavanagh A., *Christian Initiation of Adults: The Rites*, „Worship" 48 (1974) s. 318-335.

Kavanagh A., *The Norm of Baptism: The New Rite of Christian Initiation of Adults*, „Worship" 48 (1974) s. 143-152.

Kavanagh A., *The Shape of Baptism: the Rite of Christian Initiation*, New York 1978.

Kavanagh A., *Unfinished and Unbegun Revisited: The Rite of Christian of Adults*, „Worship" 53 (1979) s. 327-340.

Mokrzycki B., *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983.

Ostrowski D., *Mistagogia końca IV wieku jako teologia w ujęciu Enrico Mazzy*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne" 3 (2012) s. 115-126.

Mąkosa P., *Terminologiczne podstawy katechezy mistagogicznej*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne" 4 (2012) s. 181-190.

Qualizza M., *Inicjacja chrześcijańska*, Kraków 2002.

Tyburowski K., *Reguły katechumenatu w „Tradycji Apostolskiej" Hipolita Rzymskiego*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski *et al*., Lublin 2011, s. 112-114.

Wysocki M., *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Afryce Rzymskiej II i III weku*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski *et al*., Lublin 2011, s. 78-79.

Zachara M., *Sakrament chrztu*, w: *Znaki tajemnicy*, red. K. Porosło – R. Woźniak, Kraków 2018, s. 235-304.

Żurek A., *„Mysterium Passionis Corpus et Sanguis Christi communio". Eucharystia sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego w Kościele łacińskim czwartego i początku piątego wieku*, SACh SN 14, Katowice 2012.

VOX PATRUM 75 (2020) 185-200
DOI: 10.31743/vp.8366

Ks. Józef Grzywaczewski[1]

Syn reprezentujący Ojca w *De Trinitate* św. Hilarego z Poitiers

W niniejszym artykule zajmiemy się zagadnieniem równości Syna i Ojca w dziele *De Trinitate* św. Hilarego z Poitiers, ograniczając się do wybranych fragmentów z Księgi Rodzaju. Zdaniem T. Kołosowskiego „tytuł *De Trinitate* poświadczony jest dopiero w rękopisach z VI wieku”[2]. Podstawowym źródłem dla św. Hilarego jest Pismo Święte, ale zauważa się u niego aluzje do wcześniejszych autorów, jak Justyn Męczennik i Orygenes, tak w treści, jak i w terminologii[3]. Hilary jako teolog i erudyta mógł znać dzieła tychże autorów i coś z nich zaczerpnąć.

W Polsce w dawniejszych czasach zainteresowanie Hilarym z Poitiers nie było duże. Wykaz publikacji patrystycznych za okres 1900-1993 zawiera tylko jeden artykuł naukowy na temat Hilarego, który jednak nie dotyczy chrystologii ani trynitologii[4]. Potem pojawiły się opracowania

---

[1] Ks. prof. dr hab. Józef Grzywaczewski, profesor w Katedrze Teologii Życia Duchowego na Wydziale Teologii Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: j.grivalles@gmail.com; ORCID: 0000-0003-4464-5145.

[2] T. Kołosowski, *Święty Hilary z Poitiers w sporze o Trójcę Świętą*, w: Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, PSP 64, Warszawa 2005, s. 37. Wcześniej to dzieło znane było pod innymi tytułami (*De fide*, *Adversus Arianos*, *De Trinitate adversus Arianos*, *De Trinitate contra haereticos*, *De Trinitate contra omnes haereses*).

[3] Zob. M. Figura – J. Doignon, *Introduction*, w: Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, SCh 443, Paris 1999, s. 32-37; I. Opelt, *Hilarius von Poitiers als Polemiker*, „Vigiliae Christianae” 27/3 (1973) s. 203-217.

[4] Zob. S. Longosz, *Polska bibliografia patrystyczna*, w: Sz. Pieszczoch, *Patrologia*, Gniezno 1994, s. 201-269.

na temat teologii Hilarego[5]. Autorzy tych prac nawiązują do teofanii z Księgi Rodzaju w interpretacji św. Hilarego.

Niniejszy artykuł jest pierwszym opracowaniem w Polsce na temat św. Hilarego interpretacji teofanii w Księdze Rodzaju. Przegląd bibliografii międzynarodowej pokazuje, że są liczne publikacje na temat Hilarego z Poitiers, a pośród nich takie, w których autorzy nawiązują do jego chrystologicznej interpretacji Starego Testamentu[6]. Według naszej wiedzy nikt nie zajął się w szczegółach chrystologią wynikającą z Hilariańskiej egzegezy świadectw biblijnych, które poniżej uwzględniamy. Dodajmy, że współcześni badacze często wskazują na podobieństwa interpretacji Hilariańskiej do wcześniejszych autorów, jak Justyn, Ireneusz, Nowacjan, Orygenes i inni. Można przypuszczać, że Hilary znał ich dzieła. Ponieważ należy on do teologów często cytowanych w naszych czasach, sięgnęliśmy wybiórczo także do kilku autorów współczesnych, u których zauważa się podobieństwo do jego myśli[7].

---

[5] Zob. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018, s. 453-454. Sygnalizujemy najbardziej znane opracowania: E. Stanula, *Chrystocentryzm duchowej interpretacji Pisma Świętego w ujęciu św. Hilarego*, „Studia Theologica Varsaviensia" 23/2 (1985) s. 217-236; T. Kołosowski*, Nauka o Wcieleniu Słowa u św. Hilarego z Poitiers*, VoxP 38-39 (2000) s. 125-139; T. Kołosowski, *Święty Hilary z Poitiers w sporze o Trójcę Świętą*, PSP 64, Warszawa 2005, s. 9-58; G. Jaśkiewicz, *Argumenty przemawiające za bóstwem Jezusa Chrystusa w „De Trinitate" Hilarego z Poitiers*, „Studia Ełckie" 14 (2012) s. 389-404.

[6] Takie uwagi można znaleźć w opracowaniach ogólnych: J. Moingt, *La théologie trinitaire de saint Hilaire de Poitiers. Hilaire et son temps*, Paris 1969; Z.P. Meijering, *Hilary of Poitiers on the Trinity*, Leiden 1982; M. Weedman, *The Trinity Theology of Hilary of Poitiers*, Leiden – Boston 2007, s. 125-130; C.L. Beckwith*, Hilary of Poitiers on the Trinity*, Oxford 2008.

[7] Znaczenie Księgi Rodzaju we wczesnym Kościele omówił: G.T. Armstrong, *Die Genesis in der alten Kirche. Drei Kirchenväter. Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik,* Tübingen 1962. Tenże autor przedstawił nauczanie Justyna, Ireneusza i Tertuliana. Kwestię teofanii poruszył w artykule *The Genesis theophanies of Hilary of Poitiers*, w: *Papers presented to the 5th International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967*, red. F.L. Cross, Studia Patristica 10, Berlin 1970, s. 203-207.

1. Doświadczenie Hagar

Wiadomo, że Hagar została ukarana przez Sarę i od niej uciekła (Rdz 16,1-6). Gdy znalazła się na pustyni, przeżyła nadzwyczajne spotkanie z Bogiem. Św. Hilary pisze:

> Pismo Święte tak o niej mówi: „Rzekł zwiastun Pana do Hagar: Wróć do twej pani i uniżaj się przed nią". I rzekł zwiastun Pana: „Bardzo rozmnożę potomstwo twoje i nie będzie go można policzyć z powodu jego wielkiej liczby". I dalej Hagar „wezwała imienia Pana, który z nią rozmawiał: Ty jesteś Bogiem, który na mnie wejrzał" (Rdz 16,9-10.13)[8].

Wzywając imienia Bożego, być może Hagar miała na myśli kananejskiego boga El[9]. Św. Hilary nie miał wątpliwości, że to Bóg Izraela objawił się najpierw Abrahamowi, a teraz objawia się niewolnicy Hagar, nawet jeśli ona o tym nie wiedziała[10]. Zwraca on uwagę na to, że występuje najpierw zwiastun-anioł. On to powiedział do Hagar: „Wróć do swej pani", ale potem zaczął mówić w pierwszej osobie w imieniu Boga: „rozmnożę potomstwo twoje". Hagar zrozumiała, że nie tylko zwiastun na nią wejrzał, lecz sam Bóg objawił się w osobie zwiastuna[11]. Św. Hilary stwierdza, że „Ten, który został nazwany zwiastunem Boga, jest Panem i Bogiem […]. Ten bowiem, który jest Bogiem z Boga, jest też zwiastunem Boga"[12]. Do tego zagadnienia wraca nasz autor w dalszej części swego dzieła:

> Zwiastun Boga mówi do Hagar, ale zwiastun ten jest Bogiem […]. Nie głosimy nic innego, jak tylko Boga Ojca i Syna, i w ten sposób deklarujemy

[8] Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 23, PSP 64, s. 129. Nie należy w powyższym fragmencie dopatrywać się akceptacji niewolnictwa, gdyż nie dotyczy on kwestii społecznych.

[9] *La Biblie. Traduction oecuménique*, Paris 1994, kom. do Rdz 16, 9, przyp. na s. 75.

[10] Zob. Weedman*, The Trinity Theology of Hilary of Poitiers*, s. 125.

[11] Zob. *Oxford Bible Dictionary*, ed. J. Baron – J. Muddiman, Oxford 2007, s. 51.

[12] Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 23, PSP 64, s. 130.

> równość według nazwy określającej naturę […]. Znaczenie zaś posyłającego i posyłanego nie poucza nas o niczym innym, jak o istnieniu Ojca i Syna […], co nie odbiera Synowi Bożemu tej właściwości, że jest On Bogiem z urodzenia[13].

Tok myślenia św. Hilarego pozostaje taki: ponieważ Bóg Ojciec jest niewidzialny i nikt nie może Go zobaczyć, to posyła do ludzi swego Syna, który jest jednocześnie i zwiastunem, i Bogiem. Syn jest Bogiem z natury, ale ukazuje się jako zwiastun, a to, że jest posłany, nie umniejsza Jego boskiej natury. Dlatego zwiastun (anioł) czasem przemawia ogólnie w imieniu Boga Stwórcy, czasem mówiąc o Bogu, używa trzeciej osoby, a innym razem przemawia jako Bóg i wyraża się w pierwszej osobie. W.B. Norwood stwierdza, że takie właśnie podejście do kwestii anioła w Księdze Rodzaju jest typowe dla okresu patrystycznego: „Ojcowie Kościoła identyfikują anioła występującego w imieniu Jahwe z samym Jahwe”[14]. W ujęciu Hilarego teofanie stają się jednocześnie chrystofaniami i stanowią przygotowanie do tajemnicy wcielenia[15].

Można powiedzieć, że Hagar przeżyła spotkanie z Bogiem Ojcem, a także z Synem Bożym prawie osiemnaście wieków przed narodzeniem Chrystusa. Taki pogląd wcześniej przedstawił Nowacjan żyjący w Rzymie w III wieku, który utożsamiał anioła z osobą Syna Bożego[16].

Łatwo zauważyć zbieżność poglądu Nowacjana z myślą Hilarego, co znaczy, że taka właśnie interpretacja Rdz 16,1-6 była przyjęta w Kościele pierwszych wieków. Godne uwagi pozostaje to, że Nowacjan używał słowa „osoba” (*persona*) w odniesieniu do osób Bożych. Słowem *persona* posługiwał się już wcześniej Tertulian[17]. O ile pojęcie to bez

---

[13] Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* V 11, PSP 64, s. 150.

[14] W.B. Norwood, *The Church Fathers and the Deity of Christ*, „American Theological Inquiry” 3/1 (2010) s. 20 (tł. własne).

[15] Zob. Smulders*, La doctrine trinitaire de S. Hilaire*, s. 130.

[16] Novatianus, *De Trinitate*, ed. H. Weyer, Düsseldorf 1962, s. 124-126.

[17] Zob. J. Quasten, *Patrology*, t. 2, Westminster 1964, s. 325; Tertullianus, *Adversus Praxean* 12, 3, PL 2, 167.

zastrzeżeń przyjmowano na Zachodzie, to na Wschodzie, przynajmniej niektórzy autorzy, jak św. Bazyli, będą ostrożni w posługiwaniu się jego greckim odpowiednikiem *prosōpon*[18].

W komentarzach do Księgi Rodzaju współczesnych autorów dostrzegamy jakby kontynuację rozumowania biskupa Poitiers. C. Westermann podkreśla, że objawienie Boże w Starym Testamencie dokonuje się poprzez posłańca, podczas gdy w Nowym Testamencie dokonuje się bezpośrednio w osobie Jezusa, Syna Bożego[19]. Według K. Koenena Bóg w Starym Przymierzu nie działa bezpośrednio, dlatego posługuje się kimś innym. Jeśli Hagar mówi o spotkaniu „Widzialnego Boga" (Rdz 16,13), to ma na myśli światło i pomoc, jakiej doświadczyła[20], a nie koniecznie „jakąś" osobę. C. Brifford dopuszcza możliwość, że Hagar miała widzenie Boga, i sugeruje, że byłoby to pierwsze tego rodzaju widzenie przed Mojżeszem[21], a w pewnym stopniu przed Abrahamem, który jeszcze wcześniej usłyszał wezwanie Boga, by wyjść ze swojej ziemi (Rdz 12,1), ale widzenia nie miał. Wiadomo, że spotkanie z Bogiem za pośrednictwem anioła przeżyli także inni, na przykład Gedeon (Sdz 6,11-32). Niezwykłe przeżycie Hagar miało miejsce w związku z urodzeniem Izaaka, syna Abrahama i Sary, oraz z urodzeniem Izmaela, syna jej i Abrahama.

2. Wizyta trzech mężów u Abrahama

W ten sam sposób, czyli w duchu chrześcijańskim, rozumiał biskup Poitiers spotkanie Abrahama z Bogiem. Pamiętając, że Boga Stwórcy

[18] Zob. L. Ayres, *Nicaea and his Legacy*, Oxford 2006, s. 210; Basilius Caesariensis, *Epistula* 210, 3; 236, 6.

[19] Zob. C. Westermann, *Genesis*, tł. O.E. Green, London – New York 2004, s. 127.

[20] Zob. K. Koenen, *Wer sieht wen? Zur Textgeschiche von Genesis XVI, 13*, „Vetus Testamentum" 38/4 (1988) s. 471.

[21] Zob. C. Brifford, *Gen. 16, 13: Hagar-a-elle vu Dieu*?, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenshaft" 122/3 (2010) s. 437.

nie można zobaczyć, dostrzegał Syna Bożego w jednym z podróżnych, którzy przybyli do patriarchy: „Następnie pojawiają się trzej mężowie. Abraham ujrzawszy trzech, jednemu z nich oddaje cześć i wyznaje, że on jest Panem […]. Wygląd występujących jest jednakowy, on jednak oczyma wiary i wzrokiem umysłu rozpoznał Pana”[22].

W tym miejscu nasz autor interpretuje z kolei Rdz 18,1-15. Nad znaczeniem wspomnianej wizyty zastanawiali się w ciągu wieków uczeni żydowscy. Filon Aleksandryjski dostrzegał w dwóch tajemniczych gościach dwie towarzyszące Bogu siły: twórczą oraz królewską[23]. Zdaniem św. Hilarego chodzi tu o Syna Bożego, który objawia się w towarzystwie dwóch aniołów. Nie sprawiali oni wrażenia, że są aniołami, gdyż spożywali pokarm, który im podano. Dając swoją interpretację spotkania Abrahama z trzema wędrowcami, biskup Poitiers nawiązywał do wcześniejszych autorów. Św. Justyn w rozmowie z Tryfonem identyfikuje istotę, która objawiła się Abrahamowi w ludzkiej postaci, z „Bogiem istniejącym przed stworzeniem świata”[24]. Bardzo podobny pogląd w tej sprawie prezentował św. Ireneusz, który dostrzegał w przybyszach Syna Bożego i dwóch aniołów[25]. Podobnie identyfikował główną postać ze Synem Bożym Orygenes[26] czy Nowacjan[27].

---

[22] Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 25, PSP 64, s. 131.

[23] Zob. Philo Judaeus, *De Abrahamo* 121; *The Bible in Ancient Christianity*, ed. J. Bingham, Boston 2019, s. 44-45.

[24] Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 56, 10-11, tł. L. Misiarczyk, s. 220.

[25] Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio apostolica* 44, tł. W. Myszor, ŹMT 7, Kraków 1997, s. 63: „Mojżesz mówi, że Syn Boży rozmawiał z Abrahamem: «I ukazał się mu Bóg przy dębie Mamre» (Rdz 18,1) […]. W tym, co następuje potem, mówi do Pana, Pan rozmawia z nim. Dwaj zatem z trzech to byli aniołowie, jeden zaś nich to Syn Boży”.

[26] Origenes, *Homiliae in Genesim* IV 5, tł. S. Kalinkowski, ŹMT 64, Kraków 2012, s. 72: „Mędrzec wie dobrze, kogo przyjął. Wybiega na spotkanie trzech, lecz jednemu składa hołd i do jednego zwraca się ze słowami: zstąp do sługi swego i odpocznij pod drzewem”.

[27] Novatianus, *De Trinitate* 105, ŹMT 35, Kraków 2005, s. 66: „Do tego Mojżesz dodał widzenie Boga przez Abrahama pod dębem Mamre, gdy siedział u wejścia do swego namiotu w południe. Gdy ujrzał trzech mężczyzn, jednego z nich nazwał Panem”.

Pozostając w tego rodzaju tradycji św. Hilary dalej kontynuuje swój komentarz tego tajemniczego spotkania:

> Gdy Abraham siedział przed namiotem, stają przed nim trzej mężowie, z których jednemu cześć oddaje i uznaje go za Pana […]. Chociaż Abraham zobaczył męża, to oddał mu cześć należną Panu, ponieważ poznał tajemnicę przyszłego wcielenia[28].

Św. Hilary podkreśla, że „z pewnością z tego powodu (On) przyszedł, żeby Sara poczęła i porodziła". I tak się stało. Ona doznała Pańskiego nawiedzenia i spełnienia Bożej zapowiedzi (Rdz 21,1-2)[29].

Współczesny autor, S. Knight, dostrzega w opisie Abrahamowego spotkania z wędrowcami trzy historie połączone w jedną: pierwsza to spotkanie trzech mężów z Abrahamem, oparta na jakimś opowiadaniu o sanktuarium w Mamre w czasach przed Abrahamem (Rdz 18,1-8). Druga to opis rozmowy jednego podróżnego z Sarą (Rdz 18,9-15), a trzecia to historia o ukaraniu Sodomy (Rdz 18,16-33; 19,23-24). Stąd bierze się raz liczba pojedyncza, a raz mnoga. Jednakże Knight nie ma wątpliwości, że chodzi tu o spotkanie Abrahama z YHWH[30]. Dla naszego tematu to właśnie jest najważniejsze. Niektórzy badacze uważają, że wizyta Boga u Abrahama i zapowiedź syna skierowana do Sary jest aluzją do Edenu, która ukazuje pragnienie Boga, aby naprawić zerwaną poprzednio relację z ludźmi[31].

Św. Hilary nie dociekał, czy jest to jedna historia czy trzy różne, gdyż takie szczegóły nie miały dla niego znaczenia, lecz w dalszej części *De Trinitate* podjął analizę spotkania wędrowców z Abrahamem:

---

[28] Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 27, PSP 64, s. 132.

[29] Zob. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 27, PSP 64, s. 133.

[30] Zob. S. Knight, *Apparitions and appellations questions regarding the identity of visitors in Gen 18, 1-5*, „Proceedings" 16 (1996) s. 96.

[31] Zob. A. Davies, *Eden revisited. A Literary and Theological Reading of Genesis 18:12-13*, „The Catholic Biblical Quarterly" 18/4 (2014) s. 629.

> Patriarchowie pod postacią człowieka widzą i wielbią Tego, który, gdy nastała pełnia czasu, miał się narodzić jako człowiek. Aby mógł być widzianym, przyjął ludzką postać, która zapowiadała przyszłe jego rzeczywiste przyjście. Wtedy ukazywał się jako Bóg w ludzkiej postaci, ponieważ jeszcze nie narodził się jako człowiek, wkrótce jednak narodził się w tej postaci, w której wcześniej był oglądany. Tak więc wielokrotne ukazywanie się w ludzkiej postaci zmierzało do kontemplacji tej natury, którą miał przyjąć[32].

Oto według biskupa Poitiers jednym z mężów był Syn jako Bóg, pomimo że przyjął postać człowieka. Wizyta Syna u Abrahama była antycypacją wcielenia. Św. Hilary chce wykazać, że Syn, który ukazywał się w okresie Starego Testamentu pod postacią człowieka lub anioła, w Nowym Testamencie przyjął ludzką naturę. W ten sposób to, co było cieniem, stało się ciałem, to, co było obrazem, stało się prawdą, a to, co było wizją, stało się rzeczywistością cielesną.

W omawianej części *De Trinitate* św. Hilary z Poitiers podkreśla różnicę pomiędzy doświadczeniem Abrahama i Hagar. Do Abrahama przemawia Syn jako zwiastun Ojca, a mówi w pierwszej osobie, ponieważ jest Bogiem. Ten sam, który mówił do Hagar, mówił też do Abrahama. W spotkaniu z Hagar widzimy jakby dwóch: najpierw przemawia zwiastun (anioł), ale potem okazuje się, że to Bóg, czyli Syn. Do Abrahama przemawia Bóg i nie ma mowy o zwiastunie, ale w istocie jest to Syn, który jest Bogiem i który jest złączony z Ojcem. Hilary stwierdza:

> Do Hagar przemawiał zwiastun Pana. Do Abrahama mówi Bóg. Do obydwu osób jednak przemawia Ten sam[33].
>
> Ten, który tu jest nazwany najpierw zwiastunem, następnie zaś Panem i Bogiem w rozmowie z Abrahamem nazwany jest tylko Bogiem. Gdy więc została określona różność Osób, nie zachodziła już obawa błędu jakoby był

[32] Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* V 17, PSP 64, s. 152.

[33] Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 24, CCL 62, s. 127, PSP 64, s. 131.

samotnikiem […]. Napisane jest bowiem: „I rzekł Bóg do Abrahama: Oto Sara, żona twoja, urodzi ci syna i nadasz mu imię Izaak" (Rdz 17,19-20)[34].

Z teologicznego punktu widzenia ważne jest użycie terminu „osoba" (*persona*). Hilary stwierdza, że przy płonącym krzaku działają obie osoby, czyli Ojciec i Syn, które niejako ukrywają się pod postacią anioła-zwiastuna. Pomimo subtelnej różnicy w doświadczeniu duchowym ważne jest to, że zarówno Abraham, jak i Hagar przeżyli spotkanie z Synem[35]. Było to jednocześnie spotkanie z Ojcem w myśl tego, co Chrystus miał później powiedzieć: „Kto widzi Mnie, widzi i Ojca" (J 14,9), a także „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec jest we Mnie" (J 14,10).

Gdy chodzi o Hilariańską interpretację wizyty trzech mężów u Abrahama, to wypada zgodzić się z E.P. Essay'em, że nie jest ona zaskakująca dla tych, którzy wcześniej czytali *Dialog z Żydem Tryfonem*[36]. Rzeczywiście, św. Hilary, podobnie jak Justyn, a także Ireneusz, Orygenes i Nowacjan, nadawał wielu teofaniom Starego Testamentu interpretację chrystologiczną. Jednakże niektórzy autorzy, jak J.S. Siker, dość negatywnie oceniają podejście autorów wczesnochrześcijańskich do Starego Testamentu, w tym do ich pojmowania postaci Abrahama[37]. Dyskusja nad tego rodzaju kwestią wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

3. Dyskusja nad ukaraniem Sodomy i Gomory

Wizyta trzech mężów nie kończy się na zapowiedzi danej Sarze, że będzie mieć syna pomimo podeszłego wieku. Jeden z przyby-

[34] Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 24, PSP 64, s. 130.

[35] Zob. M. Figura – J. Doignon, *Introduction*, w: Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, SCh 443, Paris 1999, s. 139-140.

[36] Zob. E.P. Essay, *Entertaining the Trinity Unawares: Genesis XVIII in Western Christian Interpretation*, „Journal of Ecclesiastical History" 65/3 (2014) s. 491.

[37] Zob. J.S. Siker, *Disheriting the Jews. Abraham in early Christian controversy*, Westminster 1991, s. 193.

szów ma jeszcze inne zadanie, mianowicie ukaranie grzesznych miast Sodomy i Gomory. Abraham został wtajemniczony w ten plan i podjął próbę ratowania miast, a raczej ich mieszkańców. W trakcie dyskusji ponownie ujawniła się boska natura jednego z wędrowców. Nasz autor pisze:

> Następnie z trzech dostrzeżonych mężów dwaj odchodzą, a Ten, który pozostaje, jest Panem i Bogiem. Nie tylko Panem i Bogiem, ale i sędzią. Stojąc przed Panem Abraham powiedział: „Żadną miarą nie uczynisz tego, abyś miał zabić sprawiedliwego z bezbożnym […]. O Ty, który sądzisz ziemię, nie zastosujesz takiego wyroku" (Rdz 18,28). Całym tym opowiadaniem Abraham zaświadcza […], że wśród trzech rozpoznał swojego Pana […] i tylko Tego uznał za Sędziego"[38].

Widzimy tu wyraźną różnicę pomiędzy głównym mężem a dwoma pozostałymi. Tamci mogli być aniołami, a ten jest Bogiem i tu występuje jako sędzia. Taki pogląd znajdujemy u św. Ireneusza[39]. Podobnie interpretował sąd nad grzesznymi miastami Nowacjan[40]. Biskup Hilary interpretuje poszczególne fragmenty Księgi Rodzaju, idąc za wcześniejszą tradycją. W tym przypadku pisze, że Abraham, widząc trzech mężów, do jednego zwraca się jak do Boga. Pamiętając, że Bóg Ojciec nie przybiera ludzkiej postaci, zakłada, że był to Syn. Na potwierdzenie poglądu, że to Syn przyszedł sądzić Sodomę i Gomorę, ma jeszcze jeden argument, mianowicie ten: „Czytamy w Ewangelii: «Ojciec niko-

---

[38] Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 27, PSP 64, s. 133.

[39] Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio apostolica* 44, ŹMT 7, s. 63: „Dalej mówi Pismo: «Pan spuścił na Sodomę i Gomorę deszcz siarki i ognia z nieba» (Rdz 19, 24). I to Syn właśnie rozmawiał z Abrahamem, bo to Pan jest tym, który otrzymał władzę ukarania Sodomitów od Pana z nieba, to znaczy od Ojca, który panuje nad wszystkim".

[40] Novatianus, *De Trinitate* 106, ŹMT 35, s. 67: „Pan zniszczył Sodomę, to znaczy Bóg zniszczył Sodomę, lecz przy zniszczeniu Sodomy Pan spuścił ogień od Pana […]. Zatem gościem u Abrahama nie był Ojciec, lecz Chrystus, i wtedy nie Ojciec został ujrzany, lecz Syn".

go nie sądzi, lecz wszelki sąd dał Synowi» (J 5, 27)"[41]. A więc to Syn przybywa jako sędzia.

Niektórzy współcześni bibliści kontynuują myśl św. Hilarego i zwracają uwagę na to, że Abraham wstawia się za ludem. To wstawiennictwo wskazuje na błogosławieństwo, którego źródłem stanie się on dla narodów (Rdz 12,2-3). W nim wolno dostrzegać zapowiedź innego proroka, mianowicie Mojżesza[42]. Rolę Abrahama jako orędownika za grzeszników potwierdził Chrystus. Bogacz, który znalazł się w otchłani, zawołał: „Ojcze Abrahamie, ulituj się nade mną, i poślij Łazarza" (Łk 16,24). Abraham nie mógł tego uczynić z powodu wielkiej odległości pomiędzy bogaczem a Łazarzem. Abraham podejmuje długą pertraktację z Bogiem (Synem-Sędzią) w sprawie Sodomy (Rdz 18,23-35), która jednak nie przyniosła skutku, ponieważ nie znalazło się nawet dziesięciu sprawiedliwych. Chrystus zapowiada, że w dniu ostatecznym przyjdzie w chwale i „zgromadzą się przed Nim wszystkie narody" (Mt 25,31). Sąd nad Sodomą i Gomorą może być uznany za obraz i antycypację Sądu Ostatecznego[43].

4. Zakończenie

Św. Hilary sięgnął do *Genesis* w dziele *De Trinitate*, chcąc wykazać, że Syn posiada tę samą naturę co Ojciec i razem z Ojcem działał w czasach Starego Testamentu. Cel pisma jest zdecydowanie polemiczny, gdyż autor pisał w kontekście kontrowersji ariańskich. Teofanie Starego Testamentu traktuje pisarz jako chrystofanie. Stary Testament prowadzi do Chrystusa i do Nowego Testamentu.

---

[41] Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 29, PSP 64, s. 134.

[42] S.K. Keyn – P.M. Venter, *An analytical perspective on the fellowship narrative of Genesis 18:1-15*, „Hervormde teologiese studies" 66/1 (2010) s. 6.

[43] Zob. Essay, *Entertaining the Trinity Unawares*, s. 491.

Z dzieła *De Trinitate* wybraliśmy refleksję autora o trzech wydarzeniach biblijnych: o widzeniu Hagar, wizycie trzech mężów u Abrahama, sądzie nad Sodomą i Gomorą. Abraham, Sara i Hagar mają widzenie anioła. W swych odpowiedziach zwracają się do niego jak do samego Boga. Zdaniem Hilarego istota, która się ukazuje wymienionym osobom, to Syn Boży. Mamy tu do czynienia z antycypowaną wizją wcielenia. Pod tym względem biskup Hilary nie starał się być oryginalny w swych poglądach. Chciał wykazać, że prawda o równości Ojca i Syna była już zawarta w Starym Testamencie.

The Son Representing the Father in St. Hilary of Poitiers' *De Trinitate*

(summary)

The aim of this article is to present the teaching of Saint Hilary of Poitiers on the equality of the Son with the Father. The Bishop explored the spiritual experience of Abraham, Sarah and Hagar; all of them had apparition of an angel, who was not an ordinary God's messenger but God himself, and more precisely – the Son. In a very similar way, Saint Hilary interpreted Moses' experience near the burning bush in the desert: there was an angel, there was God of Israel and there was the Son. God the Father and Creator cannot appear to people in a visible way. The Son could appear to some persons because of his connection to the material world. In this sense, theophanies in the Old Testament can be considered as christophanies. According to Hilary and other Church Fathers, the events of the Old Testament anticipated Christ's Incarnation. Hilary lived and worked in the time of Arian controversies. He accepted the Creed of Nicaea; he believed that the Son is equal to God the Father by having the same Divine nature; of course, he admitted a difference between the Father and the Son in the mission. Hilary's teaching was conforming to the early Christian Tradition in theological matters. Theology of latter centuries, even to our times, has been inspired by the patristic theology, included by Hilary's thoughts.

Keywords: Hilary of Poitiers; trynitology; Christology; *De Trinitate*

Syn reprezentujący Ojca w *De Trinitate* św. Hilarego z Poitiers

(streszczenie)

Artykuł oparty jest na dziele *De Trinitate* św. Hilarego z Poitiers, a ściślej mówiąc na tych fragmentach, które dotyczą doświadczenia Boga w rodzinie Abrahama. Tam, gdzie w Starym Testamencie jest mowa o aniele Boga (aniele YHWH), Hilary dopatrywał się Syna Bożego. W ten sposób wykazywał, że nauka o Synu Bożym znajduje się już w Starym Testamencie.

Jeśli się czyta odpowiednio księgi Starego Przymierza, to można w nich dostrzec istnienie Syna oraz to, że jest On równy Ojcu. Niniejszy artykuł ukazuje zagrożenie dla wiary w bóstwo Chrystusa w IV wieku oraz wysiłek teologów, w tym św. Hilarego z Poitiers, w celu przedstawienia prawidłowej nauki na temat relacji Syna do Ojca.

Słowa kluczowe: Hilary z Poitiers; trynitologia; chrystologia; *De Trinitate*

Bibliografia

Źródła

Basilius Caesariensis, *Epistulae*, ed. Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres*, t. 1-3, Paris 1957-1966.

Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate*, ed. P. Smulders, CCL 62, Turnholti 1979, tł. E. Stanula, Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, PSP 64, Warszawa 2005.

Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio apostolica*, ed. K. Ter-Mekerttschian – E. Ter-Minassiantz, TU 31/1, Leipzig 1907, tł. W. Myszor, Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, ŹMT 7, Kraków 1997.

Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone*, ed. E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1915, s. 90-265, tł. L. Misiarczyk, Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012.

Novatianus, *De Trinitate*. ed. H. Weyer, *Über den dreifaltigen Gott. Text und Übersetzung mit Einleitung and Kommentar*, Düsseldorf 1962, tł. G. Jaśkiewicz, Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, ŹMT 35, Kraków 2005.

Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, ed. C. Blanc, SCh 120 bis; 157; 222, Paris 1970-2006, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, PSP 28/1-2, Warszawa 1981.

Origenes, *Homiliae in Genesim*, ed. W.A. Baehrens, *Origenes Werke*, t. 6, Leipzig 1920, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, ŹMT 64, Kraków 2012.

Philo Judaeus, *De Abrahamo*, ed. L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, t. 4, Berlin 1902, s. 1-60.

Tertullianus, *Adversus Praxean*, PL 2, 153-186.

Opracowania

Ayres L., *Nicaea and his Legacy*, Oxford 2006.

Armstrong G.T., *The Genesis theophanies of Hilary of Poitiers*, „Studia Patristica" 10 (1970) s. 203-207.

Beckwith C.L., *Hilary of Poitiers on the Trinity*, Oxford 2008.

The Bible in Ancient Christianity, ed. J. Bingham, Boston 2019.

Brifford C., *Gen. 16, 13: Hagar-a-elle vu Dieu*?, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenshaft" 122/3 (2010) s. 436-448.

Buncur G.B., *A blind spot in the fourth century Christian theology: Christological exegesis of theophanies*, „The Journal of Theological Studies" 68/2 (2018) s. 588-610.

Davies A., *Eden revisited. A Literary and Theological Reading of Genesis 18:12-13*, „The Catholic Biblical Quarterly" 18/4 (2014) s. 611-631.

Essay E.P., *Entertaining the Trinity Unawares: Genesis XVIII in Western Christian Interpretation*, „Journal of Ecclesiastical History" 65/3 (2014) s. 485-503.

Fédou M., *Les Pères de l'Église et la théologie chrétienne*, Paris 2013.

Fiedrowicz M., *Theologie der Kirchenväter*, Freiburg 2007.

Figura M. – Doignon J., *Introduction*, w: Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, SCh 443, Paris 1999, s. 11-188.

Knight S., *Apparitions and appellations questions regarding the identity of visitors in Gen 18, 1-5*, „Proceedings" 16 (1996) s. 95-105.

Keyn S.K. – Venter P.M., *An analytical perspective on the fellowship narrative of Genesis 18:1-15*, „Hervormde teologiese studies" 66/1 (2010) s. 1-8.

Koenen K., *Wer sieht wen? Zur Textgeschiche von Genesis XVI, 13*, „Vetus Testamentum" 38/4 (1988) s. 468-473.

Kołosowski T., *Święty Hilary z Poitiers w sporze o Trójcę Świętą*, w: Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, PSP 64, Warszawa 2005, s. 9-58.

Lawyer J., *The first Celtic theologian: Hilary of Poitiers*. *On the Trinity*, „Fides et Historia" 38/2 (2006) s. 1-23.

Longosz S., *Polska bibliografia patrystyczna*, w: Sz. Pieszczoch, *Patrologia*, Gniezno 1994, s. 201-269.

Meijering Z.P., *Hilary of Poitiers on the Trinity*, Leiden 1982.

Moingt J., *La théologie trinitaire de saint Hilaire de Poitiers. Hilaire et son temps*, Paris 1969.

Norwood W.B., *The Church Fathers and the Deity of Christ*, „American Theological Inquiry" 3/1 (2010) s. 17-33.

Opelt I., *Hilarius von Poitiers als Polemiker*, „Vigiliae Christianae" 27/3 (1973) s. 203-217.

Siker J.S., *Disheriting the Jews. Abraham in early Christian controversy*, Westminster 1991.

Smulders P., *La doctrine trinitaire de S. Hilaire: étude précédée d'une esquisse du mouvement dogmatique depuis le concile de Nicée jusqu'au règne de Julien (325-362)*, Rome 1944.

Starowieyski M., *Hilary z Poitiers*, w: M. Starowieyski, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018.

Weedman M., *The Trinity Theology of Hilary of Poitiers*, Leiden – Boston 2007.

Westermann C., *Genesis*, tł. O.E. Green, London – New York 2004.

VOX PATRUM 75 (2020) 201-228
DOI: 10.31743/vp.4963

Mariia Hupalo[1]

Motion of Human Nature towards *Imago Dei* in the Thought of St. Maximus the Confessor

The concept of becoming and flux has become central for postmodern philosophy. Anthropology in 21st century needs to deal with the major questions that the ideological shifts and social disasters of the previous century have challenged us with, as well as new technocratic anthropologies that rise today. The well-known Judeo-Christian concept of image of God seems old-fashioned and irrelevant to modern highly technological society. Utilitarian philosophy presents us with a very pessimistic view on man: humans are hedonistic, egotistic and strive for personal interest. Society is a market of interests, where constant compromises and deals between conflicting needs occur. Another issue that returns to us in a new form is naturalism that becomes an organic part of techno-humanistic and transhumanistic worldview, dismisses human free will and ability to conform to ethical principles and reduces human decision-making to a highly complex, albeit not perfect algorithm[2]. Such views present dangerously mechanistic view of man that opens the possibility of objectification of human being.

---

[1] Mariia Hupalo, STB, Lecturer and Junior Research Fellow at the Faculty of Philosophy and Theology of the Ukrainian Catholic University, Lviv, Ukraine; e-mail: mhupalo@ucu.edu.ua; ORCID: 0000-0002-9480-3191.

[2] This view is expressed, for example, by a popular philosopher and historian Yuval Noah Harari throughout his works. See Y.N. Harari, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, New York 2016; Y.N. Harari, *21 Lessons for the 21st Century*, New York 2018.

Today, theology has to develop concepts that would prevent this objectification and help firmly establish the ontological basis for human dignity. To our opinion, the concept of *imago Dei* has an enormous potential that is still not fully exploited by theology. On one hand, many patristic theologians focus almost exclusively on historical reconstruction of Tradition, on the other, academic systematic theology often follows modern philosophical trends at costs of the genuine Christian tradition. One of these tendencies is to treat *imago Dei* as a strictly ethical or existential characteristic of man and not ontological. This position can have serious moral consequences. If the image of God lies in the sphere of becoming, it is not intrinsic to a human being and therefore it can only be acquired through moral endeavor. If the image of God does not belong to the substance of human being, there is a risk of dehumanization and disregard for human dignity. Therefore, we believe that the concept of *imago Dei* needs to be rediscovered and revisited in a manner that will be relevant to the new ideological challenges. These challenges include the healing of post-totalitarian societies as well as preventing the totalitarianisms of a new kind that emerge from abuse of technology.

Until recently, Maximian studies have focused almost exclusively on historical reconstruction of St. Maximus' doctrine. His Christology, cosmology, anthropology, ascetic doctrine, his refutation of Monothelitism/Monenergism and Origenism have been thoroughly studied. There is, however, a new tendency in Maximian scholarship. The students of St. Maximus' thought brought to light the relevance of his theological and philosophical ideas for modern discourse, and recognition of Maximus as a European philosopher is growing[3]. John Zizioulas[4] and Christos

[3] See, for example, *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, ed. S. Mitralexis *et al.*, Eugene 2017; *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection: Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor*, ed. M. Vasilievic, Belgrade 2012.

[4] J.D. Zizioulas, *The Eucharistic Communion and the World*, ed. L.B. Tallon, London 2011; *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, ed. G. Edwards, Alhambra 2010; *Being as Communion: Studies in Personhood*

Yannaras[5] are among the first thinkers that attempted an ambitious project of putting St. Maximus thought into dialogue with existentialism and philosophy of dialogue, especially Emmanuel Levinas. One might claim with a degree of certainty that John Zizioulas' eucharistic ecclesiology is a modern synthesis of Maximian thought. Nikolaos Loudovikos' *Eucharistic Ontology*[6] is an attempt to correct some of the inconsistencies of Zizioulas' presentation of St. Maximus' anthropology, particularly his understanding of relations between *logos, tropos,* substance and person. Another valuable contribution to this branch of Maximian studies is Sotiris Mitralexis' monograph Ever-Moving Repose[7]. Other scholars that tried to put Maximus in dialogue with existentialist and phenomenological discourse include John Panteleimon Manoussakis[8], Dionysios Skliris[9], Aristotle Papanikolaou[10] and others. There are, however, several

and the Church, South Canan 1985; *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, London 2006.

[5] C. Yannaras, *Person and Eros*, Brookline 2007.

[6] N. Loudovikos, *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, tr. E. Theokritoff, Brookline 2010.

[7] S. Mitralexis, *Ever-Moving Repose. A Contemporary Reading of Maximus the Confessor's Theory of Time*, Eugene 2017.

[8] J.P. Manoussakis, *God after Metaphysics: A Theological Aesthetic*, Indiana 2007; *The Ethics of Time: A Phenomenology and Hermeneutics of Change,* London 2016; *Phenomenology and Eschatology: Not yet in the Now*, London 2016.

[9] D. Skliris, *"Eschatological Teleology,""Free Dialectic,""Metaphysics of the Resurrection": The Three Antinomies That Make Maximus an Alternative European Philosopher*, in: *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, ed. S. Mitralexis *et al.*, Eugene 2017, p. 3-23; *Synodical Ontology: Maximus the Confessor's Proposition for Ontology, within History and in the Eschaton,* in: *Christian and Islamic Philosophies of Time*, ed. S. Mitralexis – M. Podbielski, Delaware 2018, p. 89-122; *St. Maximus the Confessor's Dialectic of Logos, Mode and End in a Postmodern Context: Its Importance to a Theological Evaluation of Race and Nationalism*,"The Journal of Eastern Christian Studies" 69/1-4 (2017) p. 249-280.

[10] A. Papanikolaou, *Learning How to Love: Saint Maximus on Virtue*, in: *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection: Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor*, ed. M. Vasilievic, Belgrade 2012, p. 239-250; *Liberating Eros: Confession and Desire*, "Journal of the Society of Christian Ethics" 26/1 (2006) p. 115-136; *The Hermeneutical and Existential Contextuality of Orthodox Theologies of Personhood*, "The Journal of Eastern Christian Studies" 69/1-4 (2017) p. 51-67; S.J.

Maximian scholars that vehemently oppose such approach, Jean-Claude Larchet among the most well-known[11]. Demetrios Bathrellos[12] and Georgi Kapriev[13] warn that superimposing of existentialist connotations on Maximus' concept of hypostasis can distort our understanding of his anthropology. We shall touch this issue further on. However, we believe that, with some reservation, we can still use the existentialist and phenomenological dictionary and conceptual apparatus as a hermeneutic tool to St. Maximus thought.

Eucharistic ecclesiology, represented mainly by John Zizioulas, is treasured by Orthodox Churches and is gaining recognition in Ukrainian thological discourse. In Zizioulas' anthropology, the main accent is put on man's ability to relate to the Other, be it God or another human person or creation. Still, Zizioulas, much like Levinas[14], sees relationality as a liberation from the tyranny of ontology[15]. On one hand, such a stance can be a medicine against ontological monism, but, on the other hand, puts hypostatic reality into an opposition to the essence of human being.

This study will examine the tension between the ontological fixedness of created beings and their motion towards communion with God. We shall attempt to show that theosis is not only the existential consummation of creaturely perfection, but also has its ontological basis in the logoi of created beings. We shall reflect on the epistemological and moral implications of St. Maximus' approach to cosmology and anthropology. This article will explore the relevance of his concept of motion in the

Salés, A. Papanikolaou, *'A power that deifies the human and humanizes God': the psychodynamics of love and hypostatic deification according to Maximos the Confessor*, "International Journal of Philosophy and Theology" 78/1-2 (2017) p. 23-38.

[11] J.-C. Larchet, *Personne et nature: la Trinité, le Christ, l'homme: contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*, Paris 2011.

[12] D. Bathrellos, *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford 2004, p. 103-104.

[13] G. Kapriev, *Ipostas i energiia (Hypostasis and Energies)*, in: *Sovremennaya bolgarskaya patrologia* (*Modern Bulgarian Patrology*), Kyiv 2014, p. 113-136.

[14] Levinas, *Totalité et infini*, p. 3.

[15] Zizioulas, *Communion and Otherness*, p. 48.

postmodern philosophical discourse and attempt at building bridges between Maximus the Confessor and philosophy of dialogue. This article will be a response and reflection on a study by Dutch theologian Katya Tolstaya *Dehumanization as the key to a real understanding of the image of God*, dedicated to the phenomenon of *Muselmann/Dokhodyaga*[16] in the Nazi and Soviet concentration camps and the challenges that it presents for the understanding of *imago Dei*. To her opinion, the phenomenon of dehumanization of labor camp prisoners presents "a challenge […] to post-traumatic philosophical and theological studies, as well as theological anthropology, in particular, the teaching about the image of God in man, since in theology, «the humane in human» (Varlam Shalamov) is traditionally associated with the image of God in man"[17].

1. The philosophical context

Existentialist and postmodern philosophy reflects on the concept of mutability and becoming of beings. It is aware of the challenges that it presents for human mind in the search for philosophical certitude. While medieval and early modern thought was rather metaphysical and tried to find the source of absolute certainty in the idea of Being, the existential and postmodern philosophies focus mainly on becoming and relativity of human existence, and, therefore, on the tragedy of human state that fol-

[16] *Muselmänner* and *dokhodyagi* (referring to the prisoners of Nazi concentration camps and Gulag labor camps respectively) was an informal term the political and/or war prisoners to designate the "walking dead", or people in a state of extreme physical, moral and psychological exhaustion, which was soon followed by death. For the representation of this phenomenon in the literature, see V. Shalamov, *Kolyma Tales*, tr. J. Glad, London 1995; P. Levi, *If This Is a Man*, tr. S. Woolf, Paris – London 2014.

[17] K. Tolstaya, *Raschelovechivanie kak kluch k realnomu ponimaniyu obraza Bozhyego (Dehumanization as a Clue to the Realist Understanding of Imago Dei*), "Vestnik Svyato-Filaretovskogo instituta (Review of Saint-Filaret Institute)" 12/2 (2019) p. 103 (referring to a draft version shared in private correspondence).

lows from it. Albert Camus and Jean-Paul Sartre reflected on human life as a constant decision in the world that is stripped of sense and continuity. Emmanuel Levinas believed that the metaphysical concept of God is a threat to human freedom and authenticity, expressing the totalitarian strive to unification and monism. To his opinion, God is absent from this world, for man to become his prophet through kenotic relationship to the Other[18]. John Panteleimon Manoussakis, following Jean-Luc Marion's concept of saturated phenomenon, presents a methodology of "theology after metaphysics"[19]. This fundamental shift, however, reveals the polarity of being and becoming that can be found at the very origins of philosophical thought, for example, in the opposition between the Eleatic school and Heraclitus. Parmenides regarded Being as absolute, infinite, perfect and immutable; Heraclitus viewed mobility and becoming as primary to being. He claimed that being exists in perpetual flux and always moves between polarities. The latter are in constant opposition: they can achieve harmony by proper mutual balance, but they cannot be compromised. Platonism, which is usually thought of as mainstream Greek philosophy, followed the line of Parmenides, continuing his efforts to reconcile the absolute monism of Being and the multiplicity of beings. In its inculturation process, early Christianity and later Byzantine theology chose Platonism as its interlocutor, and therefore adopted its vocabulary. Sometimes, early Christianity is blamed for being influenced by the Platonic metaphysical discourse. Indeed, strong interactions with Middle Platonic and Neoplatonic philosophies resulted in major theological controversies, such as Arianism, Monophysitism, Origenism etc., but the attempts to reduce the immense variety of encounters between early Christianity and the culture(s) and belief(s) in late Roman Empire to the "corruption theory" is an oversimplification. Modern scholarship has long abandoned Adolph von Harnack's view that Christianity in its authentic form was the result of the "Hellenization"

[18] E. Levinas, *Totalité et infini*, Nijhoff 1961, p. 37.
[19] Manoussakis, *God after Metaphysics*, p. 19-28.

of Jewish thought, and regard early Christianity as a phenomenon of its own[20]. Although Medieval Christian thought is often accused for essentialism, the idea of *creatio ex nihilo* in fact marked the shift from Greek essentialism to a fundamentally new concept of relations between God and man. Christian trinitarian theology also introduced the concept of person into anthropology[21]. This new type of relations between God and creation could be called personal, or hypostatic, as it is the icon of intra-trinitarian communication and perichoresis.

When the essentialism of Western thought reached its consummation point, existentialist philosophy emerged. It can be thought of as a reaction to overly metaphysical and mechanistic thinking. Existentialist philosophers were convinced that the Rationalist tradition neglects the tragic situation of a real, living man in his everyday moral dilemmas. Therefore, Sartre's thought made a shift to radical becoming which, in its turn, led to moral relativism and uncertainty. Heidegger, however, tried to reconcile being and becoming. For him, becoming is being-as-it-seems: it is not actual non-being, because it in fact exists, but it still has not reached its final state, its perfection[22]. Being, becoming and thought at once exist and define the ontological state of an essence, although Heidegger differentiates Being *per se* and beings which possess it[23].

The tension between being and becoming is not only an epistemological or dialectical problem but has palpable consequences in anthropology and ethics. Ontological monism, as Eric Perl has noted[24], is self-contradictory, as it immediately leads to dualism. Trying to find the universal principle of

---

[20] P.L. Gavrilyuk, *Harnack's hellenized Christianity or Florovsky's Sacred Hellenism: Questioning two metanarratives of early Christian engagement with late Antique culture,* "St Vladimir's Theological Quarterly" 54/3-4 (2010) p. 323-344.

[21] Zizioulas, *Communion and Otherness*, p. 113-177.

[22] Cf. M. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, tr. R. Manheim, New York 1961, p. 97.

[23] Cf. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, p. 170.

[24] E.D. Perl, *Methexis: Creation, incarnation, deification in Saint Maximus Confessor*, Ph.D. dissertation, Yale University 1991, p. 16.

being, it dismisses the multiplicity and diversity of beings which is irreconcilable with absolute simplicity. Monist anthropology leads to the dismissal of the concrete human being in his or her uniqueness and autonomy and provides an excuse for violations of the otherness for the sake of an "ideal society". This approach to anthropology led to the big social engineering projects that were followed by the catastrophes of Shoah, Holodomor, and other. The catastrophes that followed those projects led to the rejection of metanarratives and of ontology in general in fear of new totalitarian and monistic worldviews that neglect the concrete human being. Philosophy became much humbler about the abilities of human mind to achieve the absolute certainty and turned to apophaticism as an existential attitude, which can be regarded as a medicine against various kinds of exclusivism and objectification of truth and the world around us. However, postmodern worldview still needs an ontology, or otherwise it can fall into a trap it was so desperate to avoid. Without ontology, our search for truth is doomed to uncertainty and vagueness and vulnerable to arbitrary interpretations of morals. Paraphrasing Dostoyevsky, if there is no ontology, everything is permitted.

2. Defining the *imago Dei*

We shall start from definitions. How does Maximus the Confessor understand the concept of *imago Dei*? Is it identical to human nature, or does it lie in our personhood? Is it possible to lose or reclaim the image of God? Katya Tolstaya offered a classification of the various ways modern academic theology defines the image of God in relation to human being:

1. *functional*, which is based on Gen 1:26-27 and connects *imago Dei* with the role of man as a representative of God in creation and a steward of creation;
2. *relational*, which depends on the ability of man to relate to God and is external to his essence;

3. *dynamic*, which is more properly called the likeness to God and requires moral endeavor and virtuous life and has eschatological connotations;
4. *ontological*, which regards the image of God as intrinsic to man[25].

To her opinion, the experience of complete dehumanization presents such a scandal to conventional anthropology that no kind of ethical, hermeneutical or empirical understanding of *imago Dei* can grasp it or do the justice to the sufferings that led human beings to this state[26]. Although in modern Western academic theology the image of God is not regarded as an ontological quality of human nature, she insists that the ontological understanding of *imago Dei* is essential for proper understanding of the three other models, which otherwise would not make any sense.

To Tolstaya's opinion, the phenomenon of dehumanization should not be understood in ethical terms, because people who find themselves in such condition, are no longer able to take responsibility for their actions. Instead, we should treat this case in terms of ontology. This means that the image of God can potentially be lost "in essence"[27]. We would like to contest this opinion due to some problems that it creates in our understanding of human dignity. The vulnerability of human will indeed presents a challenge to anthropology, especially when we consider the atrocities that people committed against their fellows throughout history and continue to commit today or the way the miserable state of concentration camp prisoners induces them to lose their moral tonus completely. While we totally agree that *imago Dei* must be understood ontologically, we would rather restrain from saying that it can ontologically disappear completely. Indeed, phenomenologically and experientially, analyzing the extant testimonies, we might say that "the spark of God faded in them"[28]. But to assume that it disappears ontologically at a certain moment would be risky, since there are no criteria

[25] Tolstaya, *Raschelovecheniye*, p. 126-128.
[26] Tolstaya, *Raschelovecheniye*, p. 110-124.
[27] Tolstaya, *Raschelovecheniye*, p. 129.
[28] Levi, *If This Is a Man*, 114-115 (here and further referring to Ukrainian translation: Primo Levi, *Chy tse lyudyna*, tr. M. Prokopovych, Lviv 2017).

to prove or refute this claim. This can lead to arbitrary assumptions and further dehumanization of a victim. This, in its turn, can be used to justify violations. Although this condition of despair and loss of personality is ontological, to our opinion, it lies in the realm of ἕξις, or fixed condition, and not in the realm of essence. Ἕξις is a state that is really present to human being and is not just a subjective experience, so we can safely mark it as an ontological state. Still, while ἕξις can change, the core of human being, his or her identity as human person does not change. This is supported by Maximus' claim in *Disputatio cum Pyrrho* that virtue is inherent in human nature, and *askesis* is not meant to bring the virtue from outside, but to retrieve the virtue that has been obscured by the actions contrary to nature[29]. We might take this into an opposite direction: the extreme suffering and humiliation can obscure virtue and push it into the "underground" of human consciousness. When the suffering becomes less intense, there is again the possibility to recover natural human way of existence, which is testified by Primo Levi[30].

In the following paragraphs we shall try to distinguish between the basic ontological concepts in Maximus' anthropology: logos, tropos, essence/substance/nature, hypostasis/person, energeia. We shall try to find out where exactly the image of God lies: in the nature or in the hypostasis. We shall also explore the concept of fixed-state (ἕξις).

Becoming is characterized in St. Maximus' theology by a scheme of two interconnected concepts: that of *logos* and *tropos*. *Logos* defines a creature's substance, its irreplaceable core and identity. *Tropos*, or mode of existence, is responsible for its existential state which it gains as a result of its becoming. *Logos* is an ontological principle which reflects the presence of creation in God's contemplation of Himself and the divine will to create beings[31]. It is also the fundamental basis for creaturely participation in God

[29] Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, Pospelov 2004, p. 178.

[30] Levi, *If This Is a Man*, p. 222.

[31] Maximus Confessor, *Ambigua* 7, tr. Nicholas Constas, Maximos the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua,* Dumbarton Oaks 2014, v. 1, p. 109.

which brings about beings' existence and perfection as this participation deepens. While God is Being in itself, creation does not exist as a source of itself, but by participation. Therefore, it is being only in a relative sense, to the extent of its participation in God's absolute being. As non-perfected and lacking, created entities strive to be realized in God and to more fully participate in Him and communicate with Him. Movement is a necessary feature of created being[32], its internal faculty of self-determination[33] and it is directed towards an end[34]. Maximus marks the connection between the *logos* of being and the image of God, because the presence of the image of God in a being reflects its likeness to Him as its Prototype[35]. The *logos* also reflects the eschatological state of human nature, towards which a man must direct his desire. The "eternal well-being", a state when a person is fully conformed to his/her *logos*, will be finally achieved through the divine grace. While the "well-being" as a moral state is achieved by human endeavor, the "eternal being" is a free gift of God. The image of God in man is present in his ontological core, the *logos*, according to which "every man is a particle of God, but not under any condition: he was created as a particle of God and remains as such as long as he moves according to his *logos*, otherwise he collapses and may return again to non-being"[36]. Therefore, the realization of the image of God in man is his existential and ethical duty, which also engages his free will, but does not depend solely on his endeavors and is not established and defined by man himself[37]. The man, his being and his destiny are *given* to him to realize them in time and space. Self-realization as autonomy and solipsism is rendered by the Confessor as an ill will which leads to non-being[38]. On the contrary, real

---

[32] Maximus Confessor, *Ambigua* 7, tr. Constas, p. 81.

[33] Cf. D. Bathrellos, *Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, New York 2004, p. 134.

[34] Maximus Confessor, *Ambigua* 7, tr. Constas, p. 83.

[35] Maximus Confessor, *Ambigua* 7, tr. Constas, p. 91.

[36] Maximus Confessor, *Ambigua* 7, tr. Constas, p. 101.

[37] Maximus Confessor, *Ambigua* 65, tr. Constas, p. 279.

[38] Maximus Confessor, *Ambigua* 65, tr. Constas, p. 281.

freedom and real life are realized in communion with God and in a creative response to His plan of man's deification and salvation of creation. Τρόπος ὑπάρξεως, or mode of existence, reflects the way how a concrete person has consummated the divine plan manifested in the *logos* of his nature. The *tropos* is not identified completely with the concept of person[39], although some theologians do identify hypostasis with *tropos*[40]. Instead, it is a unique and individual way to fulfil one's own *logos* of nature, which is done by a particular hypostasis. Kapriev believes that *logoi* represent the ontological dimension of essence and hypostasis, while *tropos* reflects the existential realm.

Let us now briefly explore the concept of hypostasis as it is understood by Maximus, and the way hypostasis interacts with the world. First of all, we should distinguish between the basic ontological categories: substance, hypostasis and person (*prosopon*). The First and Second Ecumenical Councils established the terms οὐσία and ὑπόστασις in terms of triadology, which later influenced anthropology. In this framework, hypostasis designated individual beings, much like Aristotelian primary substance, and substance referred to more general categories, like genus and species, or Aristotelian secondary substance. Nature (φύσις) was equivalent to substance, and person (πρόσωπον) corresponds to hypostasis. Essence designates what something is and what is the reason of its existence. Hypostasis, though, is a concrete individual representation of essence, a special way of existence[41]. In contrast to Western patristic model, which treats essence prior to person, for Maximus, hypostasis is what is directly given and is endowed with the highest degree of reality. Maximus insists that there is no nature which is not actualized in con-

---

[39] A. Louth, *St. Maximos' Distinction between λόγος and τρόπος and the Ontology of the Person*, in: *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, ed. S. Mitralexis *et al*., Eugene 2017, p. 161.

[40] See, for instance, Zizioulas, *Communion and Otherness*, p. 165; Mitralexis, *Ever-Moving Repose*, p. 30.

[41] See Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica* 14, PG 91, 152A.

crete hypostases (οὐσία ἀνυπόστατος)[42]. Although every created being is a hypostasis of some kind, only human is endowed with an ability to be a person (πρόσωπον) and to exist-in-relation. Personhood is both an integral characteristic of human being and a material to work with. A man can become more prosopic and communicate with others without division and confusion. To be a person is to conform to the trinitarian model of communion in all our relations and to participate in the *tropos* of existence of Christ the Logos[43].

Georgi Kapriev criticizes some of the modern interpreters of Maximus who put essence and hypostasis into an opposition to each other. To his opinion, the existentialist reading of Maximus distorts his anthropology. Although Maximus, as a Christian thinker, indeed opposed Greek essentialism, he never dismissed essence as an ontological basis for human person. The priority of the person, which is so much upheld by John Zizioulas, does not mean that it can exist against or in spite of its essence. In the *Opusculum* 14, Maximus insists that every hypostasis is rooted in its essence (ἐνούσιον) as much as essence is hypostasized (ἐνυπόστατον). The nature is actually present (πραγματικῶς) in the hypostasis and it is not just a set of features that it shares with other hypostases[44]. Also, it is not a logical abstraction, as the representatives of the nominalistic approach would claim. Therefore, the primacy of hypostasis must be understood soteriologically rather that ontologically[45].

Cappadocian Fathers defined hypostasis as the presence of the common in the individual who has also his own unique characteristics[46]. Leontius of Byzantium developed this concept and defined it as "being-on-its-own" (τὸ καθ᾽ἑαυτὸ εἶναι) or "existence-on-its-own" (καθ᾽

[42] See Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica* 14, PG 91, 149B.

[43] Loudovikos, *A Eucharistic Ontology*, p. 152.

[44] See Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica* 14, PG 91, 153A.

[45] G. Kapriev, *The Conceptual Apparatus of Maximus the Confessor and Contemporary Anthropology*, in: *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, ed. S. Mitralexis *et al*., Eugene 2017, p. 169.

[46] Cf. Basilius Magnus, *Epistula* 38, 2-3, PG 32, 325B–328C.

ἑαυτὸ ὑπάρχειν)[47]. He also made a clear distinction between essence and hypostasis and he coined the term ἐνυπόστατον to show how these realities are interrelated. Maximus claims that hypostasis is separated from its substance matter (i.e. nature) and differs from it[48]. The hypostasis differs among other hypostases not only by number, but also by its unique characteristics and the way it reflects its substance[49]. Although different, nature and hypostases are mutually immanent, which leads to the existential realization of nature (i.e. theosis) and the ability of the hypostasis to actualize the natural energy[50]. To Kapriev's opinion, human relationality, his or her ability to represent himself and consciously use his natural faculties (ἐνεργείαι), lies in the realm of prosopon (person). At the same time, it cannot be reduced to bare relation (σχέσις) because to transcend himself, the subject must exist in the first place. Relationality is an essential characteristic of personhood, but not its ontological basis[51].

Maximus the Confessor, through his understanding of the onticity of human person, presents a balanced position between ontology, relationality, and dynamism of human nature. According to St. Maximus the Confessor, the image of God is the reality that both belongs to the core of human nature and constitutes a dynamic dimension that reflects human likeness to God. The image of God is both something that belongs to us and a goal towards which human beings strive. To exist, every being must be at the same time identical to God (because only God, strictly speaking, is), and radically other (because there would be no creation without otherness)[52]. The nature, which is defined by

---

[47] Leontius Byzantinus, *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1, PG 86a, 1280A.

[48] See Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica* 14, PG 91, 152A.

[49] See Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica* 26, PG 91, 276AB.

[50] Kapriev, *The Conceptual Apparatus*, p. 175.

[51] Kapriev, *The Conceptual Apparatus*, p. 178-179.

[52] Perl has noted how difficult it was for Neoplatonic thought and its antecedents to accept this antinomy. The concept of participation was coined by Plato and developed by Middle- and Neoplatonists to bridge the gap between Being and multiplicity. In most

the logos, is the place of indwelling of the image of God. As well as the image of God, human nature is dynamic: change that a person goes through is not only a change of some attributes or a purely subjective experience but permeates the whole of man[53]. As P. Chrestou notes, while the image of God lies in man's being and eternal being, that is, his essence and deified state, likeness to God bears distinctive marks of a person that conforms to the image[54]. Being and eternal being belongs to the essence, but well-being, or moral life, reflected in goodness and wisdom, are offered to the gnomic capacity.

Created nature is not a goal in itself, its end lies outside of it, and the nature has to transcend itself to achieve its most true mode of existence. The existence "above nature" is overcoming a creaturely way of existence which is susceptible to corruption and disorder, although in overcoming this vulnerability the creation nevertheless does not become literally God or dissolve in the uncreated. Therefore, the image and likeness of God are not built over some "pure nature", as a "pure nature" without God doesn't exist. It is inherent in nature, endowing it with a desire (ὄρεξις, ἔρως) of communion with the uncreated. Since the nature itself is understood by Maximus as relational, contrary to John Zizioulas' assumptions, it does not need to be overcome. Also, it cannot be equated to Levinas' concept of totality.

---

cases, however, these endeavors ended up with either denial of otherness or production of series of intermediary entities. Pseudo-Dionysius was a first Christian Neoplatonist to fully embrace simultaneous immanence and transcendence of God to the world and incorporate it into his worldview. Cf. Perl, *Methexis*, p. 73.

[53] See Maximus Confessor, *Ambigua* 10.

[54] Chrestou, *Maximus the Confessor on the Infinity of Man*, in: *Maximus Confessor: Actes du Sumposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre, 1980*, ed. F. Heinzer – C. von Schoenborn, Fribourg 1982, p. 263.

5. Movement as will and desire

The concept of desire is indispensable from Maximus' understanding of natural movement. The idea that creatures participate in God as the Good and the Beautiful and strive to fuller and fuller communion with Him can be traced to as far as Plato[55]. Plotinus developed the picture of relation between the One and the world: the world originates from the outflowing (προόδος) of divine creative power. The further it flows, the more diverse it is and the less it resembles the One, so it naturally longs to return to the original completeness. The process of reversion (ἐπιστροφή) is fueled by this desire (ἔρως). The One, on its part, does not need anything as it is perfect and self-sufficient. In its very essence, the One is absolutely transcendent, closed, simple and opaque. It simply is, and an assumption that it could ever desire something other than itself would be a claim for its deficiency. Therefore, eros is one-sided, asymmetrical. The energy that emanates from the One is a necessary process due to its superabundant life, rather than a gift or an act of love towards beings. On the other hand, the platonic understanding of eros as a strive to fill the void or compensate the lack should not be properly called love. The love as it is described in Plato's *Symposium* is a pursuit of individual needs and desires rather than self-overcoming[56]. Plotinus' concept of eros is ecstatic, and at a first glance it might resemble Christian mystical experience, but in fact, it is an introspective and intellectualist spirituality that does not recognize any Otherness. The goal of Plotinian ecstasis is to realize that I am the One[57]. This approach is quite different from the kenotic idea of love in Christianity and spe-

[55] See, for instance, Plato, *Symposium* 211b7–d1.

[56] See Plato, *Symposium* 201b.

[57] Of course, this presentation of Platonic and Plotinian *eros* is very simplified, since the scope of this article does not allow for a comprehensive presentation of this topic. For in-depth discussion on love in Plato and Plotinus, see A. Bertozzi, *On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (with a Preliminary Chapter on Plato)*, PhD dissertation, Loyola University 2012.

cifically Maximus[58]. Although Maximus appropriates the Neoplatonic language of procession and return, his understanding of desire and love is strongly personalistic[59].

Pseudo-Dionysius the Areopagite made a major shift in the philosophical definition of eros, which affected St. Maximus powerfully. This author is regarded by many[60] as one of the most neoplatonizing Church Fathers. Nevertheless, in contrast to Neoplatonic philosophy, Dionysius understands God-world and God-man relations as a dialogue and exchange of gifts. He indeed expresses himself in strictly philosophical language, but the difference in approach is immense. What was seen in Neoplatonism as a natural process inside of deity, Dionysius presents as a conscious act of God[61], and thus constitutes an important transition point to Maximus. According to Dionysius, God is immovable by nature, but moves through producing gravity of creatures toward Himself and towards other creatures, thereby creating reciprocity between them[62]. This gravity is possible because of the presence of divine *logoi* in creation. Unchangeability and self-sufficiency of God does not hinder Him from free loving conversation with his creation. Unlike in Neoplatonism, God is ek-statical, He is not only an ultimate object of love, but also Himself is infinite love and desire[63]. He estab-

---

[58] See Maximus Confessor, *De caritate* 1, 1; 1, 12-13; 1, 15-19; 1, 23-28.

[59] By personalism, we mean here not the particular philosophical school, but, more broadly, a discourse which puts person in its center.

[60] Among the most prominent critics of Dionysius' "Neoplatonism" was John Meyendorff (*Christ in eastern Christian thought*, South Canan 1975, p. 101-123). This view was challenged by in A. Louth, *The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas*, "Modern Theology" 24/4 (2008) p. 585-599. Loudovikos (*A Eucharistic Ontology*, p. 188) also disagrees with the idea that Dionysian supposed Neoplatonism was corrected by Maximus. To his opinion, on contrary, Maximus embraces Dionysian concept of self-transcending God and transfers it to his own anthropology. However, many of the modern Dionysian scholars still attribute a Neoplatonic worldview to him, Eric Perl among them, see E.D. Perl, *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, New York 2007.

[61] See Dionysius Areopagita, *De Divinis Nominibus* 4, 10.

[62] See Dionysius Areopagita, *De Divinis Nominibus* 4, 14.

[63] See Dionysius Areopagita, *De Divinis Nominibus* 4, 14.

lishes the communion with the world not by means of essence, but that of His merciful outflowings (προόδοι) that can be understood as equivalents to uncreated energies.

The consummation of Maximus' concept of movement is his theology of love. Maximus inherits and develops Dionysian idea of eros as ek--stasis and self-transcendence towards the Other (as we would say now). He expresses himself in an incredibly poetic and inspiring manner:

> As intense longing (*eros*) and love (*agape*), the Divine is in motion, while as the longed for and beloved He moves toward Himself everything that is receptive of intense longing and love. […] He moves others and is in motion in that He thirsts to be thirsted for, and longs intensely to be longed for, and loves to be loved[64].

Maximus develops the Dionysian idea of God moving thanks to rational beings and their ability to relate. God exhorts the conscious created otherness to freely respond to His invitation to communion. The response makes us ek-static in the same manner as God is. It also transforms our natural faculty of desire and endows us with "spiritual ardor and fervent perpetual motion and sober madness"[65] that reflect the existential experience of a true dialogue with God. This ek-stasis and self-overcoming is the essence of love, which is reflected in the invocation to love everyone equally deeply and dispassionately (in a non--objectifying, non-earthly manner)[66]. On the opposite, self-love as solipsism and self-centeredness is a defective existence which does not only destroy unity with others, but also brings disorder into the natural

---

[64] Maximus Confessor, *Ambigua* 10, PG 91, 1206C, tr. E. Theokritoff, N. Loudovikos, *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, tr. E. Theokritoff, Brookline 2010, p. 173.

[65] Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 548CD, tr. E. Theokritoff, p. 173.

[66] See Maximus Confessor, *De caritate* 1, 10-15.

faculties of human soul[67]. Only through love a human truly reflects the image of God and realizes his freedom.

Motion is directly tied to the faculty of will and free choice. Maximus associates natural ability of creation to move with the faculty of natural will[68], and individual mobility with gnomic will. The latter is an individual way of self-determination that makes use of natural will[69]. In the works that preceded the Monothelete controversy, Maximus treated the concept of gnomic will positively, but while disputing with the Monotheletes on the nature of Christ's will, he gave the concept of gnomic will a negative (sin-related) connotation. This primarily happened because his opponents presented gnome as the only faculty of will that Christ possessed. According to the Monothelete interpretation, gnome was a function of intellect rather than a separate faculty[70]. This idea reinforced their claim that will belongs to hypostasis and not to nature. Maximus' negative in-

---

[67] See Maximus Confessor, *Ambigua* 41. Cf. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago 1995, p. 161; I. Hausherr, *Philautie, de la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, Roma 1952, p. 57-63.

[68] Cf. Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica* 16, PG 91, 192B: „Natural will […] is a faculty that strives to what is according to its nature. Every being, especially rational, strives according to nature what conforms to its nature, since it was by essence endowed by God with a capacity for this for its own development".

[69] See Bathrellos, *Person, Nature, and Will*, p. 159.

[70] Bathrellos notes that "the mainstream of Greek philosophy did not normally make use of the term «will» […] θέλησις never enjoyed terminological status in Hellenistic philosophy. […] In classical antiquity volition was usually very closely related to mind, and there was hardly any room for a distinct volitional faculty" (*Byzantine Christ*, p. 121). Referring to Albrecht Dihle, he says that "the verb βούλομαι, which was normally used instead of the verb θέλω, always has—at least in classical and classicistic Greek—the connotation of planning which precedes the decision to act, and denotes, in its traditional use, deliberation plus decision rather than volition". Cf. A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley 1982. The concept of προαίρεσις, sometimes used synonymously to γνώμη, was understood as a combination of desire (ὄρεξις), deliberation and judgement. The term ὄρεξις had a connotation of irrational impulse and passion, and since the will was absent, human decision-making was understood as a conflict between *ratio* and *passio*. Maximus introduces the proper understanding of will as a separate faculty, since he was not content with the purely intellectualistic definition of will.

terpretation of gnome has a polemical function but is not totally inconsistent with his understanding of the individual will. Sometimes gnomic will can be legitimately called sinful, if the individual process of deliberation and willing opposes the nature's proper movement, which is movement towards the good[71]. The concept of gnomic will shows that there is no individual end which could endure outside the communion with God. Each attempt in creating such is self-destroying.

An individual will is a faculty of decision-making and self-determination, which mark a human being as an individual hypostasis. Individuality and otherness is not a sign of sinful existence. The individual will, or particular will (ποιὰ θέλησις), is tightly connected with the personal mode of acting (τὸν τῆς ἐνεργείας τρόπος), or the mode of hypostasis (τρόπος τῆς ὑποστάσεως)[72]. Προαίρεσις, natural will, becomes γνώμη, personal will, and is actualized through fixed state (ἕξις)[73]. While gnomic will is a "mode of living", defining the general style of self-representation, fixed state is a "mode of functioning" that reflects the internal state influenced by the person's decisions. Gnomic will is directly responsible for decisions and the individual state that they cause[74].

The term ἕξις designates the individual activity, disposition and internal state of the hypostasis. This fixed state should be distinguished from the general position of nature (θέσις) and relation (σχέσις) which is not necessarily stable[75]. The activity of the person (ἐνέργεια) belongs to the existential realm of human being. Although energeia as a faculty belongs to nature, it is always represented in the individual activity and self-representation of the subject. The tropos of hypostasis is a unique way in which he or she uses his or her natural faculties. This distinctiveness marks his mode of acting (τὸν τῆς ἐνεργείας τρόπον) and his activity ac-

---

71 See Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica* 16, PG 91, 193A.
72 See Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica* 1, PG 91, 13B.
73 See Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica* 1, PG 91, 17C.
74 See Maximus Confessor, *Opuscula Theologica et Polemica* 1, PG 91, 25A.
75 See Maximus Confessor, *Ambigua* 10.

cording to the disposition of his free will (κατὰ γνώμην πρᾶξις). Through natural energies, a person is given to others and appears before them. According to the Cappadocians, it is through energeia that any being can be grasped, since the essence of beings is hidden from us[76]. The triads "being, well-being, eternal being" and "being, ill-being, eternal ill-being" reflect different ἕξεις on man's way towards theosis or non-being. Non-being is an ontological state of total alienation from God as a source of goodness and life. Evil is, strictly speaking, the lack of the good, since it was not intended by God. Separating ourselves from God, we gradually lose participation in life, and our existence is only a weak resemblance of true life. In Maximus, to fall into this state is possible through sinful existence and deliberate rejection of God's love. If this state can lead to the complete loss of divine image, should be explored. Also, it must be figured out whether ἕξις can be externally induced, since the psychological and spiritual state of Muselmänner or Dokhodyagi is a reaction to an inhumane environment. Still, to our opinion, one should not totally reject the ethical approach to understanding this state. Numerous testimonies show that despite the atrocities of the camp life, some people managed to survive and retain their moral qualities. Victor Frankl passionately defends the ability of human free will to define one's existential state[77]. Although the cases are rare as compared to masses of people who lost hope, they quite convincingly demonstrate that human will can resist dehumanization. This does not mean that we should underestimate the horrors that led the prisoners to depersonalization and bitterness, but if human ability to take responsibility for their lives is undermined, there is a risk that a man becomes an object of external manipulations or natural determinations and not a subject.

---

[76] See Gregorius Nazianzenus, *Oratio Theologica* 2, 5.

[77] See V.E. Frankl, *Man's Search for Meaning: The Classic Tribute to Hope from the Holocaust*, Boston 1992, p. 74-75.

6. Virtue ethics and eschatology

St. Maximus' anthropology is thoroughly eschatological. The image of God is not only the ontological ground of human person, but also the goal to which man should conform his existence. The image of God is present in the whole human being, not just the intellect (νοῦς) or reason (λόγος). Theosis is the ultimate fulfilment of imago Dei, the moment when the distance (διάστημα) between God and man disappears, and God comes to be "wholly present in the whole human being"[78]. The mutability and development of creation is natural to beings and indispensable from their ontological status[79]. Movement of beings leads to their constantly deepening relation with God and the overcoming of a creaturely state of being. Maximus envisions salvation and deification of creation as a continuous sacramental embodiment of Christ[80]. Deification is a possibility that is realized by individual beings in their striving towards communion with all creation and constantly strengthening connection with their logos.

Theosis *per se* is designated for beings endowed with hypostatic existence and free will. Movement, in St. Maximus' thought, is directly tied to man's existential choice regarding his relation to the uncreated, although non-personal beings also in a way participate in the divine life (otherwise they would not exist at all)[81]. Creation's participation in God is realized through man's fivefold mediation between the polarities of created order and between created and uncreated.

Theosis is an ontological state. As we have already mentioned, it is the state of nature itself and not something external that overcomes nature, as in case of St. Augustine's concept of grace. Rather, it is an appropriation by creature of ontological qualities of the uncreated. These

[78] Maximus Confessor, *Ambigua* 7, tr. Constas, p. 87.
[79] See Maximus Confessor, *Ambigua* 7, tr. Constas, p. 87.
[80] See Maximus Confessor, *Ambigua* 7, tr. Constas, p. 87.
[81] See Maximus Confessor, *Ambigua* 7, tr. Constas, p. 87.

qualities, or God's attributes, become integral and irremovable qualities of human nature. Virtues are divine characteristics that penetrate and transform the whole human hypostasis. They are a type of ἕξις, not just an ethical attitude, although they result from prior free decision to eradicate sin from one's existence. Maximus understands the actualized virtue as a sign of one's deified state and not as a preliminary stage to contemplation, as would a straightforward interpretation of the threefold spiritual scheme suggest[82]. For him, ethics has direct consequences on ontology. As well as in case of theosis, man bears full responsibility for the movement towards "non-being", or evil-being. Man's existential decisions are a response to God's creative call to live. Human existence is a constant dialogue with the Creator: a man constitutes himself according to or in contrast to the mission that God has appointed to him. By our existential stance, we can either accept the gift of life-above-nature or reject the gift of life altogether. Mitralexis notes that for Maximus, hell is not a place of torture, but the state that follows from a person's inability to accept God's love[83]. Such person does not cease to exist literally, but his way of existence cannot be properly called life either. Therefore, theosis is the ultimate relationality and non-being is complete objectification. Both are not abstract definitions, but real ontological states that are reflected in person's individual qualities and activity.

7. Conclusion

In this article, we explored the concept of imago Dei in St. Maximus the Confessor's theology and its potential to answer burning anthropological questions that phenomena of Shoah and Gulag have generated,

[82] See Maximus Confessor, *Capita theologica et oeconomica* 1, 20. Cf. F.D. Aquino, *The Synthetic Unity of Virtue and Epistemic Goods in Maximus the Confessor*, "Studies in Christian Ethics" 26/3 (2013) p. 383.

[83] See Mitralexis, *Ever-Moving Repose*, p. 63.

as well as the questions that humanity will be challenged with in the era of technology, or the "post-human" era. We have found that imago Dei is an irreducible and undestroyable aspect of human being and shaping his existence and defines his goal. According to Maximus, this goal is, ultimately, unity among the creatures, their communion around Christ the Logos, and communion of the whole creation with God. The presence of imago Dei in man is real: it is not simply a type of relations that shapes human life or an existential experience, or an ethical characteristic. All of the abovementioned follows from the fact that the image of God defines human beings as human and cannot be eradicated even in the situation of extreme dehumanization.

St. Maximus presents a balanced picture of created nature. Its mobility is a necessary mark of its ontological condition. At the same time, the motion of creation is not chaotic but arrives at communion with God. Creation therefore completes its self-determination and perfection in God. However, motion can become destructive for creation and cause mortality and decay, as in case of sin, which is a wrong movement towards non-being.

Maximus the Confessor's anthropology is a valuable source for modern reflection on human dignity. His concepts of virtue, stable state, the triads of "being, well-being, eternal being" and "being, evil-being, eternal evil-being" can serve as methodological instruments for postmodern and post-traumatic anthropology. To our opinion, the most important feature of Maximus' anthropology is the way in which relationality and freedom of human person is tightly connected with its ontological consequences. Therefore, the gap between ontology and ethics can be bridged. Still, to our opinion, there is an aspect of Maximus' theology that needs deeper study: his understanding of evil and radical evil and how the existence of evil can be reconciled with his hope for universal salvation of creation through man's mediation. The scope of this study did not allow us to fulfill this task, but proper acknowledgement of the problem of radical evil

is necessary to make justice to all its victims. Of course, to adequately approach the problem of dehumanization, the study of St. Maximus is not enough. We should creatively interpret his teaching in light of the experience of Auschwitz and Gulag and take his holistic approach to anthropology as an inspiration for further reflection.

Motion of Human Nature towards *Imago Dei* in the Thought of St. Maximus the Confessor

(summary)

The traumatic experience of the 20th century challenged humanity with the need for a radically new anthropology, free from objectification and exclusivism of various kinds. The phenomenon of dehumanization has become not only an ethical, but an ontological problem: is there any 'core' in man that remains unchanged despite all the sufferings that a man can experience. Modern systematic theology has not arrived to the solution of this problem, but St. Maximus the Confessor's profound understanding of the image of God in man as both ontological, dynamic, and eschatological, can help us build an anthropology that would have a firm ontological basis and would be deeply relational and therefore relevant for the postmodern context.

Keywords: motion; anthropology; dehumanization; imago Dei; Maximus the Confessor; deification; will

Dążenie natury ludzkiej ku *imago Dei* w teologii św. Maksyma Wyznawcy

(streszczenie)

Traumatyczne doświadczenia dwudziestego wieku ujawniły potrzebę nowej antropologii, uwolnionej od obiektywacji i ekskluzywizmu, które zdewaluowały wartość ludzkiego życia. Zjawisko dehumanizacji, ujawnione w obozach koncentracyjnych, stało się nie tylko problemem etycznym, lecz także ontologicznym, gdyż stawia pytanie o istnienie istoty człowieczeństwa w człowieku, której nie da się zniszczyć, bez względu na cierpienia, jakich doświadcza człowiek. Współczesna teologia systematyczna nie dotarła jeszcze do rozwiązania tego problemu. Święty Maksym Wyznawca proponuje jednak głębokie rozumienie obrazu Bożego w człowieku jako realności ontologicznej, dynamicznej i eschatologicznej.

Słowa kluczowe: ruch; antropologia; dehumanizacja; imago Dei; Maksym Wyznawca; przebóstwienie; wola

Bibliography

Sources

Basilius Magnus, *Epistula*, PG 32, 325-340.

Dionysius Areopagita, *De Divinis Nominibus*, ed. G.M. Prokhorov, Dionisii Areopagit, *Sochineniya*, Maksim Ispovednik, *Tolkovaniya*, Saint-Petersburg 2002, p. 206-565.

Gregorius Nazianzenus, *Orationes Theologicae*, ed. U. Holovatch, Hryhorii Bohoslov, *Pyat' sliv pro bohoslovya*, Lviv 2018.

Leontius Byzantinus, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, PG 86a, 1267-1398.

Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, ed. N. Constas, Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, v. 1-2, Cambridge 2014.

Maximus Confessor, *Capita de caritate*, tr. G.C. Berthold, Maximus the Confessor, *Selected Writings*, New York – Mahwah 1985, p. 33-98.

Maximus Confessor, *Capita theologica et oeconomica*, PG 90, 1084-1176.

Maximus Confessor, *Disputatio cum Pirrho*, PG 91, 287-353.

Maximus Confessor, *Epistolae*, PG 91, 362-649.

Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica*, PG 90, 9-286.

Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, tr. M. Constas, St. Maximos the Confessor, *On Difficulties in Sacred Scripture: The Responses to Thalassios*, Washington 2018.

Plato, *Symposium*, ed. U. Holovatch *et al*., w: Platon, *Benket*, Lviv 2018.

Literature

Aquino F.D., *The Synthetic Unity of Virtue and Epistemic Goods in Maximus the Confessor*, "Studies in Christian Ethics" 26/3 (2013) p. 378-390.

Bathrellos D., *Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, New York 2004.

Chrestou P., *Maximus Confessor on the Infinity of Man*, in: *Maximus Confessor: Actes du Sumposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre, 1980*, ed. F. Heinzer – C. von Schoenborn, Fribourg 1982, p. 261-271.

Dihle A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley 1982.

Frankl V.E., *Man's Search for Meaning: The Classic Tribute to Hope from the Holocaust*, Boston 1992.

Gavrilyuk P.L., *Harnack's hellenized Christianity or Florovsky's Sacred Hellenism: Questioning two metanarratives of early Christian engagement with late Antique culture,* "St Vladimir's Theological Quarterly" 54/3-4 (2010) p. 323-344.

Hausherr I., *Philautie, de la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, Roma 1952.

Heidegger M., *An Introduction to Metaphysics*, tr. R. Manheim, New York 1961.

Kapriev G., *Ipostas' i energii*, in: *Sovremennaya bolgarskaya patrologiya*, Kyiv 2014, p. 113-136.

Kapriev G., *The Conceptual Apparatus of Maximus the Confessor and Contemporary Anthropology*, in: *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, ed. S. Mitralexis *et al*., Eugene 2017, p. 166-192.

Larchet J.-C., *Personne et nature: la Trinité, le Christ, l'homme: contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains*, Paris 2011.

Levi P., *If This Is a Man*, Paris – London 2014.

Levinas E., *Totalité et infini*, Nijhoff 1961.

Loudovikos N., *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, tr. E. Theokritoff, Brookline 2010.

Louth A., *Maximus the Confessor*, London 1996.

Louth A., *St. Maximos' Distinction between λόγος and τρόπος and the Ontology of the Person*, in: *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, ed. S. Mitralexis *et al*., Eugene 2017, p. 157-165.

Louth A., *The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas*, "Modern Theology" 24/4 (2008) p. 585-599.

Manoussakis J.P., *God after Metaphysics: A Theological Aesthetic*, Indiana 2007.

Meyendorff J., *Christ in eastern Christian thought*, South Canan 1975.

Mitralexis S., *Ever-Moving Repose: A Contemporary Reading of Maximus the Confessor's Theory of Time*, Eugene 2017.

Papanikolaou A., *Learning How to Love: Saint Maximus on Virtue*, in: *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection: Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor*, ed. M. Vasilievic, Belgrade 2012, p. 239-250.

Perl E.D., *Methexis: Creation, incarnation, deification in Saint Maximus Confessor*, PhD thesis, Yale University 1991.

Salés S.J., Papanikolaou A., *'A Power that Deifies the Human and Humanizes God': The Psychodynamics of Love and Hypostatic Deification According to Maximos the Confessor*, "International Journal of Philosophy and Theology" 78/1-2 (2017) p. 23-38.

Skliris D., *St. Maximus the Confessor's Dialectic of Logos, Mode and End in a Postmodern Context: Its Importance to a Theological Evaluation of Race and Nationalism,* "The Journal of Eastern Christian Studies" 69/1-4 (2017) p. 249-280.

Thunberg L., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago 1995.

Tolstaya K., *Raschelovechivaniye kak kluch k realnomu ponimaniyu obraza Bozhyego*, "Vestnik Svyato-Filaretovskogo instituta" 12/2 (2019) p. 103-139.

Yannaras C., *Person and Eros*, Brookline 2007.

Zizioulas J.D., *Being as communion: Studies in Personhood and the Church*, South Canan 1985.

Zizioulas J.D., *Communion and Otherness*, London 2009.

Zizioulas J.D., *The Eucharistic Communion and the World*, ed. L.B. Tallon, London 2011.

Zizioulas J.D., *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, ed. G. Edwards, Alhambra 2010.

VOX PATRUM 75 (2020) 229-266
DOI: 10.31743/vp.4654

Łukasz Karczewski[1]

Islam w rozdziale 100/101 *De Haeresibus* Jana z Damaszku. Analiza źródłoznawcza – wybrane zagadnienia

Celem artykułu jest zaprezentowanie jednego z rozdziałów dzieła ostatniego z greckich Ojców Kościoła – św. Jana z Damaszku w kontekście wybranych tekstów polemicznych z epoki. Opis zawarty jest w rozdziale 100/101[2] *De Haeresibus* stanowiącego kompendium wiedzy na temat herezji występujących do czasów Jana z Damaszku. Wiele uwagi poświęcono na badania autentyczności tego tekstu, które ostatecznie wykazały, że język, jakim operuje ten rozdział, jest tożsamy z językiem Damasceńczyka[3]. W niniejszej pracy nie będzie poruszana problematyka autentyczności z uwagi na fakt, iż jest to zagadnienie obszerne i wymagające oddzielnego studium[4]. Tekst artykułu ma na celu

---

[1] Doktorant Instytutu Historii na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW; e-mail: karczewski-lukasz@wp.pl; ORCID: 0000-0001-5654-040X.

[2] Odnośnie do numeracji rozdziału o *Herezji Izmaelitów* jako 100/101 jest ona przyjęta za sugestią D.J. Sahasa, który wykazał w swojej monografii, że w tradycji manuskryptycznej oryginalnie zawartych było 100 herezji. Jako 101 rozdział herezja Izmelitów wystepuje: M. Lequin, *Sancti Patris Nostri Joannis Damasceni Monachi et Presbyteri Hierosolymitani*, t. 1-2, Opera Omniaqueextant, Parisiis 1712; Joannes Damascenus, *De Haeresibus*, PG 94, 677-780. Sahas w konkluzji stwierdza, że rozdział *O Herezji Izmelitów* (islamie) został dodany później. Por. D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam, the „Heresy of the Ishmaelites"*, Leiden 1972, s. 51-58. Mając na uwadze te spostrzeżenia, w tytule i dalej w tekście stosowana jest numeracja podwójna.

[3] Na ten temat patrz: Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 60-66.

[4] Rozważania na ten temat patrz: R.G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (*Studies in Late Antiquity and Early Islam*), Studies to Late Antiquity and Early Islam

zaprezentowanie środowiska (*Sitz im Leben*), w jakim powstał tekst, oraz porównania z podobnymi dziełami polemicznymi. Ze względu na stosunkowo dużą obszerność materiału wątki polemiczne zostaną wyselekcjonowane pod względem problematyki najczęściej pojawiającej się w dysputach polemicznych. Poruszane zagadnienia będą dotyczyć problematyki ujęcia Boga w chrześcijaństwie i islamie oraz postrzegania wczesnego islamu jako herezji. Problematyka rozdziału 100/101 zostanie zestawiona, na ile pozwala na to objętość artykułu, z możliwie najobszerniejszą ilością źródeł poruszających analogiczne lub zbliżone problemowo wątki. Jednakże należy mieć na uwadze, iż niniejsza praca stanowi jedynie zarys problematyki, która pomimo skromnej objętości tekstu rozdziału 100/101 jest bardzo złożona i wielowątkowa.

1. Kontekst pisma

Jan z Damaszku rozpoczyna swój opis omawianej „herezji" od stwierdzenia: „Istnieje również aż do teraz panująca [i] zwodząca ludzi religia Izmaelitów zwiastun Antychrysta"[5]. Analiza tekstu greckiego ukazuje, że czas, jakim operuje Jan, jest dla niego czasem teraźniejszym. Stwierdzenie „Istnieje również aż do teraz" wprowadza odbiorców w rzeczywistość, w której autor żyje, czyli w okres dominacji herezji

13, New Jersey 1997, s. 480-502. Hoyland zwraca uwagę na fakt, że autorstwo rodz. 100/101, przypisywane św. Janowi z Damaszku, stanowi wciąż problem. Jednakże nie ma to wpływu na uznanie tekstu jako przykładu wczesnobiznatyńskiej polemiki z islamem. Por. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, s. 483-484.

[5] *De Haeresibus 100/101*, w: *Jean Damascène*, *Écrits sur L'Islam*, SCh, 383, Paris 1992, s. 210: „Ἔστιν δὲ καὶ ἡ μέχρι τοῦ νῦν κρατοῦσα λαοπλανὴς θρησκεία τῶν Ἰσμαηλ τῶν Ἰσμαηλιτῶν πρόδρομος οὖσα τοῦ ἀντιχρίστου". Istnieje polski przekład *De Haeresibus* w: *Jan Damasceńsk*i, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne, o Herezjach*, tł. i oprac. A. Zhyrkova, Kraków 2011, s. 135-139. W niniejszym artykule, tam gdzie nie jest to zaznaczone, cytaty z języków oryginalnych w przekładzie własnym autora.

Izmalitów, czyli o panującej (κρατοῦσα) religii, używając słów autora tekstu (Jan), jako panujący kult (ἡ θρησκεία) Izmaelitów.

Zanim jednak zaprezentowana zostanie treść rozdziału 100/101, warto po krótce prześledzić zagadnienia związane ze środowiskiem, w którym żył Jan z Damaszku. Należy tutaj zwrócić uwagę na następujące kwestie: (1) środowisko rodzinne; (2) rozwój naukowy Jana oraz kwestie znajomości „teologii" muzułmańskiej w jej odniesieniu do chrześcijaństwa. Z zagadnieniem drugim wiąże się w sposób naturalny zagadnienie językowe. Omawiany tekst znany dzisiaj (i tak też prawdopodobnie pierwotne powstał) w języku greckim operuje na pograniczu dwóch środowisk: arabsko-muzułmańskiego oraz chrześcijańsko-greckiego. Wszystkie te zagadnienia zostaną przedstawione w kontekście historycznym postaci Jana z Damaszku.

Aby przybliżyć kontekst czasowy powstania tekstu, należy sięgnąć do innych źródeł, takich jak kroniki i opisy żywota Jana z Damaszku. Pozwoli to zaprezentować oraz skonfrontować tekst z innymi źródłami, do których należeć będą zarówno teksty chrześcijańskie (greckie i arabskie, sporadycznie syryjskie), jak również te pisane przez oponentów chrześcijaństwa – muzułmańskich uczonych, użyte w tym celu uzyskania pełniejszego spectrum kontekstu, w jakim żył i tworzył autor. Taki zabieg pozwoli zrozumieć zawiłości językowe, miejscami niejasne i trudne do jednoznacznej interpretacji na gruncie języka greckiego bez uwzględnienia kontekstu języka arabskiego, które stosuje Jan. Teksty porównawcze dla tekstów Jana zostaną zawężone chronologicznie do okresu od VII do X wieku[6], to jest okresu rozkwitu polemiki chrześcijaństwa z islamem.

[6] Chronologia według ery chrześcijańskiej.

1.1. Rodzina Jana z Damaszku w strukturach administracyjnych kalifatu

Iyānis ibn Mansūr z przydomkiem al-Dimashqī[7] (ایانس بن منصور الدمشقی)[8] urodził się prawdopodobnie około 650 roku i wzrastał w Damaszku w rodzinie Sargūna ibn Mansūra – dziadka świętego Jana z Damaszku, który był wpływową (**شَرِيف** / *šarīf*) osobą w swojej familii oraz pośród swojego ludu[9]. Historia postaci Jana została opisana w kilku żywotach: jednym arabskim oraz w pięciu greckich[10].

Damaszek, miasto rodzinne Jana, zostało zajęte przez oddziały muzułmańskie pod wodzą Ḫālida ibn al-Walīda w 635 roku. Według *Annales* Aleksandryjskiego (melkickiego) Patriarchy Etychiusza[11] (877-940) czynny udział w jego poddaniu miał mieć dziadek Jana – Mansūr ibn Sargūn[12] określany przez niego jako „gubernator Damaszku (عامل دمشق)[13]", który w czasach administracji bizantyńskiej miał pełnić funkcje γενικὸς λογοθέτης[14].

---

[7] Na temat wariantów zapisu imienia: Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 8.

[8] Pełne arabskie imię rodowe znajduje się jednie u Agapiusza (X wiek): Agapius (Mahbub) de Menbidj, *Kitab Al-'Unvan* (Histoire Univerelle), cz. 3, ed. A. Vasiliev, w: *Patrologia Orientalis*, t. 5, red. B. Graffin – F. Nau, Paris 1909, s. 533.

[9] C. Bacha, *Biographie de Saint Jean Damasè. Texte original arabe*, Harissa 1912, s. 12 [dalej jako *Arabski Żywot*]:
فهذا البار يوحن كان مولده وتربيته فى مدينة دمشق بعينها ابناً لمنصور المعروف بابن سرجون الشريف المحل من اهلها […].

[10] Dokładniejsza analiza *Żywotów* św. Jana z Damaszu oraz kwestii ich autorstwa szerzej w: Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 32-38. Na temat rodziny Jana z Damaszku, patrz również: S.W. Anthony., *Fixing John Damascene's Biography: Historical Notes on His Family Background*, „Journal of Early Christian Studies" 23/4 (2015) s. 607-627; S.H. Griffith, *The Manṣūr Family, St. John of Damascus: Christians and Muslims in Umayyad Times*, w: *Christians and Others in Umayyad Times*, ed. A. Borrut – F.M. Donner, Chicago 2016, s. 29-51; D. Ignace, *Un continuateur arabe de saint Jean Damescène, Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu*, POC 12 (1962) s. 209-223, 319-332; 13 (1963) s. 114-129.

[11] Sa'id ibn Batriq, *Nazm al-Jauhar*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium [CSCHO] 51, Paris 1946.

[12] Szczegółowo patrz: Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 17-31.

[13] CSCHO 51, ks. II, s. 15.

[14] *Theophanis Chronographia* [TCH], t. 1, ed. C. de Boor, Lepzig 1883, s. 365: „[…] Σέργιος τις ἀνὴνρ χριστιανκτώατος, ὁ τοῦ Μανσοὺρ γενικὸς λογοθέτης […]".

Funkcja ta według D.J. Sahasa odpowiadała „poborcy podatków" na rzecz muzułmańskiego władcy[15]. Następnie miał zajmować wysoką pozycje w administracji za panowania kalifa Mu'awii I (661-680)[16], prawdopodobnie oznaczało to pobieranie podatków od gminy chrześcijańskiej. Gmina chrześcijańska była w grupie tzw. *Dhimmī* (lub *ḏimmī* / ذمي), czyli niemuzułmańskich poddanych, którzy nie musieli brać udziału w operacjach wojskowych, jednak musieli uiszczać podatek na ten cel[17]. Następnie stanowisko to przypadło w udziale ojcu Jana – Ibn Mansūr'owi[18]. Z kolei po jego śmierci przejmuje je sam Jan[19], służąc u boku ʿAbd al-Malika, „emira miasta (لامير البلد)[20]", zajmując tym samym wysoką pozycję w administracji, prawdopodobnie również w funkcji poborcy podatków[21].

Jan jednak nie piastuje długo swego stanowiska. Jego odejście z administracji Kalifatu, nie biorąc pod uwagę hagiograficznych ustępów w żywotach, nie jest do końca jasne. Faktem jest, że w czasach, kiedy na ziemiach bizantyjskich wybucha spór ikonoklastyczny, Jan przebywa już w klasztorze św. Saby niedaleko Jerozolimy. Wśród historyków panuje przypuszczenie, że głównym powodem odsunięcia się Jana z życia dworskiego Kalifatu, były naciski władz muzułmańskich mające na celu islamizację struktur administracyjnych, a tym samym wykluczenie z funkcji państwowych niemuzułmanów[22].

---

[15] Szerzej: Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 27, przyp. 4.

[16] Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 26.

[17] SCh, s. 30.

[18] Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 26-27.

[19] Arabski *Żywot* podaje funkcję sekretarza/pisarza (كاتباً). Grecki oddaje to jako πρωτοσύμουλος ('główny doradca'. Por. E.A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, *from B. C. 146 to A. D. 1100*, Nowy York 1900, s. 959 [Sophocles]. Inna wersja: *pierwszego spośród ministrów* – λογάδες. Szerzej: Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 41-45.

[20] Arabski *Żywot*, s. 15: „[…] وبعد ذلك توفى منصور وصار ابنه يوحنا كاتباً لامير البلد". ('Potem zmarł Mansūr i jego syn Jan został pisarzem/sekretarzem emira miasta […]').

[21] Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 42. Meyendorff przypuszcza, na podstawie analizy niektórych tekstów, że Jan żył w „chrześcijańskiej dzielnicy" w której zachowana została pamięć o kulturze i dominacji bizantyńskiej. Por. J. Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, DOP 18 (1964) s. 116-117.

[22] Szersze omówienie tego zagadnienia, patrz: Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, s. 43-45

Po rezygnacji Jan podejmuje życie kontemplacyjne w palestyńskim klasztorze św. Saby, niedaleko Jerozolimy. Sahas, analizując teksty *Żywotów* św. Jana z Damaszku, wskazuje, że wydarzenie to nastąpiło zaraz po wybuchu sporu o obrazy i wydaniu przez cesarza Leona III edyktu (730 rok) o zakazie ich kultu[23]. Jan umiera w podeszłym wieku. Data jego śmierci, tak samo jak narodzin, jest obiektem ciągłych analiz. Powszechnie przyjmuje się 750 rok jako czas jego śmierci[24].

1.2. Jan z Damaszku teolog i znawca islamu

Jan z Damaszku znany jest jako płodny pisarz dzieł teologicznych oraz obrońca ortodoksyjnej wiary chrześcijańskiej. Swą sławę zawdzięcza wielkiemu dziełu, jakim jest *Źródło wiedzy* (Πηγὴ γνώσες) składającemu się z trzech części: (1) *Dialektyka*, (2) *Historia herezji*, (3) *Wykład wiary prawdziwej*[25].To monumentalne dzieło stanowi całość i jest swego rodzaju podsumowaniem myśli Ojców Kościoła, głownie greckich, aż do czasów Jana z Damaszku[26].

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na zagadnienie herezji. Jan, starając się syntetyzować całą dostępną mu ortodoksyjną wiedzę teologiczną, musiał również zwrócić uwagę na kwestię błędów heretyckich, którym poświęcił część drugą dzieła. Takim też sposobem wśród jego pism zachowały się dwa interesujące pisma na temat islamu: *O herezjach 100/101* (Περὶ αἱρέσωες ρ᾽) oraz *Rozprawa Saracena i Chrześcijanina* (Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ)[27].

---

[23] Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, s. 41-43.

[24] Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, s. 47-48. Dyskusję na temat daty, por: D.J. Janosik, *John of Damascus, First Apologist to the Muslims*, *The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period*, Eugene – Oregon 2016, s. 22-25.

[25] B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 675.

[26] A. Louth, *St. John Damascene*, *Tradition and orginality in Byzantine Theology*, Oxford 2002, s. 31-37.

[27] W niniejszym artykule *Rozprawa Saracena i Chrześcijanina* nie będzie przedmiotem szczegółowych rozważań.

W skład *O herezjach 100/101* wchodzą następujące punkty: pochodzenie herezji Izmaelitów, wykładnia nauk Koranu, krytyka objawienia Koranu, oskarżenie o wielobóstwo, oskarżenie o idolatrię, sura Kobiety, opowieść o wielbłądzicy Boga, sura Stół, sura Krowa[28], pozostałe kwestie prawa koranicznego.

Dzieło *Rozprawa Saracena i Chrześcijanina* stanowiące zarys różnych zagadnień o tematyce religijno-filozoficznej składa się z następujących zagadnień: pochodzenie zła, Boża sprawiedliwość, kreacja a prokreacja, zrodzenie Syna przez Ojca, chrzest i zbawienie, wola i tolerancja, Chrystus Bogiem, słowa a komunikacja, wcielenie, unia hipostatyczna, zaśnięcie Maryi, kompletność aktu stworzenia, wyższość Chrystusa nad Janem Chrzcicielem[29].

Jak można to zobaczyć w trakcie studiowania tego tekstu, oba dzieła zawierają wiele cennych informacji, jak również nie stanowią kompilacji wiadomości zaczerpniętych z drugiej ręki, ale są bezpośrednią relacją naocznego świadka. Jan jako doskonały teolog zauważył zagrożenie ze strony islamu dla wiary chrześcijańskiej. A jako osoba wychowana na ziemiach opanowanych przez muzułmanów oraz piastująca wysoki urząd na dworze Kalifa był dobrze przygotowany do tego zadania. Przekrojowe ukazanie tych zagadnień pozwoli na uznanie Jana jako doskonałego znawcy islamu. W niniejszym artykule uwaga zostanie poświęcona jedynie rozdziałowi 100/101.

1.3. Kwestia języka greckiego i arabskiego

Jak zostało powiedziane wyżej, pisma przeciw islamowi są sporządzone w języku greckim, który według źródeł Jan poznał stosunkowo późno. Jak podaje anonimowy grecki żywot, Jan miał mieć dwanaście lat, kiedy rozpoczął naukę greckiej kultury i języka w domu swego ojca[30]. Jego nauczy-

[28] U Jana βοΐδιον w znaczeniu ‘mały wół, jałówka’.

[29] Polski przekład: Św. Jan z Damaszku, *Rozprawa Saracena i Chrześcijanina*, VoxP 71 (2019) s. 659-680.

[30] Na temat periodyzacji życia Jana: Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 39.

cielem był mnich z Italii (ἐξ Ἰταλίκας ὀρμώμενος […] τὴν κλῆσιν Κοσμᾶς) pochwycony w czasie jednego z najazdów muzułmańskich[31], którego arabski żywot określa jako Kosmas z Kalabrii (قزما القلبري)[32] lub według anonimowego greckiego żywota pochodzącego z Krety[33]. Został on zakupiony na targu w Damaszku przez ojca Jana w celu kształcenia syna, który oprócz zdobywania wiedzy na temat „księgi Saracenów (τάς τῶν Σαρακηνῶν βίβλους)" miał również otrzymać wiedzę Greków (τὰς τῶν Ἑλλήνων παρὰ τοῦ διδασκάλου μάθοιμι)[34]. Wyrażenie odnoszące się do ksiąg Saracenów jest bardzo kuszące, aby odnieść je do Koranu lub Hadisów i poezji arabskiej, jak czyni to Sahas w swojej monografii[35]. Jednak żadne źródło nie informuje nas o fakcie, że Jan odebrał wykształcenie stosowne dla muzułmańskich dzieci, z czym wiązałaby się nauka Koranu. Z drugiej strony wysoka funkcja w administracji Kalifatu pełniona przez ojca Jana może aż nadto skłaniać do takiej interpretacji. Samo wyrażenie τάς βίβλους, w formie podstawowej ἡ βίβλος, może odnosić się zarówno do znaczenia 'trzcina papirusowa' w rozumieniu narzędzia pisarskiego, ale również może być odczytywane jako księga, zwój bądź rozdział książki. Zatem pod tym terminem może kryć się zarówno wiedza o piśmie, jak i o księdze (w szerokim znaczeniu wraz z rozdziałami – surami) Saracenów – Koranie.

Kosmas z Kalabri nauczał Jana i jego brata Kosmę klasycznej edukacji, przekazując im wiedzę z zakresu retoryki, dialektyki, arytmetyki, geometrii i muzyki[36], aby następnie przejść do wiedzy

---

[31] Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 39.

[32] Arabski *Żywot* (s. 15) podaje, że Kosma, po uzyskaniu wolności, przebywał aż do śmierci w Klasztorze św. Saby: „قزما القلبري في ادير القديس سابا حسب شهوته وايثاره الى ان حانت وفاته". Grecki *Żywot* pióra Jana z Jerozolimy mówi o Italii. Joannes Patriarcha Hierosolymitanus, *Vita Sancti Joannis Damasceni*, PG 94, 440-441: „[…] ἐξ Ἰταλίκας ὀρμώμενος κόσμιος τὴν ψυχὴν, καὶ τὴν κλῆσιν Κοσμᾶς".

[33] Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 39, przyp. 7.

[34] A. Papadopoulos-Kerameus, *Analecta Hierosolimitykies Stachylogias*, *Culture et Cyvilisation*, t. 4, Bruxeles 1963, s. 273 [*Analecta* IV].

[35] Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 40.

[36] Joannes Patriarcha Hierosolymitanus, *Vita Sancti Joannis Damasceni*, PG 94, 441-444.

z zakresu nauk o Bogu (θεολόγοι)[37]. W tym kontekście należy zastanowić się nad kwestią natury lingwistycznej. Jan z Damaszku, będąc na służbie kalifa, z pewnością musiał znać język arabski nie tyle w celach administracyjnych, gdzie do czasów kalifa Al-Walīda I (705-715) dominowała jeszcze greka, ale z potrzeby porozumiewania się z najwyższymi arabskimi władzami. To właśnie Al-Walīd, jak podaje kronikarz Teofanes, zabronił używania języka greckiego w pismach urzędowych, nakazując ich sporządzanie po arabsku, za wyjątkiem cyfr, ponieważ trudno było zapisać skomplikowane rachunki po arabsku[38]. P.K. Hitti sugeruje, że Jan, nie będąc Grekiem, musiał mówić w domu w innym języku, wskazuje on na język aramejski[39] z racji faktu, że Damaszek jako miasto syryjskie zamieszkiwane było przez większościowy substrat ludności semickiej posługującej się syryjską odmianą języka aramejskiego. Należy również pamiętać, że Damaszek był miastem zhellenizowanym o bogatej greckiej kulturze. Wspomniany już wcześniej Etymiusz z Aleksandrii w swoim *Annales* wspomina ciekawy epizod z okresu oblężenia Damaszku. Przy okazji negocjacji w sprawie poddania miasta Mansūr (منصور), dziadek Jana, wysłał do Al-Walīda wiadomość o gotowości poddania się. Al-Walīd obiecał bezpieczeństwo wszystkim mieszkańcom Damaszku za wyjątkiem (سوى)[40] Rzymian

---

[37] Joannes Patriarcha Hierosolymitanus, *Vita Sancti Joannis Damasceni*, PG 94, 444: „Ἑλλήνων παρέδωκαν, καὶ ἦν οἱ καθ΄ ἡμᾶς θεολόγοι διεσάφησαν ἀπαλανέστατα".

[38] TCH, A.D. 6199, s. 375-376: „[…] Οὐαλὶδ […] καὶ ἐκώλυσε γράφεσθαι Ἑλληνισταὶ τοὺς δημοσίους τῶν λογοθεσίαν κώδικας ἀλλ᾽ ἐν Ἀραβίοις αὐτὰ παρασηαίνεσθαί χωρὶς τῶν ψὴφων, […]". Anonimowa syryjska kronika wspomina, że Al-Walīd, król *Ṭayyāyē* (tj. Arabów) nakazał zastąpienie języka greckiego, w którym dotychczas była prowadzona kancelaria (*diwān*), językiem arabskim. Por. J.B. Chabot, *Anonymi Auctoris Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens*, CSCO 81, Paris 1920, s. 298-299.

[39] P. K. Hitti, *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969, s. 207-208.

[40] Temin można odczytać w tym miejscu dwojako: (1) czasownikowo jako *sawiya* ('zrównać, zrobić równość, uregulować'; (2) *Siwan* ('równość, podobieństwo/identyczność, zarówno, niektórzy, z wyjątkiem'). H. Wehr, *A dictionary of modern written Arabic*, New York 1960, s. 444 [Wehr]. Łaciński przekład oddaje tę frazę jako „exceptis Romanis". Por. Eutychius Alexandrinus Patriarcha, *Annales, seu liber historicus*

(الروم / *Al-Rūm*)[41]. Oczywiście znaczenie terminu *Al-Rūm* może być zredukowane jedynie do garnizonu wojskowego stacjonującego w mieście. Ale można również zinterpretować tę wzmiankę jako wskazanie na etniczną mozaikę ludnościową miasta. *Al-Rūm* może oznaczać po prostu ludność grecką – Bizantyjczyków samych siebie określających również mianem Rzymian (Ρωμαίοι). Zatem środowisko, w którym żył Jan, było wieloetniczną mozaiką, która posługiwała się zarówno językiem greckim, jak i językami semickimi[42].

Język grecki, jak wskazuje to Teofanes, był do tej pory językiem administracyjnym kalifatu, co wynikało prawdopodobnie z braku odpowiedniej kadry urzędniczej. Zastąpienie greki przez arabski oznaczało stopniowe rugowanie jej z życia publicznego, a dla chrześcijan – pewne trudności w dostosowaniu terminologii teologicznej na własne potrzeby.

Na terenach Syrii już znacznie wcześniej powstała literatura w rodzimym języku aramejskim należącym z arabskim do tej samej rodziny, lecz trudność oddania subtelności teologicznych była pilną kwestią językową. Aby nie ulec dwuznaczności terminologicznej, odnoszono się z rezerwą do bezpośredniego zapożyczania słownictwa z języka arabskiego[43].

---

a tempore Adami ad annos usque Hejirae Islamitieae, ex Arabicu in Latinum sermonem translate, PG 111, 1097.

[41] CSCHO 51, ks. II, s. 15:
فلما اجهد اهل دمشق الحصار صعد منصور عامل دمشق على الى الباب الشرقي فكلّم خالد ابن الوليد ان يعطي الامان لهُ ولاهلهِ ولمن معه ولاهل دمشق سوى الروم حتى يفتح ابواب دمشق.

[42] S.H. Griffith, *John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam*, „Hugoye. Journal of Syriac Studies" 11/2 (2011) s. 207-237.

[43] K. Kościelniak, *Grecy i Arabowie*, *Historia Kościoła melkickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634-1516)*, Kraków 2004, s. 113-114. Por. również: T. Wolińska, *Elity chrześcijańskie wobec Islamu*, VoxP 64 (2015) s. 529-567. Kwestie językowe patrz również: S.H. Gifith, *The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabis*, MW 78 (1988) s. 1-28; P. Schalder, *John of Damascus and Islam, Christian Heresiology and the Intelectual Background to Earliest Christian-Muslime Relation*, Leiden – Boston 2018, s. 104-110.

2. Podstawowe chrześcijańskie arabskojęzyczne słownictwo trynitarne w kontrowersjach chrześcijańsko-muzułmańskich – zarys problematyki

Pomimo że dzieła Jana znane są dzisiaj w języku greckim, istotne jest zwrócenie uwagi na fakt, iż operował on terminologią grecką na pograniczu języka koranicznego i chrześcijańskiej terminologii greckiej. Wskazuje na to drugi tekst Jana – *Rozprawa Saracena* z *chrześcijaninem*, który pozwala przypuszczać, że terminologia teologiczna, a w szczególności chrystologiczna, musiała mieć swój odpowiednik w języku arabskim. W przeciwnym wypadku wymiana poglądów byłaby utrudniona. Trudne jest dokładne prześledzenie rozwoju i adaptacji terminów, takich jak np. „hipostaza", które nie ma swojego odpowiednika w Koranie. Pozostałe podstawowe terminy, jak „Bóg", „Syn", „Duch Święty" jako atrybuty Boga można z łatwością wywieść z Koranu. W niniejszym punkcie zostanie przeanalizowana w zarycie ogólna terminologia chrześcijańska, mająca na celu lepsze zrozumienie przekazu Damasceńczyka oraz pośrednio wykaz jego orientacji w terminologii koranicznej, pozwalającej na udowodnienie prawd chrześcijańskich.

Porównując teologiczną terminologię grecką z terminologią arabską u Jana z Damaszku oraz inne teksty polemistów z islamem, które zostały spisane w języku arabskim, należy mieć na uwadze różnice pomiędzy poszczególnymi odłamami chrześcijaństwa: melkickim (ortodoksyjnym), monofizyckim i nestoriańskim. Jednak w zakresie podstawowych pojęć teologicznych różnice te nie stanowią większego problemu, albowiem podstawowe terminy, takie jak: Bóg, Syn, Duch Święty, Słowo, ciało, hipostaza itp. nie stanowią przeszkody, aby można było użyć tekstów różnych odłamów chrześcijaństwa jako materiału porównawczego dla tekstu rozdziału 100/101. Zabieg ten pozwoli pośrednio wykazać orientację Damasceńczyka w chrześcijańsko-arabskiej terminologii teologicznej Koranu.

Najważniejszą kwestią teologiczną była adaptacja „pojęcia" Bóg. Generalnie grecki termin ὁ θεός w trakcie polemik powszechnie oddawano jako الله (*Allāh*)[44]. Termin ten pojawia się, rzecz zrozumiała, głownie w kontrowersjach dotyczących Trójcy Świętej, którą Koran kategorycznie odrzuca jako niezgodną z jego koncepcją monoteizmu. Bóg Koranu, jak ujmuje to J. Danecki, jest zupełnie inny, teoretyczny ze względu na swoją niepoznawalność, ponieważ istnieje poza światem ludzkich doznań, jest niepodobny do niczego ani do nikogo. Termin Bóg (*ilāh*) jest używany z rodzajnikiem określonym *al*, co podkreśla jego jedność[45] (تَوْحِيد / *tawḥīd*). Zatem chrześcijańska koncepcja Trójcy musiała w toku polemik zmierzyć się z tym problemem[46]. Jan z Damaszku w rozdziale 100/101 *De Haeresibus* porusza zagadnienie oskarżania chrześcijan o wielobóstwo z racji głoszenia doktryny o Trójcy Świętej: „ Nazywają nas tymi, którzy dodają towarzyszy (ἑταιριστάς)[47], dlatego że, jak mówią, dodajemy towarzysza Bogu, mówiąc, że Chrystus jest Synem (υἱὸν) Boga i Bogiem (θεόν)"[48]. Piszący po arabsku Abū Rāʾiṭa z Takritu (IX wiek) jakobicki apologeta chrześcijański w swoim dziele pt. *Risāla li-Abī Rāʾiṭa l-Takrītī fī ithbāt dīn al-nasṛ āniyya wa*

---

[44] W tekstach polemik w języku syryjskim używany jest termin *ʾalāhā* (ܐܠܗܐ). Por. np. dysputę nestoriańskiego patriarchy Tymoteusza I. Tekst syryjski: Tymiotheos I, *Ostsyrischer Patriarch: Disputation mit Dem Kalifen Al-Mahdī*, ed. M. Heimgartner, CSCHO 631, Scriptores Syri 244, s. 54.

[45] J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 2002, s. 111.

[46] Temat jest omówiony w: R. Haddad, *La Trinité divine chez les théologies arabes 705-1050*, Paris 1985. Bogate i interesujące zestawienie chrześcijańskiej terminologii w języku arabskim znajduje się w pracy: M. Sadowski, *The Trinitarian Analogies and their Contribution to the Transmission of Terminology in Arab Christian Theology*, ParOr 42 (2016) s. 451-487.

[47] Termin ἑταιριστάς/ἑταιριστής jest ciężki do przetłumaczenia przez jedno słowo. Etymologicznie związany jest z ἡ ἑταιρεῖας ('stowarzyszenie, towarzystwo, kompania'). W tekście świętego Jana z Damaszku termin ten odnosi się do przydomka, jakim muzułmanie określają chrześcijan. Koraniczny odpowiednik شرك (*širk*) odnosi się do opozycjonistów monoteizmu głoszonego przez Mahometa – politeistów, czyli przypisujących Bogu towarzyszy. A. Jeffery, *The foreign vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938, s. 185-186.

[48] *Jean Damascène*, *Écrits sur L'Islam*, s. 216: „Καλοῦσιν δὲ ἡμᾶς ἑταιριαστάς, ὅτι, φησίν ἑταῖρον τῷ θεῷ παρεισάγομεν λέγοντες εἶναι τόν Χριστὸν υἱὸν θεοῦ καὶ θεόν".

-ithbāt al-thālūth al-muqaddas, które jest zbiorem potencjalnych zarzutów muzułmanów wobec chrześcijan i sposobów ich odpierania, podaje przykład zarzutu o wiarę w „trzech Bogów": „Mówią nam nasi przeciwnicy: «Wy wszyscy chrześcijanie! Wyznajecie przed Bogiem (الله / *Allāh*) trzech Bogów (الهة/ *ālihāt*), określając je jako trzy *hipostazy* (اقانيم / *aqānīm*), a jednak [przyjmujecie je] tylko jako jedną liczbę»"[49]. Podobny passus znajduje się w dyspucie nestorańskiego patriarchy Tymoteusza I (740-823) z abasadzkim kalifem Al-Mahdim (775-785): „I nasz król powiedział mi: «Czy wierzysz w Ojca (*ʾăḇāʾ* / ܐܒܐ) i Syna (*barā* / ܒܪܐ) i Ducha Świętego (*rūḥā ḏə-quḏšā* / ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ)?». My odpowiadamy: «Wielbię i w wierzę w niego»; «A więc również wierzysz w trzech bogów (ܐܠܗܐ ܟ ܐܠܗܐ)», mówi nasz król[50].

Aby oddać głos w tej sprawie bezpośrednio oponentom, należy wspomnieć antychrześcijańską polemikę ʿAlīʿego At-Ṭabarī (IX wiek). Podaje on wykładnię wiary islamu, która może posłużyć jako odniesienie do stanowiska językowego polemistów chrześcijańskich w ich kontrowersjach chrześcijańsko-muzułmańskich. Mówi on, że islam jest wiarą w Boga, który nigdy nie umrze (والإسلام هو الإميان بالله الحيّ الذي لا ميوت). Jest to Bóg proroków, wśród których umieszcza Jezusa. Ṭabarī mówi dalej, że Bóg islamu jest jeden (الواحد) oraz jedyny w swoim rodzaju (*al-fard* / الفرد); jest On królem, który jest sprawiedliwy oraz wspaniałomyślny; jest Bogiem, który nie ma początku (لا إبتداء) ani nie ma końca (لا انتها), jak też nie ma równego sobie (لا أنداد) i nie posiada potomstwa (لا أولاد); nie posiada przodków ani genealogii (ولا أجداد ولا أنساب). Jako stwórca, nie jest niczym ograniczony, wszystko staje się zgodnie z Jego wolą i na Jego polecenie: „Bądźcie

---

[49] Tekst arabski: G. Graf, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḫhidma Abū Rāʾiṭa l-Takrītī*, CSCHO 130, t. 14, Luvain 1951, s. 140: „قال مخالفونا يا معشر النصارى وصفتم الله الهة تلثة لاثباتكم اياه اقانيم وواحداً فرداً فى العدد".

[50] Tekst syryjski: CSCHO 631, Scriptores Syri 244, s. 15:
ܐܡܪ ܠܝ ܒܪ ܫܡ ❖ ܡܫܡܫܢܐ ܡܫܡܫܢܐ ܡܫܡܫܢܐ ܡܫܡ ܠܐ ܡܫܡܫܢܐ ܟ ܡܠܟܐ ܕܡܫܡܫܢܐ ܕܡܫܡ
ܡܫܡܫܢܐ ܡܠܟ ܐܬܐ ܒܪ ܡܫܡ ܟ ܐܠܗܐ ❖ ܕܡ ܡܫܡܫܢܐ ܡܫܡܫܢܐ ܡܫܡܫܢܐ ܕܡ

(كوني)!"[51]. Nieco dalej odnosi to zagadnienie do kwestii pojmowania Boga przez chrześcijan: „Pytamy chrześcijan o tę sprawę deklarowania jedności (*tawḥīd*) Boga, którą już wyjaśniłem, oraz o wiarę, którą opisałem – to prawda czy nieporozumienie?[52]". Ṭabarī dalej mówi, że jego zdaniem jest to nieporozumienie, ponieważ chrześcijanie wierzą w trzech, a nawet czterech bogów (يؤمنون بثلاثة آلهة بل بأربعة)[53]: Ojca, Syna, Ducha i odwiecznego (أَزَلِيّ / *ʾazaliyy*) człowieka – Jezusa Chrystusa, o którym Ṭabarī mówi, że został stworzony (مخلوق / **خَلَقَ** – *ḫalaqa*), sam będąc Stwórcą (خَالِق / *ḫāliq*)[54]. W prezentowanym przykładzie widoczne jest zakłopotanie muzułmanów w odróżnianiu „hipostazy" boskiej od liczby bóstw. Grecki termin ἑταιριστάς użyty przez Jana może być interpretacją koranicznego terminu (مشركون / *mušrikūn*)[55], który odnoszosi się do chrześcijan jako do wyznawców „politeizmu". W ten sposób chrześcijańska wiara w Trójcę Świętą jest przez muzułmanów odczytywana jako wiara w trzy bóstwa – Boga Ojca, Syna i Duch świętego[56]. Przez nieporozumienie i nieznajomość chrześcijańskiej wykładni wiary natomiast dodają dodatkowo osobę Chrystusa po wcieleniu jako czwarte bóstwo.

W tym kontekście wysuwa się kolejny problem terminologiczny. Greckojęzyczni chrześcijańscy teologowie, w tym Jan, dla opisania Trójcy Świętej używają pojęcia ἡ ὑπόστασις, które ma znaczenie 'materia, substancja, natura, konsystencja, byt, rzeczywistość, istota'. Terminu tego z całą pewnością nie odnajdziemy w Koranie. Jest to pojęcie filozoficzne[57], które należy udowodnić za pomocą racjonalnej argumentacji

---

[51] A. At-Tabari, *The polemical works of ʿAlī al-Ṭabarī*, *The history of Christian -Muslim relation,* t. 27, ed. R. Ebied – D. Thomas, Leiden – Boston 2016, s. 66-67 [Ṭabarī].

[52] *The polemical works of ʿAlī al-Ṭabarī*, s. 67-68:
إنّا نسأل الناصارى عن هذا التوحيد الذي شرحته والإيمان الذي وصفته, هل حقّ أمباطل ؟

[53] *The polemical works of ʿAlī al-Ṭabarī*, s. 67.

[54] *The polemical works of ʿAlī al-Ṭabarī*, s. 67.

[55] Sury: IV, 48, 116; V, 72; XXVIII, 68, XXX, 35.

[56] Por. A. Abel, *La chaptere CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène: son inauthenticité*, Studia Islamica 19, 1963, s. 11.

[57] Szerzej: R. Haddad, *La Trinité divine*, s. 135.

(λογός w znaczeniu ‘słowo, rozum, argument’). Argumentacja odnosi się do natury Boga oraz jego atrybutów, a w przypadku tekstu Jana przede wszystkim do Trójcy Świętej, którą można tutaj utożsamić z atrybutami Boga, jak również z chrześcijańską koncepcją wcielenia. Grecka filozofia o naturze w kontrowersjach chrześcijańsko muzułmańskich nabrała walorów dyskursu określanego na gruncie islamu jako *kalām* (dosłownie ‘mowa, słowo’). Uczonych, którzy uprawiali tego rodzaju dyskursy o naturze Boga, określano jako *mutakallimūn*. Na gruncie języka greckiego takich uczonych można utożsamić z określeniem teologowie (θεολόγοι)[58]. U Jana z Damaszku pewną formę *kalamu* można zauważyć w hipotetycznej sytuacji: „Jeśli zapyta ciebie Saracen: «Jeśli Chrystus jest Bogiem, to jakże to było możliwe, że jadł, pił spał i [czynił te] pozostałe rzeczy?»”[59]. Odpowiedź Jana, oparta na Biblii i Koranie (ἡ γραφή μου καί ἡ γραφή σου), wykazuje, że Chrystus jako odwieczne (προαιώνιος) Słowo Boga (λόγος τοῦ θεοῦ), przez które zostało stworzone (ὁ κτίσας) wszystko, co istnieje, nie mógł mieć potrzeb ludzkich: jedzenia i picia ani nie mógł ulec śmierci krzyżowej. Sytuacja zmienia się wraz z wcieleniem, kiedy mamy do czynienia ze Słowem wcielonym. Chrystus ma zatem podwójną (διπλῦς) naturę (ταῖς φύσεσιν) w jednej „hipostazie” (εἶς δὲ τῇ ὑποστάσει)[60]. Chrystus człowiek natomiast nie jest uznawany jako czwarta osoba Trójcy: „[Dlatego] czwarta osoba nie została dodana do Trójcy Świętej po niewysłowionym zjednoczeniu [Słowa] z ciałem”[61]. W dyspucie mnicha Abrahama z Tyberiady z kalifem al-Raḥmān’em al -Hāšimī (IX wiek) pada pytanie ze strony kalifa, dlaczego Bóg jest po-

[58] Jest to stanowisko zaczerpnięte z: H.A. Wolfson, *The philosophy of the kalam*, Harvard 1976.

[59] *Disputatio Saraceni et Christiani*, s. 244: „Ἐὰν ἐρωτήσῃ συ ὁ Σαρακνὸς ·Καὶ εἰ θεὸς ἦν ὁ Χρισός, πώς ἔφαγην καὶ ἔπει καὶ ὕπνωσεν καὶ ἐξῆς;”.

[60] *Disputatio Saraceni et Christiani*, s. 244.

[61] *Disputatio Saraceni et Christiani*, s. 246: „[…] οὐ γὰρ ποσετέγη τῇ τριάδι τέτραρτον πρόσωπον μετὰ ἀπόρρτον τῆς σαρκός”.

trójny, ale w jednej hipostazie?[62] Abraham odpowiada na pytanie kalifa, że Bóg, Słowo (كلام / *kalām*) i Duch (رُوح / *rūḥ*) są „hipostazą" (اقانيم / *aqānīm*) Boga[63], dalej mówiąc, że mają również pojedynczą naturę (جَوْهَر / *ǧawhar*)[64]. Abū Rāʾiṭa według R. Haddada w swojej argumentacji na opisanie hipostazy Boga wykorzystuje terminologię grecką z Septuaginty, jak również terminologię syryjską zaczerpniętą z Peszitty[65]. Analizując wspomniany powyżej tekst biskupa Takritu *Risāla ithbāt dīn al-nasṛ āniyya wa-ithbāt al-thālūth al-muqaddas*, można odnaleźć odpowiedź na zarzut muzułmanów o wyznawanie „trzech bogów" przez chrześcijan. Argumentacja tego tekstu również powołuje się na pojęcie hipostazy, odpierając zarzut oparty na tekście sur IV, 157 oraz V, 73, który jest używany jako jeden z koronnych argumentów koranicznych w dyspucie (*kalām*) z chrześcijanami jako oskarżenie o „wielobóstwo". Abū Rāʾiṭa, podobnie jak wspomniany wyżej Abraham z Tyberiady, odwołuje się do tego zarzutu, uwypuklając różnice pomiędzy pojęciem hipostaza a substancja. Mówi, że chrześcijanie opisują przez „hipostazę" (اقانيم) to, co jest właściwe dla relacji wszystkich trzech boskich osób, co do ich substancji (وماهيتها) oraz i ich istoty (ماهيتها)[66]. Terminy hipostaza i natura pojawiają się również w kontrowersjach chrześcijańsko-muzułmańskich pisanych w języku syryjskim. W dyspucie pomiędzy muzułmaninem a mnichem z Bēt Ḥāle terminologia również pojawia się w kontekście oskarżenia chrześcijan o wiarę w „trzech bogów". Mnich wyjaśnia kwestię, mówiąc, że chrześcijanie wierzą w trzy osoby/hipostazy (ܩܢܘܡܐ /

---

[62] G.B. Marcuzzo*, Le Dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Raḥmān al -Hāšimī à Jérusalem vers 820*, OCh 3, Rzym 1986, s. 347: " أنَّ الله ثلاثةُ أقانيم؟ […]".

[63] Marcuzzo*, Le Dialogue d'Abraham de Tibériade*, s 347: " […] فإنّها أقانيم للهِ الو احد".

[64] Marcuzzo*, Le Dialogue d'Abraham de Tibériade*, s. 348:
"[…] إنّما نَعرِفُ اللهَ بِكلمَتِه وروحِه, جوهراً واحِداً واحداً".

[65] R. Haddad, *La Trinité divine*, s. 105-106.

[66] Tekst arabski: Graf, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḫhidma Abū Rāʾiṭa l-Takrītī*, s. 140: " ووصفنا اياها بما هو ملائم لها فى جميع انحاء جوهرها وماهيتها". Abū Rāʾiṭa uwypukla tutaj trzy podstawowe terminy na opisanie chrześcijańskiej koncepcji Boga: hipostazę, naturę oraz istotę (ماهية / *māhīa*).

qnōmē)[67]: Ojca, Syna i Ducha Świętego w jednej naturze (ܟܝܢܐ / *kyānā*)[68]. Zaprezentowana terminologia trynitarna wykazuje możliwości adaptacyjne chrześcijan w dysputach, zarówno w języku greckim (którego używa Jan), jak również w syryjskim oraz arabskim. Można sądzić, że dostosowanie terminologii nie stanowiło większego problemu w dysputach. Trudności w prawidłowym zrozumieniu przez muzułmanów „potrójnej" natury Boga chrześcijan miało swoje źródło w tekście Koranu. Jedyną możliwością wyjaśnienia prawd wiary było dla chrześcijan użycie rozumowania przez analogię. Uwagę na to zagadnienie zwraca Abū Rāʾiṭa, który proponuje rozwiązanie problemu poprzez badanie analogicznych pojęć zaczerpniętych z otaczającego świata. Przykładem, jakim się posłużył, jest porównanie Trójcy Świętej do jednej lampy, która emituje światło oraz ciepło[69].

3. Jedność Boga u Jana z Damaszku w kontekście Koranu

Terminologicznie sytuacja wydaje się prostsza, kiedy przyjrzymy się pojęciom Słowo i Duch. Oba terminy święty Jan z Damaszku mógł zaczerpnąć z Koranu. Poparciem dla tego twierdzenia jest zagadnienie jedności (*tawḥīd*) Boga i odniesienie się Damasceńczyka w *De Haeresibus*

---

[67] Liczba pojedyncza ܩܢܘܡܐ / *qnōmā* – 'osoba'. Termin ten można oddać również jako 'hipostaza'. J.P Smith, *A Compendious Syriac Dictionary Founded Upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, D.D.*, Oxford 1903, s. 509b-510a.

[68] W nawiasie znajduje się forma podstawowa w liczbie pojedynczej. *The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Ḥālē, Syriac Text and Annotated English Translation* D.G.K. Taylor, w: *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, ed. S.H. Griffith – S. Grebenstein, Wiesbaden 2015, s. 187-242.

[69] Szerzej w: Graf, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḫhidma Abū Rāʾiṭa l-Takrītī*, s. 141. Przekład niemiecki: G. Graf, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḫhidma Abū Rāʾiṭa l-Takrītī*, CSCHO 131, t. 15, Luvain 1951, s. 172. Inne wydanie wraz z przekładem angielskim: S.T. Keating*, Defnending the „People of Truth" in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rāʾiṭa*, *The History of Christian Muslime-Relations*, t. 4, red. D. Thomas, Leiden – Boston 2016, s. 103.

do sury 112,1-3, nawiązując bezpośrednio do słów Mahometa: „Mówi, że istnieje jeden Bóg, Stwórca wszystkiego, [który] nie rodził, ani nie został zrodzony”[70]. Prezentowany cytat pozwala zauważyć bardzo dobrą znajomość terminologii koranicznej przez Jana. Analizując zdanie słowo po słowie, wyraźnie jest to widoczne. Jako przykład może tu posłużyć termin ἔαν θεὸν, który przy bliższej analizie porównawczej z testem Koranu ukazuje w widoczny sposób, jak bardzo odpowiada on koranicznemu هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ / *huwa l-lahu aḥadun* (‘on – Bóg jeden’)[71]. Kolejny przykładowy fragment z rozdziału 100/101 to wyrażenie odnoszące się do ujęcia bezwzględnej jedności Boga w islamie: اللَّه الصَّمَد / *Allahu l-ṣamadu* (‘Bóg wiekuisty!’), odpowiednio jest to ujęte w greckim terminie ὁ ποιητής. W podstawowym rozumieniu oznacza ‘twórca’ i jest odpowiednikiem arabskiego terminu *ṣamad* (**صَمَد**) zawartego w tekście sury 112,3, a jego prawidłowe zinterpretowanie nastręcza pewnych trudności. Termin ten w koranicznym kontekście jest oddawany jako epitet Boga: ‘wieczny/wiekuisty’. Grecki termin posiada swój wariant w postaci przymiotnika ποιητός o znaczeniu ‘zrobiony, sporządzony, dobrze (misternie) wykonany, sztuczny, przybrany, przysposobiony, naturalizowany, zmyślony’[72]. Biskup Harranu Theodor Abū Qurra (IX wiek), o pokolenie młodszy od Jana, koraniczny termin *ṣamad* odnoszący się do tego samego wersetu oddaje jako: „Bóg, pojedynczy (μουνὰξ), Bóg, *solidnie ubity na kształt kuli* (σφυρόπηκτός)[73], który nie rodził ani nie został zrodzony; ani nikt nie jest do niego podobny”[74]. W przekładzie Nicetasa Bizantyjczyka

---

[70] *De Haeresibus,* s. 212: „Λέγει ἔαν θεὸν εἶναι ποιητήν, τῶν ὅλων, μήτε γεννηθέντα μήτε γεγενηκόν ”.

[71] Przekład Koranu na język polski: *Koran*, tł. J. Bielawski, Warszawa, 1986. Tekst arabski: M. Taqi-ud-Din Al-Hilali – Muhammad Muhsin Khan, *The Noble Qur’an,in English language*, Madinah 2008.

[72] O. Jurewicz, *Słownik Grecko-Polski*, t. 1-2, Warszawa 2001.

[73] Angielski oddaje ten termin jako *beaten solid into a ball*. Por. Meyendorff, *Byzantine Views of Islam*, s. 113-132.

[74] *Theodorus Abucura carum episcopus*, PG 97, 1545: „Ὅ θεός μουνάξ, ὁ θεὸς σφυρόπηκτός, ὅς οὔκ ἐγέννησεν οὐδὲ ἐγεννήθη, οὐδὲ γέγονεν αὐτῷ ἀντιμεριστής τις”.

(polemisty z IX wieku)[75] natomiast brzmi on następująco: „Mów, On jest jednym Bogiem, Bogiem *w całości spójnym* (ὁλόσφυρος)”[76]. Pomijając tutaj narzucające się konotacje powiązane z materialnym ujęciem obu terminów[77], widoczne jest zaznaczenie absolutnej jedności Boga w ujęciu muzułmańskim. Uri Rubin wskazuje, że arabski rdzeń koranicznego *ṣamad* (*ṣmd*) w przedislamskim znaczeniu posiada również konotacje materialnego ujęcia tego terminu – w znaczeniu pojęcia rozumianego jako „kamień”[78]. Jednakże teologom muzułmańskim zależało bezwzględnie na uwypukleniu znaczenia kontekstu podkreślającego Boga jako samodzielny, niezłożony absolut, jak można to zauważyć w antychrześcijańskim pamflecie Ṭabarī`ego:

> Na początku: każdy wierny religii z oczywistych względów będzie ją faworyzował i nie będzie pragnął żadnej innej. I nie ma sposobu, aby oddzielić

---

[75] Niketas z przydomkiem Bizantyjczyk (lub Niketas z Bizancjum), apologeta i polemista z islamem. Na polecenie cesarza Michała III, i prawdopodobnie również Bazylego I, napisał trzy traktaty polemiczne przeciw islamowi. Największy z nich to *Zbicie fałszywych nauk Machometa*. Stanowi on dopełnienie i podsumowanie dwóch kolejnych. Niketas usiłuje w nim obalić kolejne sury i wersety Koranu, które cytuje w przekładzie greckim i podejmuje z nimi polemikę przy pomocy argumentacji filozoficznej (Niketas używa argumentacji za pomocą sylogizmów) oraz argumentacji zaczerpniętej z Biblii. Kolejne dwa traktaty są odpowiedziami na listy bliżej nieokreślonego autora lub autorów muzułmańskich, w których to listach jest atakowana religia chrześcijańska. Listy te są adresowane do cesarza Michała III. Na temat Niketasa patrz: A. Rigo*, Nicetas Byzantinos*, *Nicetas of Byzantium*, w: *Christian-Muslim Relations 600-1500*, *A bibliographical history*, t. 1, red. D. Thomas, Leiden – Boston 2009, s. 775-776. Por. również: O. Jurewicz, *Historia Literatury Bizantyńskiej – zarys*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1984, s. 156-157.

[76] *Nycetas von Byzans*, *Schruften zum Islam*, *Corpus Islamo-Christianum* 5, Series Graeca, ed. K. Förstel, Würzburg 2000, s. 116: „Εἰπε, αὐτός, ἐστι Θεός εἷς, Θεός ὁλόσφυρος”. Przymiotnik ὁλόσφυρος jest oddawany przez anglojęzyczne słowniki jako ‘made of solid beaten metal, entire, being a compact whole’. Por. H.G. Liddell – R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1940, s. 1218.

[77] Por. Ch. Simelidis, *The Byzantine Understanding of Qur'an term al-ṣamad and the Greek Translation of the Qur'an*, „Speculum” 86/4 (2011), s. 887-913.

[78] U. Rubin, *Al-ṣamad and the high God. And interpretation of sūra CXII*, „Der Islam” 61/2 (1984) s. 197-217 (szczególnie s. 210-214).

> lepsze od gorszego inaczej jak przez rozważania (próbę), a owe rozważania mogą dokonać się tylko w rozumie. Bez wnioskowania bowiem nie da się dowieść, że mamy Stwórcę, który jest Bogiem jedynym (صمد / *ṣamad*), w swoim rodzaju, nie mający początku (قديم / *qadīm*) ani końca oraz że jest zwycięski i łaskawy[79].

Jan w swoich rozważaniach wyjaśnia to zagadnienie, odnosząc się do wspomnianego już zarzutu muzułmanów o przypisywanie Bogu towarzyszy przez chrześcijan:

> Zdecydowane oskarżenie, [że my jesteśmy] tymi, którzy dodają towarzyszy, jest fałszywe: wy [Go] ociosaliście. Lepiej byłoby wam powiedzieć, że ma „towarzysza", niż zaprezentować go jako ociosany kamień albo drzewo. Tak więc wy nazywacie nas fałszywie tymi, którzy przypisują Bogu towarzyszy, a my nazywamy was tymi, którzy ociosują[80].

Użyty tu przez Jana termin κόπτω ('odrąbać, ugodzić, rozbić, unieszkodliwić, zadać cios, ciąć, odciąć ściąć, wyciosać, kuć') rzeczywiście posiada znaczenie w odniesieniu do mate rii. Jednak, jak można przypuszczać, Janowi chodzi raczej o fakt „odcięcia" od Boga jego atrybutów, takich jak Słowo i Duch Święty. Jan uzasadnia to, mówiąc, że Słowo i Duch są nierozdzielni od Boga, z którego wyrastają jak pędy

---

[79] Ṭabarī, s. 63: أمّا بعد فإنّ من شأن كلّ ذى ذين أنْ يفضّل دينه [ولا] يحبّ ديناً غيره ولا سبيل إلى معرفة الأفضل من الأ رذل إلّا بالا ختبار يكون الإ ختارإلّا بالعقل ولولا العقل لما عُرف أنّ لنا صانعاً وأنّه إله واحد فرد صمد قديم أزلّي وأنّه غلوب وهوب [...] .

[80] *De Haeresibus*, s. 218: „Κρεῖσσον γὰρ ἦν λέγειν ὑμᾶς ὅτι ἑταῖρον ἔχει, ἢ κόπτειν αὐτὸν καὶ ὡς λίθον ἢ ξύλον ἢ τι ἀντισθήτων παρεισάγειν. Ὥστε ὑμεῖς μὲν ἡμᾶς ψευδηγορῦντες ἑταιριαστὰς καλεῖτε· ἡμεῖς δὲ κόπτας ὑμᾶς προσαγορεύομεν τοῦ θεοῦ". Wydaje się, że Jan w tym miejscu prowadzi pewnego rodzaju grę słowną. Z jednej strony używa terminów odnoszących się do materii, z drugiej takie sformułowanie może stanowić porównanie transcendentnego Boga, pozbawianego Słowa i Ducha, do ociosywania (κόπτειν) kamienia (λίθον) lub drewna (ξύλον) i w ten sposób okaleczania (pozbawiania) Boga z jego atrybutów. Inną możliwością jest, że od strony materialnej jest to nawiązanie do kultu kamienia, o którym wspomina poniżej.

(πέφυκεν). Saraceni, twierdząc, że „Bóg jest jeden, nie rodził ani nie został zrodzony", zdaniem Jana mówią równocześnie, że Słowo jest poza Bogiem (ἐκτός ἐστιν τοῦ θεοῦ) i czynią Boga martwym (ἄπνοος w znaczeniu nieoddychający, bez życia, martwy) poprzez odcięcie (κόπτειν) Jego atrybutów[81].

3.1. Saraceni, Izmaelici, Hagaryci w relacji Jana z Damaszku – uwagi

Nazwę „Saraceni" Jan wyprowadza z Rdz 21,9-10. Określenie Saraceni (Σαρακηνός) miało pochodzić od słów Hagar do Anioła: „Sara odesłała (Σάρρα κενήν) mnie z pustymi rękoma[82]". Oczywiście termin Saraceni znany był już w starożytności jako grecko-łacińska nazwa dla nomadów zamieszkujących pustynię arabską. W prowincji syryjskiej Arabowie znani byli pod aramejską nazwą *Ṭayyāyē* (ܛܝܝܐ) od plemienia zamieszkującego pogranicze Mezopotamii[83]. Wyjaśnienie Jana wskazuje zatem na opowieść mającą swoje korzenie w świecie grecko-rzymskim, a nie w środowisku Syro-Palestyny.

Jan określa Arabów również jako synów Hagar i Izmaela, skąd wywodzą się dwie pozostałe nazwy. Takim przykładem może być wspomniana już chrześcijańska legenda o Bachirze, gdzie w opowieści mnicha Isho'yahaba jest mowa o udaniu się na pustynię Yatrib (Medyna) i pustynię zamieszkałą przez Synów (ܒܢܝ) Izmaela (ܝܫܡܥܐܝܠ), Synów (ܒܢܝ) Hagar (ܗܓܪ), Egipskiej kobiety (ܡܨܪܝܬܐ)[84]. W kontekście nazwy

---

[81] Ṭabarī, s. 63.

[82] Ṭabarī, s. 210.

[83] M.C.A. Mcdonald, *On Saracens, the Rawwāfah inscription and the Roman army*, w: *Literacy and Identity in Pre-Islamic Arabia*, b.m.w. 2009, s. 1-26. *Chronicon Miscellaneum* na rok 734 wspomina o znanym na wschodzie ludzie *Arabes Ṭayyāyē* oraz znajdującymi się dalej *Ṭayyāyē Albani* (ܛܝܝܐ ܕܐܠܒܢ ܕܐܬܪܒ ܕܡܥܪܒ). Por. *Chronicon Miscellaneum AD Annum Domini 724 Pertinens*, ed. E.W. Brooks, ed. I.B. Chabot, w: Scriptores Syri, series tertia, t. 4, Parisis 1903, s. 78.

[84] B. Roggema, *The Legend of Sergius Bahira. Eastern Christians Apologies and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden – Boston 2009, s. 316-317.

Hagaryci warto wspomnieć Jakuba z Edessy († ok. 708), który w swojej genealogii Dziewicy Maryi, obok żydów i chrześcijan wymienia *Mahgərāyā* (ܡܗܓܪܝܐ)[85]. Termin ten słownik oddaje jako 'Arab, muzułmanin' od ܗܓܪ /*Hagar*[86], a który odnosi się do nazwy Hagaryci[87]. Podane przykłady obrazują fakt, że Jan uwzględnia nazewnictwo ze środowiska, w którym żył[^^].

3.2. Idolatria Saracenów

Izmaelici w relacji Jana aż do czasów Herakliusza pozostawali czcicielami bożków, oddając cześć gwieździe porannej i Afrodycie: „Ci zatem czcili bożki, oddając cześć gwieździe porannej i Afrodycie, którą w swoim języku nazywali *Chabàr* (Χαβὰρ), [co] również jest tłumaczone jako wielka"[89]. Obie boginie w świecie grecko-rzymskim uległy asymilacji i były ze sobą utożsamiane[90]. Ową gwiazdą poranną, jak się wydaje, można utożsamić z przedislamską boginią al-'Uzzā[91] która w Koranie, jako tak zwana jedna z „Córek Allaha", pojawia się w surze LIII,19. Obie te boginie powiązane są również ze sobą w zachodnio-syryjskiej (zawierającej historyczne detale na temat przedislamskich dziejów bogini al-'Uzzā) wersji legendy o mnichu Bachirze.

---

[85] Jacob d'Edesse, *Sur la généalogie de la saibe Vierge'*, „Revue de l'Orient Chrétien" (1901) s. 618-523.

[86] J.P. Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, t. 1, Oxford 1903, s. 255.

[87] Odnośnie hagaryzmu: P. Crone – M. Cook, *Hagarism, The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

[88] Na ten temat por również: T. Wolińska, *Arabowie, Agareni, Izmaelici, Saraceni. Kilka uwag na temat nazewnictwa*, w: *Bizancjum i Arabowie, Spotkanie cywilizacji (VI-VII w.)*, red. T. Wolińska – T. Filipczak, Warszawa 2015, s. 31-46.

[89] *De Haeresibus*, s. 210: „Οὐτος μὲν εἰδωλολατρήσαντες καὶ προσκυνήσαντες τῷ ἐωσφόρῳ ἄστρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἥν καὶ Χαβὰρ τῇ ἐπωνόμασαμ γλώσσῃ, ὅπερ σημαίνεί μεγάλη".

[90] Szerzej: Z. Brzozowska, *Boginie przedmuzułmańskiej Arabii (Al-Lat, Al-Uzza, Manat)*, w: *Bizancjum i Arabowie, Spotkanie cywilizacji (VI-VII w.)*, red. T. Wolińska – T. Filipczak, Warszawa 2015, s. 64-89. Również: T. Wolińska, *Wizerunek pustyni i jej mieszkańców w świetle świadectw świętych Ojców z Synaju*, VoxP 70 (2018) s. 559-600.

[91] Brzozowska, *Boginie przedmuzułmańskiej Arabii*, s. 74.

Przytoczona jest tam opowieść o Nu'mān III (580-602), królu arabskich Lachmidów, który przyjął chrzest z rąk Katolikosa Wschodu – Mar Sabricho. Przed chrztem Lachmidzi oddawali cześć gwieździe (ܟܘܟܒܐ/ܟܘܟܒܐ/*kawkbā*) [92] zwanej *l-Uzzi* (ܠܘܙܝ), którą jest *Afrodyta* (ܦܪܕܕܝܬܝ) *Zuhrah* (ܙܗܪܗ)[93] – Wenus[94]. Według relacji Lachmidzi mieli w zwyczaju mówić przysięgę: „Nie, na Ojca *al-'Uzzi* (ܐܠܥܘܙܝ)!" [95]. Na pytanie Katolikosa, kim jest ten, na którego przysięgają, pada odpowiedź, że jest to wielki bóg (ܠܗܠܗ ܥܙܝܙܐ ܟܕ ܗܘ ܕܐܠܗܐ ܠܝ)[96], który przynależy do starej tradycji[97]. Informacja ta jest istotna i może posłużyć jako przykład przedislamskich wierzeń Arabów, ze względu na wywody Jana odnośnie do monoteizmu Izmaelitów. Zagadnienie to jest powiązane z zarzutami muzułmanów względem kultu krzyża u chrześcijan, o których Damasceńczyk pisze w ten sposób: „Oczerniają nas dlatego, że oddajemy cześć krzyżowi, wobec którego czują odrazę"[98]. Aby odeprzeć te zarzuty, nawiązuje do rytuału religijnego u muzułmanów polegającego na ocieraniu się o kamień, który znajduje się w sanktuarium *Chabathan* (Χαβαθὰν) – *Kaʿba* w Mekce: „Zatem dla-

---

[92] ܟܘܟܒܐ (*kawkbā*) ogólnie oznacza 'gwiazda, planeta', jak również planetę Wenus (ܟܘܟܒܐ ܫܦܪܐ – 'gwiazda poranna'). Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 208.

[93] Syryski rdzeń *zhr* posiada znaczenia związane z światłem/świeceniem. Por. Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 111.

[94] Tekst syryjski: Roggema, *The Legend of Sergius Bahira*, s. 314-317.

[95] Roggema, *The Legend of Sergius Bahira*: „ ܕܠܐ ܐܒܘ ܐܠܥܘܙܝ […]".

[96] ܥܙܝܙܐ u B. Roggema oddany jest jako *Mighty*, w przekładzie R. Gottheil (*A Chrystian Bāḥira legend*, „Zeitschrift für Assyriologie" 14 (1899) s. 189-245) natomiast jako *Strong*. Inny proponowany przekład: B. Roggema, *The Legend of Sergius Bahira. Eastern Christians Apologies and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden – Boston 2009, s. 317, przyp. 9: „Jest to wielki bóg Aziza". Por. również: Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 408. Termin ܠܗܠܗ jest nie jasny w swoim znaczeniu. Słownik Smitha oddaje jako *to amaze* ('zadziwiać'). Por. Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, s. 236.

[97] Roggema, *The Legend of Sergius Bahira*, s. 316-317.

[98] *De Haeresibus*, s. 218: „Διαβάλλουσι δὲ ἡμᾶς εἰδωλολάτρας προσκυνοῦντας τὸν σταυρόν, ὄν καὶ βδελύττοναι". Termin βδελύττοται/βδελύττομαι może oznaczać również 'czuć wstręt, odrazę, wywoływać wstręt, być wstrętnym, robić coś obrzydliwego'. Por. Lampe, s. 294.

czego ocieracie się o kamień[99], [znajdujący się] naprzeciwko waszej *Chabathan* (*Kaʿby*) i wyrażacie swoje oddanie, całując kamień"?[100]. Zagadnienie poruszane przez świętego Jana z Damaszku nie jest odosobnione w literaturze opisującej kontrowersje chrześcijańsko-muzułmańskie. Jako przykład może posłużyć tutaj treść *Apologii mnicha z Tyberiady*, który można powiązać z tekstem Jana ze względu *Sitz im Leben* obu tekstów. Zbliżony pod względem przekazu passus czytelnik może odnaleźć we fragmencie, kiedy mnich Abraham mówi: „Wy również musicie wyjawiać podziw wobec Czarnego Kamienia (*bi-ʾsmi al-ḥağari al-aswadi*), tak jak chrześcijanie wobec krzyża"[101]. Kwestia kultu Czarnego Kamienia jest tematem poruszanym prawie w każdym tekście polemicznym, dlatego też nie rozwijając dalej tego zagadnienia, należy jeszcze tylko zaznaczyć, że Jan przytacza różne opowieści o pochodzeniu kamienia z Mekki i jego kulcie. Damasceńczyk podsumowuje swoje wywody, mówiąc, że krzyż jest narzędziem, którym został pokonany Szatan, natomiast Saraceni oddają cześć głowie Afrodyty, nazywając ją wielką *Chaber* (Χαβὲρ), co można odnieść jako nawiązanie do muzułmańskiego wezwania Boga – *Allāhu akbar*. Można postawić hipotezę, że w wywodach Damasceńczyka pojawia się przesłanie, które można zinterpretować jako obnażenie odbiorcom tekstu ukrytej idolatrii muzułmanów[102]. Tutaj warto odwołać się ponownie do interesującej wzmianki ze wspomnianej już powyżej

---

[99] προστρίβω – 'pocierać, trzeć, przypisywać' [Jurewicz]. Użyty tutaj przez Jana forma zwrotno-pasywna προστρίβεσθε wskazuje na opis rytuałów religijnych, być może modlitwy (*raka*) wraz z wykonywaniem kolejnych rytuałów religijnych polegających na przyjęciu odpowiedniej postawy ciała i odpowiedniego jego ułożenia. Szerzej o rytuałach modlitwy: M. Cook, *Koran*, tł. K. Pachniak, Warszawa 2001, s. 86-90.

[100] *De Haeresibus*, s. 218: „Πῶς οὖν ὑμεῖς λίθῳ προστρίβεσθε κατὰ τὸν Χαβαθὰν ὑμῶν καὶ φιλεῖτε τὸν λίθον ἀσπαζόμενοι;".

[101] OCh, s. 508: ." ينْبغي لكم النّتم أنْ تظهروا باسْم الحجر الاسود كما يظير النّصرى باسم المسيح والصليب ".

[102] Szerzej na temat tej tezy patrz: B. Roggema, *Muslim as crypto-idolaters – a theme in the Christian portrayal of Islam in the Near East*, w: *Christans at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in abbasid Irak*, red. D. Thomas, Leiden b.r.w., s. 1-18.

Legendy o mnichu Bachirze: „Ponieważ synowie Izmaela byli dzicy, jak konie, bez oblubienicy. Zniżyli się do kultu idola *al-Kabar* (ܐܠܟܒܪ / *Alkabar*), którym jest *Iblis* (ܐܒܠܝܣ)”[103]. Następnie Bahira wylicza imiona demonów czczonych przez Izmaelitów. Podaje na przykład imię *Bahram* (ܒܗܪܡ), którego określa jako bóg Persów. Dalej mnich mówi do Mahometa: „i *Awkabar* u Izmaelitów (ܒܐܘܟܒܪ ܕܒܢܝ ܝܫܡܥܐܠ)”, wspominając również babilońskiego *Baala*, jak również wymienia inne bóstwa i nazwy ludów, które oddają im cześć[104]. Bahira nastepnie podsumowuje swoje wywody słowami: „I przypisują imiona demonów (ܫܝܕܐ / *šēḏā*), gwiazdą (ܟܘܟܒܐ / *kawkbā*)[105] i kłaniają się im, aż do dzisiejszego dnia”[106]. Relacja Bahiry ma na celu ukazanie, w jaki sposób został ustanowiony kult nie tylko gwiazd, ale również praktyka ustawiania kamieni (ܩܝܡܐ)[107] kultowych i oddawani im czci. Praktykę tą z kolei można powiązać z relacją zawartą w rozdziale 100/101 opisującą kult, jakim Izmaelici darzyli kamień *Chabathan* (Χαβαθὰν). Mimo iż tekst legendy o mnichu Bachirze, jest źródłem o charakterze apokryfu, można, mając na pewne prawidła kultów poszczególnych ludów, przez jej pryzmat dostrzec wywody Jana na temat kultu kamienia u Izmaelitów oraz zrozumieć jego zastrzeżenia względem ich ukrytej idolatrii, które zawarł w tekście rozdziału 100/101.

---

[103] Tekst syryjski: Roggema, *The Legend of Sergius Bahira*, s. 298: ܡܬܒܥܝܢ ܐܢܘܢ ܐܠܟܒܪ ܐܠܗ ܠܐ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܗ ܐܠܐ ܡܢ ܒܝܬ ܐܡܗ ܕܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪܬ ܐܚܬ ܐܘ ܐܚܘܬ ܠܐ ܢܫܕܘܢ ܐܢܫ ܠܐ ܢܬܢܘܢ ܐܢܫ ܠܗ ܐܠܐ ܠܐܒܠܝܣ ܐܠܗܐ ܕܝܠܗܘܢ. Syryjski ܐܒܠܝܣ (*iblis*) odpowiada arabskiemu ekwiwalentowi إِبْلِيس (*ʾiblīs*), który jest prawdopodobnie odpowiednikiem greckiego διάβολος. Szerzej: K. Kościelniak, *Złe duchy w Biblii i Koranie*. *Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje Szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999, s. 226-261.

[104] Kościelniak, *Złe duchy w Biblii i Koranie*, s. 300.

[105] Termin ten można oddać również w znaczeniu ‘ciała niebieskie’. Por. J.P. Smith, *Jessie, A Compendious Syriac Dictionary*, s. 208a.

[106] Roggema, *The Legend of Sergius Bahira*, s. 298-300: ܐܠܗܐ ܕܐܒܗܝܗܘܢ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪܬ ܐܚܬ ܐܘ ܐܚܘܬ ܠܐ ܢܫܕܘܢ ܐܢܫ ܠܗ ܐܠܐ ܠܐܒܠܝܣ ܐܠܗܐ ܕܝܠܗܘܢ ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܒܪܬ ܐܚܬ ܐܘ ܐܚܘܬ ܠܐ ܢܫܕܘܢ ܐܢܫ ܠܗ ܐܠܐ ܠܐܒܠܝܣ ܐܠܗܐ ܕܝܠܗܘܢ*

[107] Termin ten może oznaczać również ‘skała, kolumna, bożek’. Por. Smith, *Jessie*, s. 202.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na słowa Jana, w których o gwieździe porannej, czyli Afrodycie, która w języku Izmaelitów jest nazywana *Chabàr* (Χαβὰρ), mówi „[co] również jest tłumaczone jako wielka (ὅπερ σημαίνεί μεγάλη)". Pewną analogię można odnaleźć u Jerzego Hamartalosa (Γεώργιος Ἁμαρτωλός), mnicha i autora *Zwięzłej kroniki* (*Chronikòn sýntomon*), napisanej za panowania cesarza Michała III (842-867)[108] na terytorum Cesarstwa Bizantyńskiego. Hamartalos podaje interesujący opis, który łączy w sobie wątek ukrytej idolatrii wobec kamienia i ciał niebieskich z muzułmańskim wezwaniem Boga *Allāhu akbar*[109] znajdujący się w relacji Jana z Damaszku. Hamartalos relacjonuje w rozdziale 235 swojej kroniki, pośród innych wątków związanych z osobą Mahometa i jego religią, krótką historię Izmaelitów w okresie przed islamem. W swojej relacji mówi, że pod pozorem bogobojności potajemnie uprawiali oni idolatrię, oddając się rytualnym obrzędom, w których, nie będąc świadomymi, kto jest sprawcą zła, oddawali cześć demonom[110]. Dalej Hamartalos podaje relację na temat kultu Afrodyty, która w swej warstwie tekstowej zbliżona jest do tej, jaką przytoczył Jan:

> Dawno temu czcili (εἰδωλολατροῦντες) grecką Afrodytę, mówiąc, że jest to rozkosz (τοῦτ' ἔστι τῇ ἡδονῇ), opowiadali, że jej gwiazda przynosi wschód. Nazwa ta w ich języku źle brzmiała, więc nazwali więc ją Kubaron, to jest wielka (ὅπερ ἐστὶ μεγάλη), [i] po dziś dzień trzymają Afrodytę, nazywając ją bogiem[111].

---

[108] Th. Khoury, *Les Theologiens Byzantins et Islam*, *Textes et Auteurs (VIII-XIII s.)*, t. 1, Louvain 1969, s. 180-186. D. Afinogenov, *The Date of Georgios Monachos Reconsidered*, BZ 92 (1999) s. 437–447.

[109] Zagadnienie to wzmiankowane jest w: W. Echner, *Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantiner*, „Der Islam" 23 (1936) s. 133-162, 197-244 (porównanie relacji Jana z Damaszku i Hamartalosa na temat Afrodyty znajduje się na s. 238-243).

[110] *Georgii monachi chronicon*, t. 2, ed. C. de Boor, Leipzig 1904, s. 705.

[111] *Georgii monachi chronicon*, t. 2, s. 705-706: „πάλαι μὲν γὰρ [706] εἰδωλολατροῦντες καὶ τῇ παρ' Ἕλλησιν Ἀφροδίτῃ λεγομένῃ, τοῦτ' ἔστι τῇ ἡδονῇ, προσκυνοῦντες καὶ τὸν ἀστέρα, ταύτης γὰρ εἶναι τὸν ἑωσφόρον μυθολογοῦσιν, ἣν δὴ καὶ

Rozwinięciem tego wątku jest dalsza relacja Hamartalosa, która sugeruje akomodację kultu Afrodyty do wierzeń muzułmańskich:

> I aby nie uchodziło to za fałszywą naukę, objaśniali że jest to wielka tajemnica. Mają zaś w swoim języku sekretną mowę i taką oto bluźnierczą modlitwę: ALLA, ALLA, OUA KUBAR. ALLA, ALLA (Ἀλλά, Ἀλλά, Οὐά, Κουβάρ, Ἀλλά.). Znaczy [to] Boże, Boże, OUA[112]. Kubar zaś [oznacza] wielki. Boże, Boże wielki i wspaniały (μείζων καὶ ἡ μεγάλη), to jest Księżyc i Afrodyta, Boże[113].

W fragmencie tym widoczna jest adaptacja muzułmańskiej formuły *Allahu akbar* ('Bóg jest wielki') na grunt języka greckiego. Grecki termin Ἀλλά (ALLA) można wówczas z łatwością zestawić z arabskim الله (*Allāh*), który w relacji Jana jest oddawany przez greckie θεόν ('Bóg'). Termin Κουβάρ wyjaśniany jest tu przez wyższy stopień przymiotnika μέγας, stanowi odniesienie do terminu „wielki", który Jan, w odniesieniu do Afrodyty, oddaje jako μεγάλη. Wzmianka ta, pomimo innego *Sitz im Leben* tekstu Hamartalosa, ukazuje próbę adaptacji i wyjaśnienia kontrowersji religijnych, które występowały w toku polemik. Jest ona również istotna ze względu na fakt próby oddania i wyjaśnienia, na gruncie języka greckiego, terminologii arabskiej.

3.3. Mahomet i jego objawienie – uwagi ogólne do tekstu rozdziału 100/101

Twórcą nowej religii/kultu (ἡ θρησκεία) wśród Izmaelitów był *Mámed* (Μάμεδ) – Mahomet obdarzony przez Jana przydomkiem

---

Κουβὰρ τῇ ἑαυτῶν κακεμφάτῳ ἐπονομάσαντες γλώσσῃ, ὅπερ ἐστὶ μεγάλη, διέμειναν ἕως ἄρτι τὴν Ἀφροδίτην θεὸν ὀνομάζοντες".

[112] οὐά – partykuła wyrażająca podziw lub zadziwienie. Por. Liddle – Scott, s. 1268.

[113] Liddle – Scott, s. 706: Ἀλλά, Ἀλλά, Οὐά, Κουβάρ, Ἀλλά. καὶ τὸ μὲν Ἀλλά, Ἀλλὰ ἑρμηνεύεται ὁ θεός, ὁ θεός, τὸ δὲ Οὐὰ μείζων, τὸ δὲ Κουβὰρ μεγάλη ἤτοι σελήνη καὶ Ἀφροδίτη. ὅπερ ἐστὶν οὕτως· ὁ θεὸς ὁ θεὸς μείζων καὶ ἡ μεγάλη, εἶτ' οὖν σελήνη καὶ Ἀφροδίτη, θεός. καὶ τοῦτο σαφηνίζει ἡ ἐπαγωγὴ τοῦ τελευταίου Ἀλλά".

„fałszywy prorok (ψευδοπροφήτης)". Przyczyną nadania Mahometowi tego określenia był fakt synkretyzmu proponowanej przez niego nauki. Jan wskazuje, że *Mámed* całą swoją naukę (herezję) oparł na połączeniu ze sobą Starego i Nowego Testamentu (συνεστήσατο αἵρεσιν)[114].

Jeden z manuskryptów *De Haeresibus* (*U Paris. Gr. 1320*) podaje wersję, że Mahomet zaczerpnął z nauk Żydów „jedność Boga" (Μοναρχίαν), od Arian – naukę o stworzeniu Słowa i Ducha (Λόγον καὶ Πνεῦμα κτιστά), od Nestorian natomiast doktrynę o separacji czci Jezusa człowieka od Syna Bożego (ἀνθρωπολατρεία)[115]. Swoje objawienie zebrał w księdze, o której głosił, że zstąpiła na niego z nieba: „Potem, pozorując, sprawił że ludzie uznali go za bogobojnego, rozpowiada bowiem ,że pismo[116] zstąpiło[117] na niego z nieba (ἐξ οὐρανοῦ γραφὴν ὑπὸ θεοῦ κατενεχθῆναι ἐπ' αὐτὸν διαθρυλλεῖ)"[118].

W tym miejscu należy powrócić do kwestii ariańskiej i dodatków z manuskryptu *U*[119]. Pomijając oczywiste wzorowanie się Mahometa na żydowskim monoteizmie, należy zwrócić uwagę, że pod nazwą arianizm i nestrorianizm Jan mógł uwypuklić konkretnie zarzuty teologiczne pod adresem Koranu. (1) Chrystus jest rozumiany jako Słowo a zarazem Duch Boga i jako stworzenie (τό κτιστὸν), podobnie jak zakłada to arianizm. Można hipotetycznie odnieść to do tekstu Koranu (sura III,59), gdzie ujęte jest to w następujący sposób: „Zaprawdę Jezus jest u Boga

---

[114] Jean Damascène, *Écrits sur L'Islam*, s. 210.

[115] Jean Damascène, *Écrits sur L'Islam*, s. 210, przyp. 2. Por. termin ἀνθρωπολατρεία w: Lampe, s. 140.

[116] ἡ γραφή – 'nakreślenie, obraz, pisanie, sztuka pisania, pismo, Pismo Święte' (Jurewicz). Arab. كتاب (*kitāb*) – 'zapis, wiadomość/orędzie/posłannictwo, księga (objawiona)'.

[117] καταφέρω – 'znieść, sprowadzić ściągnąć', pass. 'chodzić, zniżyć się, być sprowadzanym w dół' (Jurewicz). Koran jako księga zesłana z nieba występuje przykładowo w surze XXV, 32, gdzie użyty jest termin نُزِّلَ (*nuzzila*) od czasownika نَزَلَ (*nazala*) – 'zejść, obniżyć się (pochodzić), zstąpić z nieba, być objawionym'. Por. Wehr, s. 1122.

[118] Wehr, s. 1122.

[119] Por. Wehr, s. 1122. Na ten temat por. również: P. Schadler, *John of Damascus and Islam*, *Chrystian Heresiology and the Intellectual Bacground to Earliest Chrystian-Muslime Relations*, Leiden – Boston 2018, s. 198.

jak Adam: On stworzył (خَلَقَهُ / *ḫalaqahu* / خَلَقَ / *ḫalaqa*) go z prochu […]". Takie stwierdzenie pociąga za sobą brak rozróżnienia oddzielnych osób/hipostaz. (2) Słowo i Duch wstąpiło w Maryję, która urodziła Jezusa – proroka i sługę (δοῦλος)[120], o czym wspominają miedzy innymi sury XIX,30; XLIII,59, w których można spróbować doszukać się odpowiednika greckiego terminu عَبْد/ʿ*abd* ('niewolnik, sługa'). Koncepcja Maryi, która urodziła Jezusa człowieka, zbliżona jest do ujęcia tego zagadnienia przez Nestoriusza – Matka Chrystusa (*Christotokos*). Stworzenie Słowa i Ducha natomiast jest nawiązaniem do doktryny Ariusza o zrodzeniu w sensie ogólnym, według której wszystko pochodzi od Boga. Jezus zatem stworzony, uczyniony, ale jak przyznaje to Pismo Święte, jest stworzeniem najwyższym[121]. Co również pociąga za sobą kwestie wolnej woli i pochodzenia zła i sprawiedliwości Boga poruszane przez Saracena w *Rozprawie z Chrześcijaninem*[122]. Ta kontrowersja z kolei ma swoje reperkusje w kwestii chrztu, mianowicie czy Chrystusowi człowiekowi był potrzebny chrzest na odpuszczenie grzechu pierworodnego[123], którą Jan rozwija w tekście *Rozprawy Saracena i Chrześcijanina*[124].

Ostatnim zagadnieniem jest wspomnienie heretyckiego mnicha, które nawiązuje wprost do *Legendy o mnichu Sergiuszu Bachirze*, u którego Mahomet miał pobierać nauki. Jan wspomina, że Mahomet głosił iż księga (pismo) zstąpiła na niego z nieba. Podobny passus odnajdujemy w *Legendzie*, gdzie Bahira przekonuje Mahometa o fakcie spisania własnoręcznie księgi przeznaczonej dla niego[125], mówiąc mu dalej że: „Ta

---

[120] Schadler, *John of Damascus and Islam*, s. 212.

[121] Por. B. Sesboüé – J. Woliński, *Historia Dogmatów*, t. 1, tł. P. Rak, Kraków 1999, s. 215.

[122] Jan z Damaszku, *Rozprawa Saracena i Chrześcijanina*, VoxP 71 (2019) s. 659-680, pkt 1, s. 228, 230.

[123] Jan z Damaszku, *Rozprawa Saracena i Chrześcijanina*, s. 666-668. Na temat pochodzenia zła i wolnej woli u Jan szerzej: Khoury, *Les Theologiens Byzantins et Islam*, s. 74-77.

[124] Patrz: *Św. Jan z Damaszku, Rozprawa Saracena i Chrześcijanina*, s. 672-673.

[125] *The Legend*, s. 283: „ ܠܐ ܗܘ ܡܪܝ ܡܫܝܚܐ ܐܠܐ ܒܪ ܐܢܫ ܕܐܬܝ ܡܢ ܫܡܝܐ *ܘܟܬܒ ܠܗ ܒܝܕ ܐܝܕܝܗ ”.

księga zstąpiła z nieba, od Boga”[126]. Jan również odnosi się do tych zarzutów, relacjonując okoliczności, w jakich Mahomet miał otrzymać objawienie: „I wiele innych bajecznych rzeczy w tym piśmie jest śmiechu wartych, co do którego ów [Mahomet] pyszni się, że jemu zostało ono przekazane przez Boga. My zaś mówimy: A kto jest świadkiem tego, że Bóg przekazał mu pismo, czy któryś z proroków przekazał, że powstanie taki prorok?”[127].

Mając na uwadze, że Mahomet utrzymywał, iż księga (objawienie) zostało mu zesłane od Boga, należy jeszcze zwrócić uwagę na świadectwa samego Mahometa. Słowa Koranu wielokrotnie potwierdzają, że Mahomet jest wysłannikiem Boga, a ma o tym zaświadczać sam Koran, np. sura III,3: „On tobie zesłał księgę z prawdą, stwierdzając prawdziwość tego, co było przed nią. On zesłał niegdyś Torę i Ewangelię […]”. Jednakże Jan zwraca uwagę na trzy rzeczy dyskredytujące twierdzenie Mahometa: (1) brak świadków, (2) objawienie Koranu we śnie Mahometowi, (3) brak świadectw biblijnych zapowiadających przyjście Mahometa jako proroka[128]. Tym samym pozostawia dla niego jedynie określenie „fałszywy prorok”.

4. Podsumowanie

W niniejszym artykule zaprezentowane zostały wybrane fragmenty z dzieła Jana z Damaszku pod tytułem *Historia herezji*. W skład tego dzieła wchodzi rozdział 100/101, który jest stosunkowo niedługim opisem herezji Izmaelitów – islamu. Rozdział ten, pomimo stosunkowo nie-

[126] *The Legend*, s. 283: „ ”.

[127] *De Haeresibus*, w: *Jan Damasceńs*ki, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne, o Herezjach*, s. 135-136.

[128] Na ten temat por. M. Perłowski, *Pierwszy krytyk „Proroka”. Kontestacja prorockiego daru Mahometa w pismach św. Jana Damasceńskiego*, w: *W kręgu religii śródziemnomorskich. Wybrane zagadnienia z historii religii w starożytności*, red. K. Kochańczyk-Bonińska – L. Misiarczyk, SACh 19, Warszawa 2014, s. 149-163.

wielkiej objętości treściowej, jest bardzo rozbudowany pod kątem opisu wierzeń przedmuzułmańskiej Arabii, roszczeń prorockich Mahometa, zarysu kontrowersji chrześcijańsko-muzułmańskich na temat wiary. Według obecnego stanu badań rozdział 100/101 jest autorstwa Jana z Damaszku. Mając na uwadze życiorys Jana jako potomka rodziny, która, jak i on sam, pełniła funkcje publiczne w Kalifacie, oraz jego wykształcenie i znajomość wczesnej kultury muzułmańskiej, tekst rozdziału 100/101 stanowi cenne źródło historyczne.

Tekst rozdziału 100/101 *De Haeresibus* powstał w określonym środowisku (*Sitz im Leben*). Środowiskiem tym był obszar Bliskiego Wschodu wraz z jego zróżnicowaną kulturą oraz środowiskiem językowym tworzonym przez semicki substrat etniczny (język aramejski i arabski), jak i przebywającymi na tym obszarze od czasów Aleksandra Macedońskiego Greków (substrat hellenistyczny). Święty Jan z Damaszku, jak zostało to wykazane, wywodził się z elementu semickiego, na co wskazywałyby imiona rodowe dziadka i ojca oraz, pośrednio, stosunkowo późne zapoznanie się z kulturą i językiem greckim. Niemiej jednak to właśnie te pochodzenie pozwoliło Janowi przekazać za pośrednictwem języka greckiego jeden z najwcześniejszych opisów islamu w zachodniej, grecko-rzymskiej kulturze.

Jan, który rozpoczął swój opis od zaprezentowania kontekstu historycznego pojawienia się religii islamu, którą określa również jako chrześcijańską herezję, przechodzi stopniowo do prezentacji samej treści. Prezentując niektóre wątki zawarte w Księdze Mahometa, stara się udostępnić, poprzez adaptację arabskich terminów na grunt języka greckiego, opis treści posłannictwa Mahometa. Niestety, zabiegi Jana względem adaptacji terminologii koranicznej na grunt języka greckiego zatarły pewne prawidłowe rozumienie przekazu. Wymagało to ponownego porównania tekstu Jana z podobnymi pod względem przekazu źródłami. Analiza tekstu pod względem historycznym i pojęciowym tekstów polemicznych z islamem oraz tekstu samego Koranu wykazała dobrą znajomość przez

Jana z Damaszku treści religii muzułmańskiej. Damasceńczyk wykazuje bardzo dobre wyczucie w adaptacji terminologii dotyczącej opisania chrześcijańskiej koncepcji Trójcy Świętej, mając za podstawę słownictwo koraniczne. Jak można było się o tym przekonać, jest to cecha wszystkich tekstów polemicznych pisanych w języku arabskim i syryjskim. Zasługą Jana na tym polu jest adaptacja, w możliwie jak najlepszy sposób, terminologii Koranu na grunt języka greckiego.

Zaprezentowany zarys treści rozdziału 100/101 *De Haeresibus* wykazuje, w zestawieniu z innymi źródłami na temat islamu, że święty Jan z Damaszku potrafił wykorzystać swoją wiedzę teologiczną i znajomość języka arabskiego dla zaprezentowania nauk głoszonych przez Mahometa jako zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej. Wykazał dobrą orientację w materii Koranu w celu wykazania fałszywych roszczeń Mahometa jako proroka.

Islam in the Johns of Damascus "De Haeresibus" – chapter 100/101. Selected Aspects of Source Study

(summary)

Article presents selected fragments derived from John's of Damascus *History of heresies.* This opus includes chapter 100/101, a short description of Ismalites heresy – Islam. Despite its shortness chapters contains wide depiction of pre-Islamic Arabian beliefs, Muhammad claims on prophethood, outline of Christian-Muslim disputes. Based on actual state of our knowledge this chapter is indeed made by John of Damascus himself. Knowing that John's family as he himself was dealing with finical affairs of Caliphate, but also due to his education and overall knowledge about early Islamic culture chapter 100/101 becomes valuable source for historical studies. The content of chapter 100/101 is product of cultural mix in Middle East, as a result of Semitic traditions and cultures (Syrian and Arab) mixed with Greek tradition in the background (since Greeks were part of Middle East since Alexander the Great conquest). Saint John of Damascus, as it was proven, came out of Semitic culture, as his father and grandfather's names shows, was accustomed with Greek language and culture in his adulthood. Despite this his Semitic heritage allowed St. John to give the one most complete description of Islam into west Roman-Greek world via Greek language. St. John began his depiction with historical context of Islam origin, describing it as a Christian heresy, later step by step explaining it. Using specific passages of Quran he describes Muhammad's prophethood in Greek with use of adopted Arabic terms. Unfortunately while adapting those terms lost overtime their true sense. This caused a need of compering St. John works with similar texts. Historical

and terminological analysis of his anti-islamic scripture proves great knowledge of Arabic terminology and about religion itself. He also seems to have good ability to use Arabic terms from Quran for describing Christian idea of Holy Trinity. We can see that is trait of all polemic texts written in Arabic and Syriac. The greatest contribution of St. John texts are adaptations of Quranic terms into Greek language.

Keywords: Muslim-Christian relations; John of Damascus; Christandom on Islam; patristics and late antiquity

Islam w rozdziale 100/101 *De Haeresibus* Jana z Damaszku. Analiza źródłoznawcza – wybrane zagadnienia

(streszczenie)

W niniejszym artykule zaprezentowane zostały wybrane fragmenty z dzieła Jana z Damaszku pt. *Historia herezji*. W skład tego dzieła wchodzi rozdział 100/101, który jest stosunkowo niedługim opisem herezji Izmaelitów – Islamu. Rozdział ten, pomimo stosunkowo niewielkiej objętości treściowej, jest bardzo rozbudowany pod kątem opisu wierzeń przedmuzułmańskiej Arabii, roszczeń prorockich Mahometa, zarysu kontrowersji chrześcijańsko-muzułmańskich na temat wiary. Według obecnego stanu badań rozdział 100/101 jest autorstwa Jana z Damaszku. Mając na uwadze życiorys Jana jako potomka rodziny, która, jak i on sam, pełniła funkcje publiczne w Kalifacie, oraz jego wykształcenie i znajomość wczesnej kultury muzułmańskiej, tekst rozdziału 100/101 stanowi cenne źródło historyczne. Tekst ten powstał w określonym środowisku (*Sitz im Leben*). Środowiskiem tym był obszar Bliskiego Wschodu wraz z jego zróżnicowaną kulturą oraz środowiskiem językowym tworzonym przez semicki substrat etniczny (język aramejski i arabski), jak i przebywających na tym obszarze od czasów Aleksandra Macedońskiego Greków (substrat hellenistyczny). Święty Jan z Damaszku, jak zostało to wykazane, wywodził się z elementu semickiego, na co wskazywałby imiona rodowe dziadka i ojca oraz, pośrednio, stosunkowo późne zapoznanie się z kulturą i językiem greckim. Niemiej jednak to właśnie to pochodzenie pozwoliło Janowi przekazać za pośrednictwem języka greckiego jeden z najwcześniejszych opisów islamu w zachodniej, grecko-rzymskiej kulturze. Jan, który rozpoczął swój opis od zaprezentowania kontekstu historycznego pojawienia się religii islamu nazywanego przez niego chrześcijańską herezją, przechodzi stopniowo do prezentacji samej treści. Prezentując niektóre wątki zawarte w Księdze Mahometa, stara się udostępnić, poprzez adaptację arabskich terminów na grunt języka greckiego, opis treści posłannictwa Mahometa. Niestety, zabiegi Jana względem adaptacji terminologii koranicznej na grunt języka greckiego zatarły pewne prawidłowe rozumienie przekazu. Wymagało to ponownego porównania tekstu Jana z podobnymi pod względem przekazu źródłami. Analiza pod względem historycznym i pojęciowym tekstów polemicznych z islamem oraz tekstu samego Koranu wykazały dobrą znajomość przez Jana z Damaszku treści religii muzułmańskiej. Damasceńczyk pokazuje bardzo dobre wyczucie w adaptacji terminologii dotyczącej opisania chrześcijańskiej koncepcji Trójcy Świętej, mając za podstawę słownictwo koraniczne. Jak można było się o tym przekonać, jest to cecha wszystkich tekstów polemicznych pisanych w języku arabskim i syryjskim. Zasługą Jana na tym polu jest adaptacja, w możliwie jak najlepszy sposób, terminologii Koranu na grunt języka greckiego. Zaprezentowany zarys treści rozdziału 100/101 *De Haeresibus* wykazuje w zestawieniu z innymi źródłami na temat islamu, że święty Jan z Damaszku potrafił wykorzystać swoją wiedzę teologiczną i znajomość języka

arabskiego dla zaprezentowania nauk głoszonych przez Mahometa jako zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej. Wykazał dobrą orientację w materii Koranu w celu wykazania fałszywych roszczeń Mahometa jako proroka.

Słowa kluczowe: relacje muzułmańsko-chrześcijańskie; Jan z Damaszku; chrześcijaństwo o islamie; patrystyka i późny antyk

Bibliografia

Źródła

Agapius (Mahbub) de Menbidj, *Kitab Al-'Unvan* (Histoire Univerelle), cz. 3, ed. A. Vasiliev, w: *Patrologia Orientalis* 5, red. B. Graffin – F. Nau, Paris 1912.

Bacha C., *Biographie de Saint Jean Damasè. Texte original arabe*, Harissa 1912.

Chabot J.B., *Anonymi Auctoris Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens*, CSCO 81, Paris 1920, s. 298-299.

Chronicon Miscellaneum AD Annum Domini 724 Pertinens, ed. E. W. Brooks, ed. I.B. Chabot, w: Scriptores Syri, series tertia, t. 4, Parisis 1903.

Eutychius Alexandrinus *Patriarcha, Annales, seu liber historicus a tempore Adami ad annos usque Hejirae Islamitieae, ex Arabicu in Latinum sermonem translate*, PG 111, 907-1097.

Georgii monachi chronicon, t. 1-2, ed. C. de Boor, Leipzig 1904.

Graf G., *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḫhidma Abū Rā'iṭa l-Takrītī*, CSCHO 130, t. 14, Luvain 1959.

Jacob d'Edesse, *Sur la généalogie de la saibe Vierge*, „Revue de l'Orient chrétien" (1901) s. 618-523.

Joannes Damascenus, *De Haeresibus*, PG 94, 764-773, tł. A. Zhyrkova, Jan Damasceński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne, O Herezjach*, Kraków 2011, s. 135-139; Jean Damascène, *Écrits sur L'Islam*, SCh 383, opr. R. Le Coz, Paris 1992.

Joannes Damascenus, *Disputatio Christiani et Saraceni*, tł. Ł. Karczewski, Jan z Damaszku, *Rozprawa Saracena i Chrześcijanina*, VoxP 71 (2019) s. 659-680.

Koran, tł. J. Bielawski, Warszawa, 1986.

Lequin M., *Sancti Patris Nostri Joannis Damasceni Monachi et Presbyteri Hierosolymitani*, Opera Omniaqueextant, t. 1-2, Parisiis 1712.

Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali – Muhammad Muhsin Khan, *The Noble Qur'an,in English language*, Madinah 2008.

Nycetas von Byzans, *Schruften zum Islam*, *Corpus Islamo-Christianum* 5, Series Graeca, ed. K. Förstel, Würzburg 2000.

Papadopulos-Kerameus A., *Analecta Hierosolimitykies Stachylogias*, *Culture et Cyvilisation*, t. 4, Bruxeles 1963.

Roggema B., *The Legend of Sergius Bahira. Eastern Christians Apologies and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden – Boston 2009.

Sa'id ibn Batriq, *Nazm al-Jauhar*, CSCHO 51, Paris 1946.

The Disputation between a Muslim and a Monk of Bēt Ḥālē:Syriac, Text and Annotated English Translation D.G.K. Taylor, w: *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag*, ed. S.H. Griffith – S. Grebenstein, Wiesbaden 2015, s. 187-242.

The polemical works of ʿAlī al-Ṭabarī, *The history of Christians -Muslim Relations*, t. 27, ed. R. Ebied – D. Thomas, Leiden – Boston 2016.

Theodorus Abucura carum episcopus, PG 97 1446-1610.

Theophanis Chronographia, t. 1, ed. C. de Boor, Lepzig 1883.

Timotheos I, *Ostsyrischer Patriarch: Disputation mit dem Kalifen A-Madī*, ed. M. Heimgartnerm, CSCHO 631, Scriptores Syri 244, Lovanii 2011.

Opracowania

Abel A., *La chaptere CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène: son inauthenticité*, „Studia Islamica" 19 (1963) 5-25.

Afinogenov D., *The Date of Georgios Monachos Reconsidered*, BZ 92 (1999) s. 437-447.

Altaner B. – Stuiber A., *Patrologia*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1990.

Anthony S.W., *Fixing John Damascene's Biography: Historical Notes on His Family Background*, „Journal of Early Christian Studies" 23/4 (2015) s. 607-627.

Brzozowska Z., *Boginie przedmuzułmańskiej Arabii (Al-Lat, Al-Uzza, Manat)*, w: *Bizancjum i Arabowie,* red. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa – Łódź 2016, s. 64-89.

Crone P – Cook M., *Hagarism, The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 2002.

Dick I., *Un continuateur arabe de saint Jean Damescène, Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu*, POC 12 (1962) s. 209-223, 319-332; 13 (1963) s. 114-129.

Echner W., *Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantiner*, „Der Islam" 23 (1936) s. 133-162, 197-244.

Griffith S.H., *The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabis*, MW 78 (1988) s. 1-28.

Griffith S.H., *John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam*, *Hugoye*, „Journal of Syriac Studies" 11/2 (2011) s. 207-237.

Griffith S.H., *The Manṣūr Family, St. John of Damascus: Christians and Muslims in Umayyad Times*, w: *Christians and Others in Umayyad Times*, ed. A. Borrut – F.M. Donner, Chicago 2016, s. 29-51.

Haddad R., *La Trinité divine chez les Théologies Arabes 705-1050*, Paris 1985.

Hitti P.K., *Dzieje Arabów*, red. E. Szymański, Warszawa 1969.

Janosik D.J., *John of Damascus: First Apologist to the Muslims*, *The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic Period*, Eugene – Oregon 2016.

Jeffery A., *The foreign vocabulary of the Qur'an,* Baroda 1938.

Jurewicz O., *Historia Literatury Bizantyńskiej – zarys*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1984.

Jurewicz O., *Słownik Grecko-Polski*, t. 1-2, Warszawa 2001.

Keating S.T., *Defnending the „People of Truth" in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rā'iṭa*, *The History of Christian Muslime-Relations*, t. 4, red. D. Thomas, Leiden – Boston 2016.

Khoury A.Th., *Les Theologiens Byzantins et Islam*, *Textes et Auteurs (VIII-XIII s.)*, t. 1, Louvain 1969.

Kościelniak K., *Grecy i Arabowie*, *Historia Kościoła melkickiego (katolickiego) na ziemiach zdobytych przez muzułmanów (634-1516)*, Kraków 2004.

Kościelniak K., *Złe duchy w Biblii i Koranie*. *Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje Szatana w kontekście odziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999.

Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.

Louth A., *St. John Damascene*, *Tradition and orginality in Byzantine Theology*, Oxford 2002.

Mcdonald M.C.A., *On Saracens, the Rawwāfah inscription and the Roman army*, w: *Literacy and Identity in Pre-Islamic Arabia*, Ashgate 2009, s. 1-26.

Meyendorff J., *Byzantine Views of Islam*, *„*Dumbarton Oaks Papers*"* 18 (1964) s. 113-132.

Perłowski M., *Pierwszy krytyk „Proroka". Kontestacja prorockiego daru Mahometa w pismach św. Jana* Damasceńskiego, w: *W kręgu religii śródziemnomorskich. Wybrane zagadnienia z historii religii w starożytności*, red. K. Kochańczyk-Bonińska – L. Misiarczyk, SACh 19, Warszawa 2014, s. 149-163.

Rigo A.*, Nicetas Byzantinos*, *Nicetas of Byzantium*, w: *Christian-Muslim Relations 600-1500*, *A bibliographical history*, t. 1, red. D. Thomas, Leiden – Boston 2009, s. 775-776.

Roggema B., *Muslim as crypto-idolaters – a theme in the Christian portrayal of Islam in the Near East*, w: *Christans at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in abbasid Irak*, red. D. Thomas, Leiden b.r.w., s. 1-18.

Rubin U., *Al-ṣamad and the high God. And interpretation of sūra CXII*, „Der Islam" 61/2 (1984) s. 197-217.

Sadowski M., *The Trinitarian Analogies and their Contribution to the Transmission of Terminology in Arab Christian Theology*, „Parole de l'Orient" 42 (2016) s. 451-487.

Sahas D.J., *John of Damascus on Islam, the „Heresy of the Ishmaelites"*, Leiden 1972.

Schadler P., *John of Damascus and Islam*, *Chrystian Heresiology and the Intellectual Bacground to Earliest Chrystian-Muslime Relations*, Leiden – Boston 2018.

Sesboüé B. – Woliński J., *Historia Dogmatów*, t. 1, tł. P. Rak, Kraków 1999.

Simelidis Ch., *The Byzantine Understanding of Qur'an term al-ṣamad and the Greek Translation of the Qur'an*, „Speculum" 86/4 (2011) s. 887-913.

Smith J.P., *A Compendious Syriac Dictionary*, t. 1, Oxford 1903.

Smith J.P., *A Compendious Syriac Dictionary Founded Upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, D.D.*, Oxford 1903.

Sophocles E.A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, *from B. C. 146 to A. D. 1100*, New York 1900.

Wehr H., *A dictionary of modern written Arabic*, New York 1960.

Wolfson H.A., *The philosophy of the kalam*, Harvard 1976.

Wolińska T., *Arabowie, Agareni*, *Izmaelici*, *Saraceni*. *Kilka uwag na temat nazewnictwa*, w: *Bizancjum i Arabowie, Spotkanie Cywilizacji* (*VI-VII w.*), red. T. Wolińska – T. Filipczak, Warszawa 2015, s. 31-46.

Wolińska T., *Elity Chrześcijańskie wobec Islamu*, VoxP 64 (2015) s. 529-567.

Wolińska T., *Wizerunek pustyni i jej mieszkańców w świetle świadectw świętych Ojców z Synaju*, VoxP 70 (2018) s. 559-600.

VOX PATRUM 75 (2020) 267-284
DOI: 10.31743/vp.6390

Ks. Michał Kieling[1]

„Amicitia quae desinere potest vera nunquam fuit". Przyjaźń w *Listach* św. Hieronima ze Strydonu

1. Wprowadzenie

Współczesny człowiek dysponuje różnymi środkami wzajemnej komunikacji, które umożliwiają bezpośredni lub pośredni kontakt z drugą osobą. Jednakże w świecie multimediów, które obecnie zdominowały relacje międzyludzkie, jest coraz mniej miejsca na tradycyjną korespondencję, a przecież w przeszłości była to podstawowa forma komunikacji między ludźmi. Sięgając do spuścizny chrześcijańskich autorów starożytnych, zauważamy, że literatura epistolograficzna stanowi źródło wielu cennych informacji. Tak jest również w przypadku *Listów* św. Hieronima ze Strydonu[2]. Jego korespondencja jest świadectwem szerokich i różnorodnych relacji z ludźmi, z którymi utrzymywał żywe kontakty i pielęgnował przyjaźnie[3]. Strydończyk pisał na tematy biblij-

[1] Ks. dr hab. Michał Kieling, prof. UAM, profesor nadzwyczajny w Zakładzie Teologii Historycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: kielingm@amu.edu.pl; ORCID: 0000-0003-2635-7246.

[2] Hieronymus, *Epistulae*, ŹMT 54, 55, 61, 63 i 68, oprac. H. Pietras – M. Ożóg, tł. J. Czuj, Kraków 2010-2013.

[3] Życie i działalność św. Hieronima jest przedmiotem wielu publikacji i badań naukowych: Y. Chauffin, *Święty Hieronim*, tł. B. Durbajło, Warszawa 1977; J. Czuj, *Święty Hieronim. Żywot – dzieła, charakterystyka*, Warszawa 1954; B. Degórski, *Wstęp*, w: Św.

ne, teologiczne, eklezjalne, moralne, społeczne, ascetyczne, monastyczne, jak również podejmował w swoich *Listach* tematy osobiste[4]. Spośród bogatej epistolograficznej spuścizny tego Ojca Kościoła warto zwrócić uwagę na tematykę przyjaźni zawartą w jego *Listach*. Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie poglądów Hieronima na temat przyjaźni oraz ukazanie jego osobistych doświadczeń w relacjach z przyjaciółmi na podstawie jego korespondencji.

2. List spotkaniem z przyjacielem

Przedstawiając poglądy naszego Ojca Kościoła w kwestii przyjaźni, należy podkreślić, że często wskazuje się na jego trudny, bezkompromisowy i gwałtowny charakter, który – jak wiemy – nie przysparzał mu zwolenników i przyjaciół. W korespondencji Hieronima nie znajdujemy systematycznego nauczania na temat przyjaźni, co więcej, słów *amicitia* lub *amicus* Strydończyk używa dość oszczędnie. W *Liście do Niceasza*, subdiakona w Akwilei nadawca zachęca adresata i zarazem swojego przyjaciela oraz towarzysza podróży, aby od czasu do czasu do niego

Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła*, *Hilariona, Malchusa*, ŹM 10, Tyniec – Kraków 1995, s. 11-21; A. Hamman, *Portrety Ojców Kościoła*, Warszawa 1978; A. Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg 2003; J.N.D. Kelly, *Hieronim*, Życie*, pisma, spory*, tł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003; J. Lössl, *Jerome of Stridon. His life, writings and legacy*, Farnham 2019; S. Rebenich: *Jerome, The Early Fathers of the Church*, London 2002; E. Stanula, EK VI 851-853; H. Schlange-Schöningen, *Hieronymus. Eine historische Biographie*, Darmstadt 2018; M. Starowieyski – J.M. Szymusiak *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2017, s. 436-447; H. Schlange-Schöningen, *Hieronymus. Eine historische Biographie*, Darmstadt 2018.

[4] Na temat spuścizny epistolograficznej Hieronima: B.B. Conring, *Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie*, Tübingen 2001; A. Gburek, *Wykroczenia na tle seksualnym w Listach św. Hieronima*, VoxP 53-54 (2009) s. 564-578; T. Kołosowski, Święty *Hieronim jako duszpasterz*, „Seminare. Poszukiwania naukowe" 20 (2014) s. 453-464; M. Ożóg, *Starość w Listach św. Hieronima*, VoxP 65 (2011) s. 327-339; M. Ożóg, *Podróże mnichów i duchownych w świetle pism św. Hieronima*, VoxP 57 (2012) s. 453-468; A. Swoboda, *Wychowanie potomstwa na przykładzie Kobierców Klemensa Aleksandryjskiego i Listów św. Hieronima ze Strydonu*, VoxP 57 (2012) s. 613-640.

napisał. Przy tej okazji autor wyraża swój pogląd o znaczeniu korespondencji i utrzymywaniu wzajemnych pisemnych relacji:

> Komediopisarz Turpiliusz rozprawiając o wzajemnym wymienianiu listów mówi, że *Jest to jedyna rzecz, która ludzi nieobecnych czyni obecnymi*. I sąd jego nie jest fałszywy, chociaż list czyni to tylko pozornie. Cóż innego sprawia takie wrażenie obecności wśród nieobecnych jak list, przy pomocy którego można i przemawiać do tych, których się miłuje, i słuchać ich? Bo i ci pierwotni mieszkańcy Italii, których Enniusz nazywa Kaskami, którzy (jak Cyceron mówi w *Retoryce*) na podobieństwo zwierząt szukali pożywienia, kiedy nie znano jeszcze papieru i pergaminu, posyłali sobie wzajemnie wiadomości albo na wystruganych z drzewa tabliczkach, albo na korze drzew. Stąd tych, którzy nosili listy, nazywali *tabellarii*, a pisarzy od łyka drzew *librarii*. O ile bardziej więc my, gdy już świat ogładzony został umiejętnościami, nie powinniśmy pomijać tego, co tamci sobie świadczyli; to wśród nich surowa panowała prostota i nie mieli pojęcia o naszej kulturze. Oto błogosławiony Chromacjusz ze świętym Euzebiuszem, bratem zarówno z natury jak z podobieństwa obyczajów, wezwał mnie do pisania. Ty zaś, odszedłszy od nas niedawno, zrywasz raczej świeżą przyjaźń, niż ją rozwiązujesz, czego roztropnie Cyceron w *Leliuszu* zakazuje[5].

Dla Hieronima *epistula* jest formą wzajemnego kontaktu, okazywania pamięci i uobecniania przyjaciół. W *Liście do Chromacjusza i Euzebiusza*, jego przyjaciół, którzy pod Akwileją prowadzili życie monastyczne u boku biskupa Waleriana, znajdujemy następującą myśl[6]:

> Teraz gawędzę z waszym listem, pieszczę go, on ze mną rozmawia, tylko on umie tu po łacinie. Tu bowiem trzeba się albo uczyć barbarzyńskiej, omal nieartykułowanej mowy, albo milczeć. Ile razy zaś litery pisane znaną ręką

[5] Hieronymus, *Epistula* 8, ŹMT 54, s. 20*.
[6] Zob. *Apparatus criticus*, ŹMT 54, s. 17*.

> przywodzą mi na pamięć wasze najdroższe oblicza, tyle razy zdaje mi się, że ja nie jestem tutaj albo że wy tu przebywacie. Wierzcie mi, bo miłość prawdę mówi: gdy pisałem ten list, widziałem was[7].

W jednym ze swoich pism skierowanym do Marcelli Hieronim wyraża opinię, że dzięki korespondencji uobecniamy cielesną nieobecność i prowadzimy duchową rozmowę z przyjaciółmi[8]. Ponadto wymiana pism sprawia, że nieobecni stają się obecnymi. Dlatego trudno bez nich wyobrazić sobie podtrzymywanie relacji przyjaźni. Strydończyk w dalszej części *Listu* nalega wręcz, aby Niceasz do niego napisał:

> Ocknij się, ocknij się, zbudź się z snu, daj wyraz miłości choć na jednej karcie! Wśród rozkoszy, jakich zażywasz w ojczyźnie, pomyśl czasem o wspólnie przebytej podróży. Jeśli kochasz, odpisz, jeśli się gniewasz, pisz nawet w gniewie. Wielką i to przyniesie ulgę mojej tęsknocie, jeśli otrzymam list nawet od zagniewanego przyjaciela[9].

Dla Hieronima przyjaźń jest więc relacją miłości, która nie ma swojej ceny. Ponadto nasz autor przekazuje życiową mądrość, że prawdziwa przyjaźń nigdy nie ustaje. W *Liście do Florencjusza* Hieronim nie szczędzi pochwał Rufinowi, który – jak pisze – „związany jest ze mną nierozdzielnie miłością braterską”[10]. W drugim *Liście* adresowanym do Florencjusza Hieronim pisze, że przybył na pustynię do Syrii, prosząc go o pewne książki i ofiarując mu inne, których nie posiada. W piśmie tym nadawca podkreśla znaczenie rodzącej się przyjacielskiej więzi, której fundamentem jest miłość w Chrystusie. Podkreśla przy tym, że właśnie dlatego, iż zawiązana ona została w Chrystusie, posiada szczególny cha-

---

[7] Hieronymus, *Epistula* 7, 2, ŹMT 54, s. 17*.
[8] Hieronymus, *Epistula* 44, ŹMT 54, s. 182*.
[9] Hieronymus, *Epistula* 44, ŹMT 54, s. 182*.
[10] Hieronymus, *Epistula* 4, ŹMT 54, s. 11*.

rakter[11]. W *Liście Chromacjusza, Jowina i Euzebiusza*, którzy prowadzili życie monastyczne, Strydończyk pochwala ich wzajemną braterską relację miłości opartą na Chrystusie:

> Nie powinienem w liście rozdzielać tych, których złączyła wzajemna miłość: i nie potrzebuję pisać do każdego z osobna, skoro tak się wzajemnie kochacie, że miłość wiąże was trzech nie gorzej jak dwóch. Nawet – gdyby tak było można – napisałbym wasze imiona nierozdzielnie, jednym pociągnięciem pióra, skoro wzywacie mnie, bym w jednym widział trzech, a w trzech jednego[12].

W *Liście do Pammachiusza*, który był również przyjacielem Hieronima oraz mężem Pauliny – córki Pauli i senatorem rzymskim, nadawca pisze, że wysyła mu list apologetyczny skierowany przeciw Jowinianowi. W piśmie zauważa się wielką tęsknotę za osobą przyjaciela, ale również zabieganie o prawdziwą przyjaźń:

> Częstokroć milczenie, nawet wobec przyjaciół, jest oznaką chrześcijańskiej skromności i lepiej pokorę swą umacniać milczeniem niż odnawiając dawne przyjaźnie narażać się na zarzut uniżania się. Jak długo nic nie pisałeś i ja milczałem i nigdy nie chciałem się na to użalać, aby nie wyglądało, że nie szukam przyjaciela, ile zabiegam o pozyskanie bogatszego. Teraz jednak, zniewolony do odpisania, będę próbował mieć zawsze cząstkę i nie tyle odpisywać, ile pisać, by się okazało, że i z uszanowaniem dotychczas milczałem, i z większym szacunkiem mówić zacząłem[13].

W *Liście do Licyniusza z Boeticum* Hieronim zachęca adresata do wytrwania w postanowieniu czystości z żoną Teodorą i podjęcia piel-

---

[11] Hieronymus, *Epistula* 5, 1, ŹMT 54, s. 13*.
[12] Hieronymus, *Epistula* 7, 1, ŹMT 54, s. 17*.
[13] Hieronymus, *Epistula* 48, 1, ŹMT 54, s. 197*.

grzymki do Jerozolimy. Na jego prośbę autor *Listu* przesyła swoje prace, jednocześnie dziękując za otrzymane upominki. Spojrzenie na podarowane pisma Hieronima ma przypominać mu przyjaciela. Praktykowana w przyjaźni wymiana podarunków natomiast przypomina osobę przyjaciela, który jest daleko. Wzajemnie obdarowywanie się należy więc do istoty przyjaźni i umacnia więź łączącą przyjaciół[14].

3. Osoby określone mianem przyjaciela w *Listach*

Hieronim posiadał szeroki krąg przyjaciół i znajomości. Szczególnie cenił sobie tych, których poznał podczas pobytu w Rzymie, jak również w Akwilei. Najczęściej powtarzającymi się w jego korespondencji osobami, które nazywa przyjaciółmi, są Rufin z Akwilei, Chromacjusz, Bonozus, Heliodor, Pammachiusz, Nepocjan, Chryzokom, Kastrucjusz, Paulin, Ocean, Jowin i Euzebiusz[15]. Spuścizna epistolograficzna Hieronima jest świadectwem głębokich relacji z przyjaciółmi i troski o nich. W *Liście do Rufina* nadawca pisze o ich wspólnym przyjacielu, który poświęcił się życiu monastycznemu:

> Bonozus twój i mój, aby prawdziwie rzec, nasz, wstępuje już po tej drabinie, którą Jakub widział we śnie: niesie krzyż swój i nie myśli o jutrze ani się wstecz nie ogląda. Sieje we łzach, by zbierać z weselem, naśladując Mojżesza, węża zawiesza w pustelni. […] Oto młodzieniec wykształcony wraz z nami, opływający w dostatki, godnością dorównujący rówieśnikom, wzgardziwszy matką, siostrami i najdroższym bratem, zamieszkał na wyspie niebezpiecznej

[14] Hieronymus*, Epistula* 71, 7, ŹMT 55, s. 169*.

[15] Zob. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2017, s. 438; A. Bastit-Kalinowska, *Aquileienses clerici quasi chorus beatorum habentur (Hieronim, Kronika, rok 374). Przykład życia religijnego duchownych pod koniec IV wieku*, VoxP 70 (2018) s. 208-209.

dla okrętów, oblanej szumiącym morzem, gdzie ostre rafy i nagie skały, i samotność budzą przerażenie – jakby nowy osadnik raju[16].

Hieronim dziękuje Bogu za wiernego przyjaciela, który modli się za niego, wspominając młodość i wspólnie przeżyte lata w Rzymie, podkreślając też, że w osobie przyjaciela przychodzi do nas sam Chrystus:

Dzięki Ci, Panie Jezu, że mam takiego przyjaciela, który może Cię prosić za mną w dzień, w którym przyjdziesz. Sam wiesz (przed Tobą bowiem otworem stoją serca wszystkich, bo Ty badasz tajniki serca, Ty widzisz Proroka zamkniętego we wnętrzu wielkiej bestii), że ja i on razem dorastaliśmy od wczesnego dzieciństwa aż do lat dojrzałych, że pielęgnowały nas w swych łonach te same niańki, te same nosiły ramiona; i o tym, wiesz, że ja pierwszy miałem zamiar oddawania Ci czci, gdy po studiach rzymskich przebywaliśmy obaj pod jednym dachem i przy jednym stole nad barbarzyńskimi w połowie brzegami Renu[17].

W tym kontekście szczególnie należy uwypuklić cenną myśl Hieronima, która znalazła się w tytule naszego opracowania: *Amicitia quae desinere potest, vera numquam fuit*[18]. W zakończeniu listu adresowanego do Rufina znajdujemy świadectwo prawdziwej przyjaźni, której czasem długo się poszukuje, lecz rzadko znajduje:

Niech inni mają upodobanie w złocie i niech świeci w kosztownych naczyniach połyskujący kruszec wydobyty z ukrycia. Miłości nie można z niczym porównywać. Umiłowanie nie ma ceny. Przyjaźń, która może się urwać, nigdy prawdziwa nie była[19]. […] Może się dziwicie, że przy końcu listu zacząłem was chwalić. Cóż mam robić? Głosu serca stłumić nie mogę. Krótkość listu

[16] Hieronymus, *Epistula* 4, 4, ŹMT 54, s. 8-9*.
[17] Hieronymus, *Epistula* 3, 5, ŹMT 54, s. 10*.
[18] Hieronymus, *Epistula* 3, 5, ŹMT 54, s. 10*.
[19] Hieronymus, *Epistula* 3, 5, ŹMT 54, s. 10*.

> zmusza mnie do milczenia; tęsknota za wami do mówienia. Zbyt pospieszna ma mowa, mieszają się bezładnie słowa listu; miłość nie zna porządku[20].

Hieronim w swoich *Listach* ze szczególną empatią odnosi się do przyjaciół, którzy zafascynowali byli życiem monastycznym i je prowadzili. Wielką troską otaczał swoich towarzyszy, których spotkał od czasu młodości, jak również w późniejszym okresie życia na drodze życia poświęconego Bogu. Zachęcał przyjaciół do wytrwania w trudach życia monastycznego, ukazując jego wzniosłość i cel, którym jest zbawienie człowieka. *Listy* Hieronima są również świadectwem tęsknoty za przyjaciółmi, a czasem nawet upominaniem się o zaniedbywaną przyjaźń. Przykładem może być list do mnicha Heliodora, z którym nasz autor odbył pierwszą podróż na Wschód, próbując zatrzymać go na pustyni. W piśmie zaprasza adresata do siebie, ukazując piękno życia pustelniczego. Jednocześnie Hieronim w duchu głębokiej przyjaźni wyraża wobec byłego towarzysza podróży słowa tęsknoty:

> Z jaką miłością i jak usilnie starałem się, byśmy razem przebywali na pustyni! Świadomy mojego uczucia wiesz, z jakim narzekaniem, z jakim bólem, z jakim wzdychaniem żegnałem cię, gdy odchodziłeś. Świadczy jeszcze o tym ten oto list, łzami skropiony. Ale ty jak wrażliwe dziecko pieszczotami pokrywałeś wzgardę względem proszącego, a ja, niedoświadczony, nie wiedziałem wtedy co czynić. Czy miałem milczeć? Ale czy mogłem ukryć to, czego gorąco pragnąłem? Czy miałem usilniej zaklinać? Nie chciałeś słuchać, bo tak jak ja nie kochałeś. Wzgardzona miłość uczyniła to jedno, co mogła: skoro nie potrafiła zatrzymać obecnego, szuka teraz nieobecnego[21].

W *Liście do mnicha Chryzokoma* Strydończyk ma za złe swojemu przyjacielowi, że nic do niego nie napisał i wyraża swoje uczucia wobec

---

[20] Hieronymus, *Epistula* 7, 6, ŹMT 54, s. 19*.
[21] Hieronymus, *Epistula* 14, 1, ŹMT 54, s. 29*.

adresata, którego zawsze zachowuje w swojej pamięci i często wspomina. Czyni mu jednak zarzut z powodu braku odwzajemnienia tej przyjaźni:

> A ty – podobnie jak drapieżne zwierzęta, które nie patrzą wstecz, zapominają o rzeczach minionych i tracą z pamięci to, na co patrzeć przestały – zupełnie zapomniałeś o naszej przyjaźni; a ten list, o którym mówi Apostoł, że napisany jest w sercu chrześcijan, wyryłeś nie na wierzchu, lecz – jak mówią – aż do ostatniej warstwy wosku[22].

W *Liście do Heliodora* biskupa Altinum pod Wenecją, który napisany został po śmierci jego siostrzeńca, Hieronim pociesza go po śmierci tak bliskiej mu osoby, wspominając, że Nepocjan wielokrotnie prosił go, by coś do niego napisał. Wreszcie – jak pisze Hieronim – uczynił to, czego chciał, i w krótkiej książeczce przekazał wiecznej pamięci przyjaźń: „Często na nią patrzył i brał do ręki, miał ją w sercu i na ustach. Czytał ją nieraz zasypiając i nieraz drogie dla niego kartki spadały mu na piersi. Gdy zaś przybył jakiś podróżny lub przyjaciel, cieszył się wobec niego z tego powodu przyjaźni, jaką mu okazałem”[23]. W *Liście do kapłana Paulina* autor wzywa swojego adresata do studiowania ksiąg świętych, podkreślając, że ceni sobie szczególnie jego wypróbowaną i starą przyjaźń. Cechami tej przyjaźni są zespolenie więzami w Jezusie Chrystusie, brak względu na korzyści materialne, brak obłudnego schlebiania, bojaźń Pańska i studia nad Pismem Świętym[24]. W *Liście do Kastrucjusza* Hieronim dziękuje mu za podjęcie trudu morskiej podróży celem odwiedzenia, podkreślając, że motywem, dla którego podjęta została ta niebezpieczna wyprawa poprzez fale Morza Adriatyckiego i Morza Egejskiego, była tęsknota za osobą przyjaciela. Autor *Listu* jest wdzięczny Kastrucjuszowi za rzeczywiste odwiedziny,

---

[22] Hieronymus, *Epistula* 9, ŹMT 54, s. 22*.
[23] Hieronymus, *Epistula* 60, 11, ŹMT 55, s. 87-88*.
[24] Hieronymus, *Epistula* 53, 1, ŹMT 55, s. 25*.

podkreślając, że od przyjaciół domagać się należy nie czynu, lecz chęci. Jedynie bowiem miłość udziela dobrych chęci[25].

4. Rufin i Hieronim – od przyjaźni do wrogości

Przyjaźń Hieronima i Rufina z Akwilei była powszechnie znana. Zaprzyjaźnili się oni podczas studiów w Rzymie (358-368). Ok. 370 roku Rufin powrócił do Akwilei i należał do grupy ascetyczno-intelektualnej, udając się potem do Egiptu, gdzie przebywał dziesięć lat. W tym czasie odwiedza mnichów i słucha nauk Dydyma Aleksandryjskiego[26]. W *Liście do mnicha Rufina* zauważamy troskę Hieronima o los przyjaciela, który udał się do Egiptu. W piśmie tym Strydończyk nazywa Rufina najdroższym i „przyjacielem najsłodszym"[27], co wskazuje na wyjątkowość ich braterskiej relacji.

> Chociaż wiedziałem już przedtem z tajemnic ksiąg świętych, że Bóg więcej daje, niż się go prosi, i użycza często, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, a i w serce człowieka nie wstąpiło, teraz dopiero doświadczyłem tego we własnej sprawie najdroższy Rufinie. Ja bowiem uważałem za dość śmiałe życzenie, byśmy przez wymianę listów stwarzali sobie złudny obraz obecności. A tu słyszę, że ty zapuszczasz się w ustronia Egiptu, odwiedzasz zgromadzenia mnichów i obchodzisz niebiańską na ziemi rodzinę[28].

Ok. 397 roku Rufin udaje się do Jerozolimy i podejmuje życie monastyczne w klasztorze męskim nieopodal Góry Oliwnej. Przełomowym momentem w dziejach tej przyjaźni był spór orygenesowski rozpalony

---

[25] Hieronymus, *Epistula* 68, 1, ŹMT 55, s. 149*.

[26] Zob. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, 850.

[27] Hieronymus, *Epistula* 3, 4, ŹMT 54, s. 9*.

[28] Hieronymus, *Epistula* 3, 1, ŹMT 54, s. 7*.

przez Epifaniusza, w czasie którego Rufin stanął po stronie Orygenesa i Jana Jerozolimskiego, co wywołało gniew przyjaciela. Pierwszy etap tej niezgody zakończył się jednak między nimi pojednaniem[29]. Początkiem kolejnego sporu była publikacja po powrocie do Rzymu przez Rufina łacińskiego przekładu *Apologii* Orygenesa napisanej przez Pamfila oraz dwóch pierwszych ksiąg *O zasadach*[30].

W liście będącym przedmową Rufina do ksiąg Orygenesa *O zasadach*, które przełożył z greckiego na łacinę, autor zachęca czytelników do lektury dzieł Aleksandryjczyka oczyszczonych z błędów oraz chwali Hieronima, widząc w nim zwolennika swoich poglądów. Wspomina on przykład i przedmowę dzieła Aleksandryjczyka do *Pieśni na Pieśniami*, którego dokonał Hieronim: „Twierdzi on, że gdy w innych książkach Orygenes przewyższa wszystkich, to w tych poświęconych Pieśni nad Pieśniami przewyższył nawet samego siebie”[31]. Następnie Rufin dodaje:

> Ja więc kontynuuję wprawdzie rzecz przez niego zaczętą i uznaną, ale nie dorównuję mu wymową, bym mógł pochwalić powiedzenia tak wielkiego męża. Stąd obawiam się, że ten mąż, którego ten [Hieronim] słusznie uznał za drugiego po apostołach nauczyciela umiejętności i mądrości, może wydawać się o wiele niższym wskutek niedoskonałości mojej wymowy[32].

Należy podkreślić, że Rufin miał podstawy, aby tak sądzić. W *Liście do Pauli* Hieronim nazywa Orygenesa Adamancjuszem (łac. *adamas* – ‘stal’, *adamantinus* – ‘stalowy’), wymieniając jego komentarze oraz homilie do Nowego i Starego Testamentu[33]. W zakończeniu swojego listu Strydończyk pisze:

---

[29] Zob. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, s. 850.

[30] M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, s. 850.

[31] Rufinus, *Epistula* 80, 1, ŹMT 61, s. 10*.

[32] Rufinus, *Epistula* 80, 1, ŹMT 61, s. 10*.

[33] Hieronymus, *Epistula* 33, 4, ŹMT 54, s. 142-143*.

> Czy nie widzicie, że ten przewyższył zarówno Greków jak i łacinników? Bowiem czy mógł ktoś kiedyś tyle przeczytać, ile on napisał? […] Sam Rzym podburza przeciw niemu senat nie z powodu nowości nauk, ale dlatego, że nie mogli znieść chwały jego wymowy oraz wiedzy i tego, że gdy on mówił, wszystkich uważano za niemych[34].

Świadectwem narastających antagonizmów jest *List do Rufina*, który Hieronim pisze jeszcze w przyjacielskim, aczkolwiek mocnym tonie:

> Prawdziwa przyjaźń nie powinna ukrywać niczego, co czuje. Przesłano mi krótką przedmowę do ksiąg *O zasadach*, z której stylu poznałem, że jest twoja. Jestem w niej atakowany podstępnie, lecz zupełnie wyraźnie. Wiesz, w jakim duchu została napisana, a w jakim jest zrozumiana, jest jasne nawet dla głupców. Mogłem i ja, który bardzo często wygłaszałem mowy polemiczne, sięgnąć do dawnej sztuki i pochwalając cię twoim sposobem, ale chcę być daleki od naśladowania tego, co krytykuję u ciebie; przeciwnie tak powściągliwe się wypowiedziałem, że sam uwolniłem się od postawionego mi zarzutu, a przyjaciela – chociaż sam zostałem obrażony – w miarę możności nie obrażałem. […] Wolę ci zarzut postawić w przyjacielski sposób niż na twój atak odpowiedzieć atakiem publicznym, byś poznał, iż nawiązaną na nowo przyjaźń uczciwie zachowuję i że nie postępuję według Plauta trzymając w jednej ręce kamień, a w drugiej chleb[35].

Sytuacja zostaje jeszcze bardziej zaogniona przez list przyjaciół Hieronima Pammachiusza i Oceana, którzy zachęcają go do przetłumaczenia dzieła *O zasadach* Orygenesa z insynuacją, żeby oczyścić się z zarzutów i podejrzeń stawianych mu przez Rufina[36]. W 399 roku Rufin nie otrzymał listu Hieronima, który mógł jeszcze sprawę załagodzić[37], przeczytał natomiast

---

[34] Hieronymus, *Epistula* 33, 5, ŹMT 54, s. 143*.
[35] Hieronymus, *Epistula* 81, 1, ŹMT 61, s. 13*.
[36] Pammachius – Oceanus, *Epistula*, 83, ŹMT 61, s. 23*.
[37] Hieronymus, *Epistula* 80, 1-2, ŹMT 61, s. 13-14*.

Hieronimowy *List do Pammachiusza i Oceana*[38], który był utrzymany w tonie, agresywnym i dowiedział się, że Strydończyk sam tłumaczy Orygenesa, by udowodnić błędy Rufina[39]. Wówczas pisze własną *Apologię* skierowaną przeciw Hieronimowi[40]. Rufin został zadenuncjowany przed papieżem Syrycjuszem i wezwany przed synod rzymski. Nie przyjął postawy oskarżonego i opuścił Rzym. Hieronim odpowiada gwałtowną apologią *Adversus libros Rufini*[41]. Rufin nie chciał prowadzić polemiki, list, w którym szukał porozumienia z Hieronimem, nie zachował się[42].

Hieronim przeżywał zapewne również ból z powodu utraty przyjaciela. Zachował się poruszający *List Augustyna do Hieronima*, w którym biskup Hippony informuje adresata o tym, że nic mu nie wiadomo, aby do Afryki dotarły pisma obrażające Hieronima. Przy tej okazji Augustyn odnosi się do kwestii wielkiej przyjaźni, która została przerwana:

> Wyznaję, że bardzo ubolewałem z powodu niezgody, jaka zapanowała między tak miłującymi się i bliskimi sobie osobami, których przyjaźń znana była niemal wszystkim kościołom. W piśmie twoim wyraźnie widać, że hamujesz się i powstrzymujesz wybuch swego oburzenia, aby za złorzeczenie nie oddawać złorzeczeniem […][43].

Augustyn stawia szereg pytań retorycznych, które odnoszą się do tego, co stało się z przyjaźnią tych obu. Odnosząc się do cytatu *Biada światu za zgorszenia* (Mt 18,7), Hippończyk zauważa:

---

[38] Hieronymus, *Epistula* 84, 1-12, ŹMT 61, s. 24-34.

[39] Zob. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, s. 850-851.

[40] Rufinus, *Apologia contra Hieronymum*, tł. A. Smaroń, Św. Rufin z Akwilei, *Obrona przed zarzutami Hieronima*, ŹMT 29, Kraków 2004, s. 45-150.

[41] Hieronymus, *Apologia adversus libros Rufini*, ed. P. Lardet, SCh 303, Paris 1983, tł. S. Ryznar, Św. Hieronim, *Apologia przeciw Rufinowi*, PSP 51, Warszawa 1989.

[42] M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, s. 850-851.

[43] Hieronymus, *Epistula* 110, 6, ŹMT 61, s. 196*.

> Oto mamy dowód, oto właśnie spełnia się to, co mówi Prawda: *Ponieważ rozmnoży się nieprawość, oziębnie miłość wielu*. Kto bowiem będzie mógł bezpiecznie w zaufaniu zwierzać się ze sowich uczuć? Kto ze spokojem ofiaruje całą miłość drugiemu człowiekowi? Który wreszcie przyjaciel może się nie bać, czy nie zmieni się w przyszłości w nieprzyjaciela, jeśli między Hieronimem a Rufinem mogła powstać nieprzyjaźń, nad którą tak ubolewam? Cóż za nieszczęsne i godne pożałowania położenie! O, jakże mało znają swoje pragnienia obecni przyjaciele, skoro nie są w stanie przewidzieć, w co może się zmienić ich przyjaźń w przyszłości! Lecz dlaczego mam ubolewać nad stosunkiem łączącym dwóch ludzi, skoro człowiek sam o sobie nie wie, jakim się okaże w przyszłości. Poznaje bowiem tylko – i to z wielkim trudem – jaki jest obecnie, nie wie zaś jaki będzie w przyszłości[44].

W zakończeniu listu Augustyn zachęca Hieronima, żeby z tej nieprzyjaźni udało się powrócić do zgody: „Jednakże wolałbym, żeby on był łagodniejszy, niż żebyś ty w obecnych warunkach stawał się coraz bardziej wojowniczy. Niezwykle to i smutne zjawisko, że z takiej przyjaźni powstała tak wielka wrogość”[45]. Jak wiadomo, ta przyjaźń nie przetrwała próby czasu i dawni przyjaciele już nigdy nie pojednali się ze sobą[46]. Historia przyjaźni Hieronima i Rufina niosła ze sobą duże emocje i stała się przykładem wielkiej przyjaźni, która przerodziła się we wrogość.

5. Podsumowanie

Z analizy literatury epistolograficznej Hieronima ze Strydonu wyłania się portret człowieka, który jest wrażliwy i pragnie przyjaźni. Nasz autor posługuje się słowami *amicitia* oraz *amicus* w sposób wyważony i stosuje

---

[44] Augustinus, *Epistula* 110, 6, ŹMT 61, s. 196*.

[45] Hieronumus, *Epistula* 110, 10, ŹMT 61, s 199*.

[46] Zob. M. Józwiak, *„Non intelligis stultitiam tuam impudentiae copulatam”. Św. Hieronim contra Pelagiusz*, VoxP 68 (2017) s. 400.

te określenia tylko do wybranych osób, nie nadużywając ich nadmiernie. Według niego forma pisanego listu uobecnia przyjaciół, którzy są daleko, i pozwala pielęgnować wzajemnie relacje i więzi. Można powiedzieć, że listy są swego rodzaju spotkaniem, kontaktem z drugą osobą i przypominają przyjaciela. Dlatego Hieronim ceni sobie wzajemną wymianę listów, ale wyraża też ubolewanie, jeśli z jakiś powodów korespondencyjny kontakt wygasa. Nasz autor tęskni za swoimi przyjaciółmi, a nawet domaga się od nich listownej odpowiedzi i upomina się o przyjaźń. Jego *Listy* są świadectwem przyjaźni rozumianej jako duchowej rozmowy i więzi braterskiej opartej na Chrystusie. Religijny wymiar przyjaźni jest dla Hieronima bardzo ważny. Hieronim określa przyjaźń jako relację miłości, podkreślając przy tym wartość przyjaźni starych i wypróbowanych, które przetrwały pomimo upływu czasu i odległości. Ważną cechą przyjaźni jest wzajemność, wierność i pamięć. W przyjaźni Hieronim nie kieruje się korzyściami materialnymi, ale dobrem duchownym. Jest przyjacielem wymagającym, ale konsekwentnym. Hieronimowe *Listy* są również przykładem przyjaźni, która może obrócić się we wrogość, czego przykładem jest historia Hieronima i Rufina z Akwilei. Podsumowując, należy stwierdzić, że z pewnością zawarta w tytule opracowania myśl Hieronima *amicitia quae desinere potest vera nunquam fuit* jest wciąż aktualna i stanowi swego rodzaju lekcję życia.

„Amicitia quae desinere potest vera nunquam fuit". Friendship in Letters of St. Jerome of Stridon

(summary)

The aim of the article is to presenting friendship on the basis of Lettes of St. Jerome of Stridon. In epistolary literature of this Doctor of the Church it is impossible to find systematical teaching about friendship. Nevertheless, St. Jerome's correspondence presents him as a man who maintained relationships with many people and addressed different issues in his letters. The article is devided into three parts. The first one concentrates on the subject of exchanging and writing letters, which is a form of befriending people and cherishing the relations. Thanks to those letters the absent becomes present and the correspondence itself becomes a spiritual conversation. The second part presents

people who are Jerome's friends in his letters. Most of them are related to the monastic environment (Rufinus of Aquileia, Saint Chromatius, Bonozus, Heliodor, Pammachius, Paulinus, Ocean, Jovinus, Eusebius). The third part is devoted to the history of friendship of St. Jerome with Rufus of Aquileia. They were faithful friends in their youth, but due to the conflict regarding Origen, they finally became foes. Jerome finds true friendship in Christ, enduring and faithful, that never ceases to exist.

Keywords: St. Jerome of Stridon; Letters of St. Jerome; friendship; Rufinus of Aquilei; vera amicitia

„Amicitia quae desinere potest vera nunquam fuit". Przyjaźń w *Listach* św. Hieronima ze Strydonu

(streszczenie)

Powyższy artykuł podejmuje tematykę przyjaźni na podstawie *Listów* św. Hieronima ze Strydonu. W literaturze epistolograficznej tego Ojca Kościoła nie znajdujemy systematycznego nauczania na temat przyjaźni. Korespondencja Hieronima natomiast ukazuje portret człowieka, który utrzymywał żywe relacje z wieloma osobami i podejmował w swoich listach różnorodną tematykę. Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej przedstawiono zagadnienie wymiany i pisania listów, które są formą okazywania i pielęgnowania przyjaźni. Dzięki listom nieobecni stają się obecnymi, a korespondencja jest duchową rozmową. W drugiej części ukazano postacie, które Hieronim określa w swoich listach jako przyjaciół. Należeli do nich przede wszystkim osoby związane ze środowiskiem monastycznym (Rufin z Akwilei, Chromacjusz, Bonozus, Heliodor, Pammachiusz, Paulin, Ocean, Jowin, Euzebiusz). W trzeciej części przedstawiono dzieje przyjaźni Rufina z Akwilei z Hieronimem, którzy w młodości byli wielkimi przyjaciółmi, wskutek sporu o Orygenesa natomiast poróżnili się i stali się nieprzyjaciółmi. Dla Hieronima prawdziwa przyjaźń to przyjaźń w Chrystusie, przyjaźń wypróbowana i wierna, to więź między ludźmi, która nigdy się nie urywa.

Słowa kluczowe: Hieronim ze Strydonu; listy Hieronima; przyjaźń; Rufin z Akwilei; vera amicitia

Bibliografia

Źródła

Augustinus, *Epistula* 110, ŹMT 61, oprac. H. Pietras – M. Ożóg, tł. J. Czuj, Kraków 2011.

Hieronymus, *Apologia adversus libros Rufini*, ed. P. Lardet, SCh 303, Paris 1983, tł. S. Ryznar, Św. Hieronim, *Apologia przeciw Rufinowi*, PSP 51, Warszawa 1989.

Hieronymus, *Epistulae*, ŹMT 54, 55, 61, 63 i 68, oprac. H. Pietras – M. Ożóg, tł. J. Czuj, Kraków 2010-2013.

Pammachius Oceanus, *Epistula*, oprac. H. Pietras – M. Ożóg, tł. J. Czuj, Kraków 2011.

Rufinus, *Apologia contra Hieronymum*, tł. A. Smaroń, Św. Rufin z Akwilei, *Obrona przed zarzutami Hieronima*, ŹMT 29, Kraków 2004, s. 45-150.

Opracowania

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.

Conring B.B., *Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie*, Tübingen 2001.

Czuj J., *Święty Hieronim. Żywot – dzieła, charakterystyka*, Warszawa 1954.

Chauffin Y., *Święty Hieronim*, tł. B. Durbajło, Warszawa 1977.

Degórski D., *Wstęp*, w: Św. Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, ŹM 10, Tyniec – Kraków 1995, s. 11-21.

Fürst A., *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg 2003.

Gburek A., *Wykroczenia na tle seksualnym w Listach św. Hieronima*, VoxP 53-54 (2009) s. 564-578.

Hamman A., *Portrety Ojców Kościoła*, Warszawa 1978.

Józwiak M., *„Non intelligis stultitiam tuam impudentiae copulatam". Św. Hieronim contra Pelagiusz*, VoxP 68 (2017) s. 399-407.

Kelly J.N.D., *Hieronim, Życie, pisma, spory*, tł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.

Kołosowski T., *Święty Hieronim jako duszpasterz*, „Seminare. Poszukiwania naukowe" 20 (2014) s. 453-464.

Lössl J., *Jerome of Stridon. His life, writings and legacy*, Farnham 2019.

Ożóg M., *Starość w Listach św. Hieronima*, VoxP 65 (2011) s. 327-339.

Ożóg M., *Podróże mnichów i duchownych w świetle pism św. Hieronima*, VoxP 57 (2012) s. 453-468.

Stanula E., *Hieronim*, EK VI 851-853.

Rebenich S., *Jerome, The Early Fathers of the Church*, London 2002.

Schlange-Schöningen H., *Hieronymus. Eine historische Biographie*, Darmstadt 2018.

Starowieyski M. – Szymusiak J.M., *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2017.

Swoboda A., *Wychowanie potomstwa na przykładzie Kobierców Klemensa Aleksandryjskiego i Listów św. Hieronima ze Strydonu*, VoxP 57 (2012) s. 613-640.

VOX PATRUM 75 (2020) 285-298
DOI: 10.31743/vp.5748

Ks. Tadeusz Kołosowski[1]

Celibat duchownych – normy prawne, jego motywacje i praktyka w Kościele galijskim od połowy IV do połowy VI wieku w świetle kanonów synodów kościelnych

1. Kontekst historyczno-prawny

Zanim kwestia celibatu duchownych pojawiła się w kanonach synodów galijskich, to w Kościele katolickim od początku kształtował się zwyczaj, aby duchowni nie zawierali powtórnego małżeństwa, oraz praktyka dobrowolnego celibatu[2] w ścisłym sensie, to znaczy rozumianego jako bezżeństwo. Sprzyjała temu nauka wynikająca z Pisma Świętego. Chociaż kapłani starotestamentalni nie byli zobowiązani do celibatu, ale tylko do czasowej wstrzemięźliwości podczas służby Bożej w świątyni, to jednak w uzasadnieniu celibatu kapłańskiego z tekstów Starego Testamentu przytaczano bardzo często przede wszystkim teksty z Księgi Kapłańskiej. Wśród nich należy przytoczyć tekst dotyczący świętości w ogóle („Świętymi bądźcie, ponieważ ja Bóg wasz jestem święty" – Kpł 11,44; 19,2; 20,8) oraz teksty dotyczące świętości kapłanów.

[1] Dr hab. Tadeusz Kołosowski, prof. UKSW, Katedra Historii Starożytnej Instytutu Historii na Wydziale Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego; e-mail: tadekolo@kn.onet.pl; ORCID: 0000-0002-4019-3447.

[2] Por. H. Stawniak, *Celibat diakonów i prezbiterów w dyscyplinie Kościoła łacińskiego*, „Seminare" 29 (2011) s. 47.

Szczególnie powoływano się na Kpł 21,1-24[3]. Także Nowy Testament zawiera zachętę do przyjmowania „daru bezżenności" ze względu na pragnienie niepodzielnego zaangażowania się w sprawy Pana (1Kor 7) i ze względu na królestwo niebieskie (Mt 19,12)[4].

Historia trzech pierwszych stuleci ujawnia, że wielu biskupów, prezbiterów i diakonów było bezżennych, ale żonaci duchowni nie mieli żadnych przeszkód w wypełnianiu swoich obowiązków[5]. Jednak w Kościele starożytnym coraz bardziej kształtowała się dyscyplina celibatu. W pierwszym etapie pod wpływem Pawła Apostoła (por. 1Tm 3,2; 3,12; Tt 1,6) odmawiano święceń kapłańskich mężczyznom rozwiedzionym lub ożenionym powtórnie po śmierci pierwszej żony (tzn. digamia sukcesywna) oraz nie pozwalano diakonom, prezbiterom czy biskupom na powtórne małżeństwo po śmierci żon[6]. Owdowiały członek stanu duchownego nie mógł się powtórnie ożenić i nie można było temu, kto powtórnie zawarł związek małżeński, udzielić święceń. Wreszcie od początku IV wieku prawo kościelne zaczyna zobowiązywać żonatych duchownych od diakona wzwyż, by od momentu święceń żyli we wstrzemięźliwości seksualnej z żoną[7].

Takie prawo uchwalono na hiszpańskim synodzie w Elwirze około 306 roku[8]. Kanon nr 33 dotyczący celibatu duchowieństwa w przekładzie ks. Janusza Lewandowicza brzmi następująco:

---

[3] Por. S. Longosz, *Patrystyczna motywacja celibatu kapłańskiego*, VoxP 24-29 (1993-1995) s. 296-297.

[4] Por. R. Pindel, *Wymowa nowotestamentowych tekstów o stanie cywilnym pasterzy Kościoła*, w: *Stosowność celibatu w relacji do kapłaństwa*, red. H. Sławiński, Kraków 2012, s. 101.

[5] Por. Stawniak, *Celibat diakonów i prezbiterów w dyscyplinie Kościoła łacińskiego*, s. 48.

[6] Por. D. Kasprzak, *Rozwój i motywacja kościelnej doktryny o celibacie duchownych (IV-VII w.)*, w: *Stosowność celibatu w relacji do kapłaństwa*, red. H. Sławiński, Kraków 2012, s. 106-107.

[7] Kasprzak, *Rozwój i motywacja kościelnej doktryny o celibacie duchownych*, s. 107.

[8] Por. S. Heid, *Celibat w kościele pierwotnym. Początki obowiązku wstrzemięźliwości dla duchownych na Wschodzie i na Zachodzie*, tł. S. Stańczyk, Tuchów 2000, s. 103.

> Przyjęto całkowity zakaz obejmujący biskupów, prezbiterów i diakonów, a w każdym razie wszystkich tych duchownych po wprowadzeniu na urząd: powstrzymania się od współżycia ze swymi żonami i płodzenia dzieci. Kto by tak jednak czynił, ma być pozbawiony godności duchownego[9].

Ten kanon, w którym całkowicie zabroniono tym duchownym pożycia małżeńskiego podczas sprawowania przez nich urzędu, był różnie interpretowany, a pewna grupa badaczy odmawia mu autentyczności i uznaje za późniejszą kompilację. Temat niniejszego artykułu nie pozwala jednak na szersze rozwinięcie tej kwestii[10]. Odnosząc się do powyżej zacytowanej treści tego kanonu, należy powiedzieć, że nie zabraniał on jeszcze duchownym od diakona wzwyż zawierania małżeństwa, ale jedynie zakazywał im całkowicie współżycia z żonami[11] pod groźbą kary usunięcia ze stanu duchownego[12]. Do celibatu wstrzemięźliwości nakłaniano następnie duchownych na całym Zachodzie na podstawie dekretałów papieskich[13]. Chodzi przede wszystkim o papieży Syrycjusza (384-399) i Innocentego I (402-417)[14], jakkolwiek nieco wcześniej papieżowi Damazemu (366-384) przypisywano dekretał *Dominus Inter*, który pochodzi przypuszczalnie dopiero od jego następców: Syrycjusza, względnie Innocentego[15]. Papież Leon Wielki (440-461) rozciągnął ten obowiązek również na subdiakonów[16].

---

[9] J. Lewandowicz, *O brzmieniu i tłumaczeniu kanonu 33. synodu w Elwirze – najstarszego oficjalnego tekstu Kościoła o celibacie duchowieństwa*, VoxP 60 (2013) s. 218.

[10] Szerzej na ten temat, zob. Heid, *Celibat w kościele pierwotnym*, s. 99-104; Lewandowicz, *O brzmieniu i tłumaczeniu kanonu 33. synodu w Elwirze*, s. 209-219.

[11] Por. Longosz, *Patrystyczna motywacja celibatu kapłańskiego*, s. 287-288.

[12] Por. Heid, *Celibat w kościele pierwotnym*, s. 100-101; Stawniak, *Celibat diakonów i prezbiterów w dyscyplinie Kościoła łacińskiego*, s. 48; D. Kasprzak, *Rozwój i motywacja kościelnej doktryny o celibacie duchownych*, s. 108.

[13] Por. M.G. Bianco, *Celibato del clero*, DPAC II 641.

[14] Por. Kasprzak, *Rozwój i motywacja kościelnej doktryny o celibacie duchownych*, s. 108.

[15] Heid, *Celibat w kościele pierwotnym*, s. 206.

[16] Por. Longosz, *Patrystyczna motywacja celibatu kapłańskiego*, s. 291-292.

2. Kanony synodów galijskich w kwestii celibatu duchownych

Jaki oddźwięk w dyscyplinie Kościoła znalazła ukształtowana przez kanon nr 33 synodu w Elwirze i dekretały papieskie kanoniczna norma celibatu wstrzemięźliwości? W jaki sposób Kościół zachodni w uchwalonych kanonach synodalnych uzasadniał dyscyplinę celibatu i jak duchowni wyższych stopni w świetle uchwalonych na synodach kanonów realizowali ją w swoim życiu? Dobrym źródłem, którego analiza pozwoli udzielić odpowiedzi na tak postawione pytania, są kanony uchwalane na synodach kościelnych. Wybrano synody galijskie od połowy IV do połowy VI wieku.

Nie licząc niepewnego kanonu nr 25 przypisywanego synodowi w Arles (314)[17], kwestię celibatu na synodach galijskich podjęto po raz pierwszy na synodzie w Valence d'Agen (374). Synod ten zakazywał udzielać święceń drugi raz żonatym lub będącym drugimi mężami swoich żon, czyli zabrania digamii[18]. Do tej kwestii powracają kolejne synody galijskie. Synod w Orange (441) postanawia, aby dwa razy żonaci nie osiągali godności kościelnej wyższej niż subdiakonat[19]. Tę samą zasadę przypomina synod w Arles zwołany po 442 roku[20]. Bardziej precyzyjnie przeciw digamii występuje synod w Angres (453), który przypomina, że diakonów i prezbiterów można ustanawiać tylko spośród mężczyzn, żonatych raz, z dziewicą[21]. Synod w Adge (506) postanawia odnośnie do powtórnie żonatych prezbiterów i diakonów, że chociaż zachowują swoje imię prezbitera bądź diakona, to jednak prezbiterowi nie wolno celebrować Mszy Świętej, a diakonowi spełniać swej posługi[22]. Synod

---

[17] „Postanowiono, że duchowny nie może się żenić z nie dziewicą, a świeckiego, który taką poślubił, nie dopuszcza się do stanu duchownego". Arelate (314), can. 25, SCL 1, 74-74*.

[18] Por. Valentia in Gallia (374), can. 1, SCL 1, 280-280*.

[19] Por. Arausica (441), can. 24(25), SCL 6, 19-19*.

[20] Por. Arelate (po 442), can. 45, SCL 6, 31-31*.

[21] Por. Andegavium (453), can. 11, SCL 6, 187-187*.

[22] Por. Agatha (506), can. 1, SCL 8, 1-1*.

w Geronie (517) zabrania dopuszczać do duchowieństwa świeckich, którzy po żonie poznaliby inną kobietę[23]. Synod w Orleanie (541) przewiduje dla biskupa karę suspensy na rok, jeśliby świadomie, wbrew prawu kościelnemu podniósł do godności diakonatu lub prezbiteratu mężczyznę powtórnie żonatego albo męża wdowy. Bezprawnie ustanowieni w ten sposób diakoni lub prezbiterzy mieli być zdegradowani[24]. Wreszcie zakaz digamii dotyczył także wdów po prezbiterze lub diakonie. Gdyby wyszła ponownie za mąż, miała być odsunięta od wspólnoty kościelnej, dopóki nie zrezygnuje z zabronionego związku[25].

Począwszy od synodu w Orange (441) na synodach Kościoła galijskiego zaczynają się pojawiać kanony, które wymagają od żonatych duchownych celibatu wstrzemięźliwości. Synod ten postanawia odtąd nie ustanawiać żonatych diakonów, o ile wcześniej nie zmienią sposobu życia, to znaczy nie złożą ślubu czystości[26], czyli zaprzestaną współżycia z żoną. Jeśliby jakiś diakon okazał się niewstrzemięźliwy w obcowaniu ze swoją żoną, miał zostać złożony z urzędu[27]. Synod w Arles (po 442) powtarza ten sam wymóg względem kandydatów do diakonatu[28], ale wyraźnie podobnej zmiany sposobu życia wymaga od kandydatów *ad sacerdotium*[29], czyli do biskupstwa i prezbiteratu. Synod w Narbonne (458) podkreśla, że prawo wstrzemięźliwości jest takie samo dla diakonów, jak i biskupów oraz prezbiterów. Wszyscy oni, jeśli dotąd byli żonaci, nie powinni opuszczać swej żony, ale małżeństwo ich z cielesnego powinno stać się duchowe, ma w nim nadal trwać miłość małżonków, a ustąpić współżycie poślubionych[30]. Podobnie synod w Clermont lub w Owernii (535) mówi o odrzuceniu cielesnego obcowania i zamianę wspólnego

[23] Por. Gerunda (517), can. 8, SCL 8, 42-42*.
[24] Por. Aurelianum IV (541), can. 10, SCL 8, 245-245*.
[25] Por. Epao (517), can. 32, SCL 8, 51-51*.
[26] Por. Arausica (441), can. 21(22), SCL 6, 19-19*.
[27] Por. Arausica (441), can. 22(23), SCL 6, 19-19*.
[28] Por. Arelate (post 442), can. 43 i 44, SCL 6, 31-31*.
[29] Por. Arelate (post 442), can. 2, SCL 6, 24-24*.
[30] Por. Narbonne (458/459), can. 3, SCL 6, 226-226*.

pożycia na uczucie, jakie jest między rodzeństwem[31]. Synod w Geronie (517), przypominając jednak duchownym od biskupa aż do subdiakona, że ich żony stały się dla nich siostrami, zaleca jednak, by z nimi wspólnie nie zamieszkiwali[32]. Synod w Tours z 461 roku, mówiąc o karach za naruszanie prawa wstrzemięźliwości, odwołuje się do postanowienia Ojców, które w tym przypadku przewidywało odsunięcie od komunii Pańskiej[33]. Synod jednak postanowił złagodzić tę karę i postanowił, aby kapłani i diakoni uwikłani w małżeńską pożądliwość nie mogli awansować na wyższy stopień w hierarchii i nie sprawowali Mszy Świętej ani nie posługiwali ludowi[34]. Inny synod kilkadziesiąt lat później jest jednak znacznie surowszy. Jeśli jakiś duchowny narusza celibat wstrzemięźliwości, zostaje zdjęty z urzędu i odesłany do wspólnoty świeckiej. Jeśli zaś jego biskup, wiedząc o nagannym sposobie życia, pozwolił takiemu duchownemu pełnić obowiązki, to celem odbycia pokuty nie będzie mógł przez 3 miesiące sprawować swoich obowiązków[35].

W aktach synodalnych Kościoła galijskiego, począwszy od synodu w Arles (po 442), zaczynają pojawiać się także szczegółowe przepisy co do zamieszkania kobiet w domu duchownego. Wspomniany synod w Arles dopuszcza, aby w domach duchownych od diakona wzwyż przebywały jedynie kobiety z nim spokrewnione. W przypadku jeśliby duchowny ośmielił się mieć w swoim domu jako pomoc inną kobietę, powinien być wyłączony z komunii Kościoła[36]. Również synod w Angres (453) nakazuje duchownym unikanie bliskości z obcymi kobietami i ograniczenie się tylko do towarzystwa kobiet z nimi spokrewnionych. W przeciwnym razie tacy duchowni nie powinni

---

[31] Por. Claremontium seu Arvernia (535), can. 13, SCL 8, 158-158*.

[32] Por. Gerunda (517), can. 6, SCL 8, 41-41*.

[33] Użyty w tym przypadku łaciński termin *communio* może oznaczać zarówno wspólnotę, jak i Komunię Świętą.

[34] Por. Turones (461), can. 2, SCL 6, 231-232.

[35] Por. Aurelianum III (538), can. 2, SCL 8, 229-230.

[36] Por. Arelate (po 442), can. 3, SCL 6, 24-24*.

pełnić swojej posługi[37]. Synod w Tours (461) przewiduje dla takich duchownych pozbawienie komunii[38], a synod w Orleanie (549) przewiduje w tym przypadku dla biskupa zdjęcie go na rok z urzędu przez metropolitę. Duchowni niżsi rangą mieli ponieść taką samą karę od swoich biskupów[39]. W przypadku jeśliby duchowny dopuścił się cudzołóstwa, miał być pozbawiony urzędu i odesłany do klasztoru do końca swego życia[40].

3. Synody Kościoła galijskiego w kwestii motywacji celibatu duchownych

W pismach autorów wczesnochrześcijańskich znajdujemy obszerną motywację na rzecz praktykowania przez duchownych celibatu[41]. Kanony synodów kościelnych z natury w sposób zwięzły stanowią normy dotyczące życia w celibacie i określają kary za ewentualne łamanie tych norm. Na ogół więc w aktach synodów kościelnych trudno znaleźć obszerniejsze uzasadnienie lub motywacje przemawiające za przyjęciem takiej czy innej normy. Przede wszystkim w aktach synodu w Tours z 461 roku można znaleźć obszerniejszą argumentację, z której można wyciągnąć jakieś treści uzasadniające i motywujące normy dotyczące celibatu duchownych. Nieco później w mniej obszerny sposób czyni to synod w Orleanie (541).

Na synodzie w Tours z 461 roku argumentacja za celibatem duchownych rozwija się wokół wstrzemięźliwości kultycznej. Wskazuje na to następujący fragment kanonu nr 1:

---

[37] Por. Andegavium (453), can. 4, SCL 6, 186-186*.

[38] Por. Turones (461), can. 3, SCL 6, 232-232*.

[39] Aurelianum V (549), can. 3, SCL 8, 316-316*.

[40] Por. Aurelianum III (538), can. 8, SCL 8, 232-232*.

[41] Wśród polskich badaczy szerzej na ten temat piszą np. S. Longosz (*Patrystyczna motywacja celibatu kapłańskiego*, s. 285-311) i D. Kasprzak (*Rozwój i motywacja kościelnej doktryny o celibacie duchownych*, s. 110-122).

> Gdy świeckiemu nakazuje się powściągliwość, aby mógł być wysłuchany, gdy modli się i błaga Boga, o ileż bardziej kapłani i diakoni, którzy w każdej chwili winni być gotowi dla Boga, we wszelkiej czystości i nieskazitelności, wolni od przeszkód w składaniu ofiary i udzielaniu chrztu, jeśli wymagałaby tego konieczność chwili. Gdyby splamili się cielesną pożądliwością, z jakim umysłem[42] odpuszczą winy, z jaką czystością nadadzą imię, z jakim sumieniem, z jaką zasługą będą wierzyć, że są wysłuchiwani?[43]

Ludziom świeckim powściągliwość seksualną przed dokonywaniem aktów kultu religijnego poleca Paweł Apostoł: „Nie unikajcie jedno drugiego, chyba że na pewien czas, za obopólną zgodą, by oddać się modlitwie; potem znów wróćcie do siebie" (1Kor 7,5). Tym bardziej więc dotyczy to osób duchownych, gdy sprawują Eucharystię, udzielają innych sakramentów i wraz z ludem oddają się modlitwie. Orygenes, komentując 1Kor 7,5, stwierdza, że kapłan chrześcijański nie może w pełni oddać się modlitwie bez zachowania czystości cielesnej, ponieważ jego modlitwy kierowane do Boga nie będą czyste[44]. Nieprzytoczony w tym kanonie wprost tekst Pawła z 1Kor 7,5 nie jest jedynym odniesieniem do nauczania Apostoła. Można powiedzieć, że kanon nr 1 tego synodu niejako tchnie nauczaniem Apostoła zawartym w 1Kor 7, choć bezpośrednio przytoczone są tylko słowa: „Mówię, bracia, czas jest krótki. Trzeba więc, aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli nieżonaci" (1Kor 7,29). Cały ten kanon rozpoczyna się skierowanym do duchownych wezwaniem do świętego trybu życia i dawania wiernym dobrego przykładu. Skoro Paweł Apostoł wzywa wszystkich wiernych do przestrzegania czystości i życia według ducha, a nie według ciała (Rz 8,8-9), a więc do życia doskonałego, to tym bardziej dotyczy to duchownych. W świetle tego kanonu celibat jawi się więc jako wyraz wyższej doskonałości, do której przede wszystkim wezwany jest kapłan.

---

[42] Łac. termin *mens* w tym kontekście należy raczej rozumieć jako 'stan ducha'.

[43] Turones (461), can. 1, SCL 6, 231-231*.

[44] Longosz, *Patrystyczna motywacja celibatu kapłańskiego*, s. 304.

Również wstrzemięźliwością kultyczną uzasadnia się celibat wstrzemięźliwości na synodzie w Orleanie z 541 roku: „Kapłani i diakoni niech nie mają ze swoimi żonami wspólnego łoża ani pokoju, by podejrzenie obcowania cielesnego nie splamiło religii”[45]. Użyty tutaj łaciński termin *religio* należy rozumieć w sensie ‘kult, obrzęd religijny, świętość jakiejś czynności’. Synod ten motywuje więc celibat wstrzemięźliwości wstrzemięźliwością kultyczną. Tego rodzaju wstrzemięźliwość podejmowana ze względów kultycznych była już znana u kapłanów pogańskich religii świata greckiego i rzymskiego[46]. Autorzy wczesnochrześcijańscy, chociaż znali wstrzemięźliwość seksualną kapłanów pogańskich, to jednak uzasadnienia dla czystości rytualnej duchowieństwa chrześcijańskiego szukali przede wszystkim w Biblii[47]. Synod w Orleanie nie powołuje się jednak na żadne teksty biblijne ani w żaden inny sposób nie rozwija tematu wstrzemięźliwości kultycznej.

4. Synody Kościoła galijskiego w kwestii praktykowania celibatu przez duchownych

Jak od strony praktycznej wyglądała realizacja dyscypliny celibatu w Kościele starożytnym? Z III i IV wieku pochodzą świadectwa, które wskazują, że nie zawsze konsekwentnie przestrzegano zakazu digamii (Hipolit Rzymski, *Philosophumena* 9, 12, 22; Hieronim, *Ep*. 69, 9)[48]. Około 380 roku biskup Himeriusz z Tarragony w liście do papieża Damazego pyta, jak należy postępować z duchownymi, którzy nie zachowują celibatu wstrzemięźliwości. W odpowiedzi na to pismo papież

[45] Aurelianum IV (541), can. 17, SCL 8, 246-246*.

[46] Por. Kasprzak, *Rozwój i motywacja kościelnej doktryny o celibacie duchownych*, s. 114.

[47] Por. Kasprzak, *Rozwój i motywacja kościelnej doktryny o celibacie duchownych*, s. 115.

[48] Por. M.G. Bianco, *Celibato del clero*, DPAC II 640-641; Kasprzak, *Rozwój i motywacja kościelnej doktryny o celibacie duchownych*, s. 107.

Syrycjusz poświadcza, że wielu kapłanów i diakonów współżyło wiele lat po swych święceniach z własnymi żonami, płodzili dzieci, a ponadto bronili swego przestępstwa, powołując się na Stary Testament, gdzie kapłanom i sługom (lewitom) dozwolone było płodzenie dzieci[49].

Czy treść kanonów synodów galijskich pozwala nam na wyciągnięcie jakichś wniosków w tym względzie? Już synod w Valence d'Agen (374) przyznaje, że zbyt późno podejmuje środki zaradcze w sprawie niedozwolonej praktyki udzielania święceń powtórnie żonatym lub będących drugimi mężami swych żon. Sprawa musiała być dość poważna, skoro synod stwierdza, że nie jest w stanie naprawić istniejącej sytuacji i nie będzie dalej zajmował się już wyświęconymi w taki sposób, jeśli nie zachodzi żaden inny powód potwierdzający, że są niegodni pełnienia posługi[50]. Trudno przypuszczać, że sytuacja w tym względzie uległa jakiejś poprawie skoro w 517 roku synod obradujący w Epaon miał dokładnie taki sam problem. Synod ten po przypomnieniu, aby nie ustanawiać prezbiterem ani diakonem digamisty dodaje, że: „[…] zupełnie wystarcza to, co ustanowił Apostoł. Lecz ponieważ dowiedzieliśmy się, że tenże nakaz przekracza się z powodu prostoty niektórych braci, odnawiamy go, szczególnie jego przestrzeganie"[51].

Kanony synodów w Galii pozwalają także poznać niedomagania w zakresie zachowania celibatu wstrzemięźliwości. Synod w Clermont lub w Owernii (535) w kanonie nr 13 w następujący sposób piętnuje występek (*crimen*) duchownych, którzy po przyjęciu święceń kontynuowali pożycie małżeńskie: „Przekonaliśmy się, że niektórzy rozpaleni żarem pożądania, porzuciwszy posterunek, powrócili do poprzednich wymiocin i zabronionych małżeństw, znieważyli kapłaństwo występkiem w pewnym sensie kazirodztwa, co zdradziły także narodzone dzieci"[52]. Ten sam synod poświadcza także, że duchowni z naganną

[49] Por. *Ep*. 1, 8, cyt. za: Heid, *Celibat w kościele pierwotnym*, s. 200.
[50] Por. Valentia in Gallia (374), can. 1, SCL 1, 280-280*.
[51] Epao (517), can. 2, SCL 8, 45-45*.
[52] Claremontium seu Arvernia (535), can. 13, SCL 8, 158-158*.

swobodą traktowali także przepisy Kościoła co do kwestii zamieszkiwania kobiet w ich domach. Świadczą o tym następujące słowa kanonu nr 16: „Gdyby ktoś niepamiętny przykazań Bożych uważał, że trzeba to zlekceważyć, niech wie, że autorytetem kanonów bez wątpienia podlega utracie komunii”[53]. W tym samym kanonie wskazuje się także na naganną postawę biskupów, którzy nie reagowali we właściwy sposób na łamanie w tym względzie dyscypliny kościelnej ze strony ich podwładnych: „Gdyby zwierzchnik kościelny nie chciał z surowością kanonów pohamować tej winy w swym prezbiterze i diakonie, sam niech będzie ukarany surowym wyrokiem”[54]. Podobne świadectwa znajdują się w uchwałach innych synodów galijskich[55].

5. Podsumowanie

W Kościele starożytnym na początku celibat rozumiany jako bezżeństwo był dobrowolny. Bez ograniczeń święcono raz żonatych mężczyzn. Od połowy III wieku zabraniano mężczyznom nieżonatym w chwili święceń zawierania małżeństwa po ich przyjęciu. Od IV wieku powstało formalne prawo celibatu w sensie wymagania całkowitej wstrzemięźliwości seksualnej w relacjach z żoną. Te normy potwierdzają liczne synody kościelne w Galii i przypominają o obowiązku ich przestrzegania. Celibat wstrzemięźliwości motywowany jest głównie wstrzemięźliwością kultową, a także nauczaniem ewangelicznym i św. Pawła Apostoła. Za nieprzestrzeganie tych norm groziły różne kary kościelne, jakimi najczęściej były złożenie z urzędu i pozbawienie komunii. Treść wielu kanonów wskazuje jednak, że pomimo grożących kar praktykowanie życia w celibacie pozostawiało wiele do życzenia.

---

[53] Claremontium seu Arvernia (535), can. 16, SCL 8, 159-159*.

[54] Claremontium seu Arvernia (535), can. 16, SCL 8, 159-159*.

[55] Por. Andegavium (453), can. 4, SCL 6, 186-186*; Turones (461), can 3, SCL 6, 232-232*; Aurelianum III (538), can. 4, SCL 8, 230-230*.

The Celibacy of Clergymen – Legal Norms, its Motivations and the Practice in the Gallic Church from the Half of Fourth to Half of Sixth Century in the Light of Church-Synods Canons

(summary)

In the ancient Church at the beginning the celibacy understood as single state was free--will. To the state of the clergyman were admitted once married men. From the half of third century unmarried men after ordination they could not marry. From fourth century was the formal law of the celibacy in the meaning of the requirement of the entire sexual abstinence in relations with the wife. These legal norms confirm numerous synods in Gaul and they remind about the duty of their observance. The celibacy abstinence is motivated mainly a cult continence and also evangelical and St. Paul the Apostle teaching. For the inobservance of these norms threaten different penalties, especially deprival and the excommunication.

Keywords: celibacy; clergy; Gaul IV-VI century; church-synods

Celibat duchownych – normy prawne, jego motywacje i praktyka w Kościele galijskim od połowy IV do połowy VI wieku w świetle kanonów synodów kościelnych

(streszczenie)

W Kościele starożytnym na początku celibat rozumiany jako bezżeństwo był dobrowolny. Bez ograniczeń święcono raz żonatych mężczyzn. Od połowy III wieku zabraniano mężczyznom nieżonatym w chwili święceń zawierania małżeństwa po ich przyjęciu. Od IV wieku powstało formalne prawo celibatu w sensie wymagania całkowitej wstrzemięźliwości seksualnej w relacjach z żoną. Te normy prawne potwierdzają liczne synody kościelne w Galii i przypominają o obowiązku ich przestrzegania. Celibat wstrzemięźliwości jest motywowany głównie wstrzemięźliwością kultową, a także nauczaniem ewangelicznym i św. Pawła Apostoła. Za nieprzestrzeganie tych norm groziły różne kary kościelne, jakimi najczęściej były złożenie z urzędu i pozbawienie komunii.

Słowa kluczowe: celibat; duchowieństwo; Galia IV-VI wiek; synody kościelne

Bibliografia

Źródła

Dokumenty synodów od 50 do 381 roku, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 1, ŹMT 37, Kraków 2006.

Dokumenty synodów od 431 do 504 roku, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 6, ŹMT 62, Kraków 2011.

Dokumenty synodów od 506 do 553 roku, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 8, ŹMT 73, Kraków 2014.

Opracowania

Bianco M.G., *Celibato del clero*, DPAC II 640-642.

Heid S., *Celibat w kościele pierwotnym. Początki obowiązku wstrzemięźliwości dla duchownych na Wschodzie i na Zachodzie*, tł. S. Stańczyk, Tuchów 2000.

Kasprzak D., *Rozwój i motywacja kościelnej doktryny o celibacie duchownych (IV-VII w.)*, w: *Stosowność celibatu w relacji do kapłaństwa*, red. H. Sławiński, Kraków 2012, s. 105-123.

Lewandowicz J., *O brzmieniu i tłumaczeniu kanonu 33. synodu w Elwirze – najstarszego oficjalnego tekstu Kościoła o celibacie duchowieństwa*, VoxP 60 (2013) s. 209-219.

Longosz S., *Patrystyczna motywacja celibatu kapłańskiego*, VoxP 24-29 (1993-1995) s. 285-311.

Pindel R., *Wymowa nowotestamentowych tekstów o stanie cywilnym pasterzy Kościoła*, w: *Stosowność celibatu w relacji do kapłaństwa*, red. H. Sławiński, Kraków 2012, s. 77-101.

Stawniak H., *Celibat diakonów i prezbiterów w dyscyplinie Kościoła łacińskiego*, „Seminare" 29 (2011) s. 47-59.

VOX PATRUM 75 (2020) 299-316
DOI: 10.31743/vp.4993

Ks. Michał Ludewicz[1]

„Zazdrośnik ten bezustannie usiłuje szkodzić tym, którzy szukają Boga". Wpływ bytów demonicznych na losy jednostek i społeczności w *Historiach* Grzegorza z Tours[2]

Kilkanaście lat temu ukazała się na polskim rynku kolejna biografia Marcina Lutra. Praca autorstwa Heiko Obermana w polskim przekładzie otrzymała tytuł *Marcin Luter. człowiek między Bogiem a diabłem*[3]. Podtytuł dobrze oddaje obecne w kulturze masowej przeświadczenie o pewnym dualizmie głoszącym, że dzieje świata są nieustanną walką między Bogiem a diabłem[4]. To powstałe w nowożytności przekonanie o (wszech)mocy diabła próbuje się także przenosić na czasy starożytności i średniowiecza. Robert Wiśniewski w pracy *Szatan i jego słudzy. Rola diabła i demonów w łacińskiej literaturze hagiograficznej IV-V wieku* zauważył, że „wizja świata otaczającego ludzi żyjących u schyłku epoki starożytnej jako niesłychanie silnie zdemonizowanego wydaje się bardzo mocno zakorzeniona we współczesnej nauce, dominuje w pracach o cha-

---

[1] Ks. mgr Michał Ludewicz, doktorant w Sekcji Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii KUL; e-mail: mludewicz@wp.pl; ORCID: 0000-0002-9473-7745.

[2] Projekt finansowany w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości" w latach 2019-2022, nr projektu 028/RID/2018/19, kwota finansowania 11 742 500 zł.

[3] H.M. Oberman, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk 2004.

[4] W opinii J.B. Russella chrześcijaństwo jest religią umiarkowanego dualizmu (*a moderate dualist religion*). Diabeł ma wielką siłę, by przeciwstawiać się dziełu Chrystusa, ale jego moc jest zawsze ograniczona i kontrolowana przez Boga. Zob. J.B. Russell, *Satan. The Early Christian Tradition*, Ithaca – London 1981, s. 32.

rakterze syntetycznym i często bywa traktowana jako założenie, którego dowodzić nie ma potrzeby”[5]. Polemizując z tym poglądem, wspomniany autor stwierdził, że wizja późnoantycznego świata przepełnionego demonami wzięła się z selektywnej lektury dziel hagiograficznych, a konkretnie z oczarowania najbarwniejszym spośród nich – *Żywotem św. Antoniego pustelnika* autorstwa św. Atanazego z Aleksandrii[6]. Analizując wybrane przez siebie żywoty świętych z IV i V wieku pod kątem obecności diabła, Wiśniewski doszedł do wniosku, że demonologia żywotu św. Antoniego jest zupełnie wyjątkowa, jednakże izolowana[7]. Trudno bowiem dopatrywać się powszechnego strachu przed działaniem demonów mimo przekonania o ich realności[8].

Celem niniejszego tekstu jest ukazanie, jaki obraz bytów demonicznych wyłania się z lektury dzieła jednego z ostatnich Ojców Kościoła na Zachodzie – *Historii* Grzegorza z Tours (538-594)[9]. Tekst ten jest najważniejszym spójnym źródłem do dziejów szóstowiecznej Galii[10]. Bohaterami dzieła Grzegorza są królowie z dynastii Merowingów, możni

---

[5] R. Wiśniewski, *Szatan i jego słudzy. Rola diabła i demonów w łacińskiej literaturze hagiograficznej IV-V wieku*, Kraków 2003, s. 9-10.

[6] Por. Wiśniewski, *Szatan i jego słudzy*, s. 11, 261.

[7] Por. Wiśniewski, *Szatan i jego słudzy*, s. 267.

[8] Przegląd literatury z ostatnich lat oraz wprowadzenie w wieloaspektową tematykę związaną z demonami podaje: N. Vos, *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity: Introduction, Summary, Reflection*, w: *Demons and the Devil in ancient and medieval Christianity*, red. N. Vos – W. Otten, Leiden – Boston 2011, s. 4-8; *Demonologia w nauce ojców Kościoła*, Hipolit, *O Antychryście*, red. H. Pietras, tł. S. Kalinkowski, ŹMT 17, Kraków 2002.

[9] Gregorius Turonensis, *Historiarum libri X*, ed. B. Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum, I/1, Hannover 1937-1951, tł. K. Liman – T. Richter, Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, Kraków 2012. Na temat nazw stosowanych dla historycznego dzieła Grzegorza: D.A. Sikorski, *Wstęp*, w: Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, Kraków 2012, s. 17-18.

[10] Por. I. Wood, *Królestwa Merowingów. Władza – społeczeństwo – kultura*, Warszawa 2009, s. 41. Zainteresowanie Grzegorza nie ogranicza się tylko do spraw Galii, obejmując również, choć w mniejszym stopniu, Hiszpanię, Italię, Bizancjum, Afrykę i Wschód. Na temat horyzontów geograficznych Grzegorza: D.A. Sikorski, *Wstęp*, s. 29-31. Na temat samego Grzegorza: M. Heinzelmann, *Gregory of Tours: The Elements of a Biography*, w: *A Companion to Gregory of Tours*, red. A.C. Murray, Leiden – Boston 2015, s. 7-34.

galijscy, biskupi. Sam Grzegorz we wstępie do swojej pracy stwierdził, iż zamierzał pisać o wojnach królów z wrogimi ludami, męczenników z poganami, Kościołów z heretykami[11]. Obok rzeczywistości doczesnej Grzegorz sporo miejsca poświęca bytom duchowym, przywołując Boga Ojca, Chrystusa, świętych (głównie św. Marcina z Tours). W jego dziele pojawiają się także wzmianki dotyczące przeciwników zbawienia – diabła i demonów[12]. W niniejszym tekście zostaną najpierw wskazane nazwy, jakimi posługuje się Grzegorz dla ukazania bytów demonicznych, następnie zostaną przytoczone przejawy działania diabła i demonów opisane przez biskupa Tours. W końcu pokazane zostanie, w jaki sposób Grzegorz przedstawia byty demoniczne w kontekście działania Boga w historii świata.

1. Charakterystyka bytów demonicznych

Biskup Tours rozpoczął swoje dzieło od złożenia osobistego wyznania wiary. We fragmencie tym (we wstępie do pierwszej księgi dzieła) znajduje się pierwsza wzmianka na temat bytu demonicznego. Grzegorz był przekonany, że przed końcem świata pojawi się Antychryst (*Antechristus)*[13]. Kolejna wzmianka dotycząca przeciwnika zbawczych planów Boga pojawia się w relacji na temat pierwszych rodziców, gdzie mowa jest o wężu (*anguis)*, który zwiódł Adama i Ewę do grzechu[14].

---

[11] Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I *Praefatio*, s. 1, *Historie*, s. 67.

[12] Na temat bohaterów *Historii* Grzegorza, zob. A.H.B. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul. The Histories of Gregory of Tours interpreted in their historical context*, Göttingen 1994, s. 227-267; G. de Nie, *Views from a Many-Windowed Tower. Studies of imagination in the works of Gregory of Tours*, Amsterdam 1987.

[13] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I *Praefatio*, s. 4, *Historie*, s. 72. Na temat tej postaci: P. Wesołowski, *Geneza i istota postaci Antychrysta we wczesnochrześcijańskiej literaturze łacińskiej*, „Seminare. Poszukiwania naukowe" 20 (2004) s. 423-439.

[14] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I 1, s. 6, *Historie*, s. 73. Przeciwnika zbawienia Grzegorz określa także mianem starodawnego węża (*serpens antiquus*). Por.

Przy opisywaniu występków Chusa, wnuka Noego, Grzegorz po raz pierwszy przywołał określenie diabeł (*diabolos*)[15]. Dla oznaczenia demonicznych bytów biskup Tours używał także terminów nieprzyjaciel (*inimicus*)[16], duch nieczysty (*spiritus inmundus*)[17], demon (*daemon*)[18], Belial[19], kłamca od początku (*ab initio mendax*)[20], duch fałszu (*spiritus erroris*)[21], zazdrośnik (*invidus)*[22], książę ciemności (*princeps tenebrarum*)[23], sprawca wszelkiego zła (*autor nequitiae*)[24], tyran (*tyrannus*)[25]. Raz tylko, w cytacie z 1Kor 7,5, pojawia się nazwa Szatan (*Satan*)[26].

Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I 25, s. 20, *Historie*, s. 83. Symbolikę węża w tradycji chrześcijańskiej wyjaśnia: S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002, s. 325-329.

[15] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I 5, s. 7, *Historie*, s. 74. Termin *diabolos* oznacza ‘oszczercę’. Greka klasyczna używała tego pojęcia na określenie bluźniercy, obłudnika, kogoś zniesławiającego. Rdzeniem słowotwórczym jest czasownik διαβάλλω (‘rozdzielić, rozłączyć, czynić zarzuty, zniesławić, zadenuncjować, fałszywie świadczyć, dzielić, stawiać w poprzek’). Por. R. Zając, *Przewodnik po niebie, piekle i ich mieszkańcach*, Kraków 2014, s. 308.

[16] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I 30, s. 22, *Historie*, s. 85.

[17] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I 45, s. 29, *Historie*, s. 92.

[18] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* II 3, s. 45, *Historie*, s. 107. Różne znaczenia terminu „demon” przytacza: B. Studer, *Demon*, w: *Encyclopedia of Ancient Christianity. Produced by the Institutum Patristicum Augustinianum*, t. 1, red. A. di Berardino, Westmontt 2014, s. 688-692.

[19] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* V 6, s. 203, *Historie*, s. 233. Mianem Beliala według R. Zająca określano w Starym Testamencie ludzi szczególnie niegodziwych. W tekstach z Qumran Belial to synonim przeciwnika ludu bożego i królestwa światłości. Por. Zając, *Przewodnik po niebie, piekle i ich mieszkańcach*, s. 322.

[20] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* V 14, s. 210, *Historie*, s. 239.

[21] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* VIII 12, s. 379, *Historie*, s. 377.

[22] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* VIII 15, s. 382, *Historie*, s. 380.

[23] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* VIII 34, s. 403, *Historie*, s. 397. Rolę ciemności w kontekście zła omawia: M.C. Paczkowski, *Wczesnochrześcijańska symbolika o charakterze ponerologicznym. Wybrane przykłady*, VoxP 59 (2013) s. 43-49.

[24] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* IX 6, s. 417, *Historie*, s. 409.

[25] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* IX 42, s. 471, *Historie*, s. 452. O diable, który postępuje jak tyran, wspominał także Atanazy w *Żywocie św. Antoniego Pustelnika* (por. SCh 400, s. 212-213).

[26] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I 44, s. 29, *Historie*, s. 92. Zestawiając terminy „szatan” i „diabeł”, R. Zając zauważa, że *śāṭān* to ‘przeciwnik oskarżyciel’, *diabolos* natomiast to ‘oszczerca, ktoś kto oskarża, ale fałszywie’, teologicznie to ktoś, kto

Wspominając byty demoniczne, Grzegorz używa też liczby mnogiej (*daemones*)[27].

Biskup Tours zasadniczo nie opisywał bliżej wyglądu złych duchów. Niekiedy zaznaczał tylko, w jakiej postaci ukazał się demon. Przywołując wydarzenia z początków historii biblijnej w raju, wspomniał o wężu[28]. Więcej szczegółów podał w epizodzie, który przytrafił się biskupowi Eparchiuszowi z Clermont[29]. Biskup ten miał zwyczaj przychodzić na modlitwy w nocy. Gdy pewnego razu wszedł do kościoła, ujrzał świątynię pełną złych duchów wraz z ich przywódcą zasiadającym na tronie. Zły duch przybrał postać pięknej kobiety. Kapłan w ten sposób zwrócił się do zjawy: „O przeklęta nierządnico, nie dość ci, że wszystko kalasz przeróżnymi brudami, to jeszcze i tron poświęcony przez Pana bezcześcisz wstrętnym dotykiem twojego ciała?". Grzegorz dodał, że zjawa zniknęła niczym dym[30]. Stosując przywołaną już nazwę „książę ciemności", Grzegorz wydaje się również łączyć byt demoniczny z mrokiem. Przytaczając opowieść biskupa Trewiru Magneryka, pasterz Tours zamieścił także wyznanie złych duchów, które złożyły przez usta opętanej kobiety. Wynikało z niego, że demony cierpią męki ogniste spowodowane ich zdaniem modlitwą jednego z biskupów[31]. Opisując historię nawróconego Żyda, biskup Tours przekazał, że jego były współwyznawca z poduszczenia diabelskiego (*diabulo instigante*) wylał na neofitę śmier-

wprowadza rozdźwięk między Stwórcą a stworzeniem, oddzielając ludzi od Boga. Por. Zając, *Przewodnik po niebie, piekle i ich mieszkańcach*, s. 308.

[27] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* II 21, s. 67, *Historie*, s. 127.

[28] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I 1, s. 6, *Historie*, s. 73.

[29] Na temat Eparchiusza, zob. R.W. Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul*, Washington 1989, s. 199. W komentarzu do polskiego tłumaczenia *Historii* Grzegorza wkradł się błąd literowy. Śmierć biskupa Namacjusza, poprzednika Eparchiusza na stolicy biskupiej w Clermont, nastąpiła w latach sześćdziesiątych V wieku, a nie w VI wieku, jak omyłkowo podano w przypisie 164 na s. 126.

[30] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* II 21, s. 67, *Historie*, s. 126-127. Motyw diabła kuszącego pod postacią kobiety obecny jest m.in. w: Athanasius, *Vita Antonii* 5, 5, SCh 400, s. 145.

[31] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* VIII 12, s. 379, *Historie*, s. 377.

dzący olej[32]. Wspominając zaś wydarzenia z Bourges, Grzegorz wspominał człowieka, którego w lesie opadła chmara much i który przez to miał postradać zmysły. To wydarzenie biskup przypisał diabelskiej niegodziwości[33]. Biskup, opisując zamęt powodowany przez diabła, używał także metaforycznego określenia chwast diabelski (*zizania diaboli*)[34]. Ponadto Grzegorz przywoływał postać Antychrysta[35], który będzie podawał się za Chrystusa, zakładał więc zapewne jakieś fizyczne podobieństwo do wcielonego Syna Bożego, które miało ludzi wprowadzić w błąd. Używanie takich wyrażeń, jak nierządnica, brud, wstrętny dotyk, dym, ciemności, ogień, olej śmierdzący, muchy, chwast, powodowało, że rzeczywistość diabelska, mimo że pojawia się stosunkowo rzadko w historycznym dziele Grzegorza, pobudzała wyobraźnię, silnie oddziałując na zmysły. Grzegorz nie zajmował się dokładniej światem złych duchów, ale z jego wzmianek na ich temat można dojść do wniosku, że przyjmował w ich świecie istnienie pewnej hierarchii i zróżnicowania. Mówił o ich przywódcy (*princeps*)[36]. Przywoływał także wyznanie demona, który mówił o innym złym duchu: „nasz książę, którego wy diabłem nazywacie”[37]. Opisując opętanie kobiety, wspominał o dwóch dręczących ją

---

[32] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* V 11, s. 205, *Historie*, s. 235. Motyw łączący diabła z przykrym zapachem odnaleźć można m.in. w zbiorze biografii papieskich *Liber Pontificalis*. Za pontyfikatu Hadriana II (867-872) potępiono uchwały synodu z Konstantynopola rehabilitujące Focjusza. O potępionym dokumencie synodalnym wypowiedział się jeden z uczestniczących w nim dostojników następująco: „Wierzę, że w tej księdze mieszka diabeł […]”. Następnie rozkazano spalić dokument. Według *Liber Pontificalis* ogień trawił go z ohydnym zapachem i smolistym kolorem. Por. *Liber Pontificalis XCVII – CXII (ann. 772-891)*, Synodi et Collectiones Legum 10, tł. *Księga Pontyfików 97-112 (772-891)*, ŹMT 75, Kraków 2015, s. 252*-253*.

[33] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* X 25, s. 517-518, *Historie*, s. 493. Na temat związku much z diabłem zob. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie*, s. 215-217. Autor przywołuje pogląd św. Hieronima, że od much nosi imię książę demonów Belzebub, którego imię można zinterpretować jako bóstwo much, męża much albo posiadającego muchy. por. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie*, s. 216.

[34] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* VIII 7, s. 67, *Historie*, s. 376.

[35] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I *Praefatio*, s. 4-5, *Historie*, s. 72.

[36] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* II 21, s. 67, *Historie*, s. 127.

[37] Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* VI 29, s. 296, *Historie*, s. 308.

duchach, z których kolejny był jeszcze gorszy od pierwszego[38]. Grzegorz nie podawał wprost wiadomości o miejscu przebywania złych duchów. Wspominał natomiast o piekielnym więzieniu (*infernari carcere*) jako miejscu, gdzie będą przebywać grzesznicy[39]. Pisał także, że po sądzie, przy końcu świata grzesznicy odejdą wraz z diabłem[40]. Świat diabelski wieloraki w swoich postaciach objawiał swą moc poprzez prowadzenie ludzi do zła. Historyczne dzieło Grzegorza zawiera sporo przykładów zgubnego wpływu, jaki byty demoniczne wywierały na jednostki oraz społeczność.

2. Przykłady wpływu bytów demonicznych na jednostki i społeczność

Opisując początki historii świata, Grzegorz przywołał postać Chusa, wnuka Noego. Według biskupa Tours to właśnie Chus z diabelskiego poduszczenia stał się wynalazcą wszelkiego czarodziejstwa (*artes magicae*) i bałwochwalstwa (*idolatria*)[41]. Grzegorz twierdził, że kolejnym obeznanym w sztuce czarnoksięskiej był Szymon Mag[42]. Zdaniem biskupa to właśnie z inspiracji Szymona Neron rozpoczął prześladowanie

[38] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* IX 29, s. 525, *Historie*, s. 500.

[39] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* X 13, s. 498, *Historie*, s. 476. W innym miejscu na określenie rzeczywistości podziemnej, dokąd trafią grzesznicy, użył nazwy *abyssus* (‘przepaść, piekło’). Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* VIII 31, s. 397, *Historie*, s. 393. Na temat terminologii związanej z miejscem przebywania zmarłych po śmierci, zob. M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, s. 414-415, przyp. 49.

[40] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* X 31, s. 536, *Historie*, s. 510. Na temat poglądów Grzegorza na piekło, zob. K.C. Choda, *Facing a Second Death: Narrating and Silencing Hell in the Works of Gregory of Tours*, „Graeco-Latina Brunensia” 22/2 (2017) s. 201-216.

[41] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I 5, s. 7, *Historie*, s. 74.

[42] Na temat Szymona Maga, zob. J. Fossum, *Simon Magus*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn – B. Becking – P.W. van der Horst, Leiden – Boston – Köln 1999, s. 779-781.

chrześcijan. Grzegorz wspominał także o pozaludzkim natchnieniu dla działań władcy. Uważał, że cesarzem powodowała zajadła złość, której sprawcą był starodawny wąż[43]. Podobnie diabelska inspiracja miała kierować władcą (Grzegorz nie podał jego imienia, określając go jedynie mianem tyrana)[44], który rozpętał prześladowanie chrześcijan w Galii za czasów biskupa Ireneusza z Lyonu[45]. Powracając do wątku fałszywego kultu, Grzegorz zauważył, że za czasów prześladowań za Decjusza działali, z poduszczenia diabła, Walentyn i Nowacjan, najwięksi w tamtych czasach przywódcy heretyków[46]. Związek pomiędzy herezją a złym duchem Grzegorz podjął ponownie, opisując zbrodnię, jakiej miała się dopuścić córka gockiego króla Teodoryka na swojej matce. Matka była przeciwna małżeństwu córki z człowiekiem niższego stanu, którego kazała zabić. W akcie zemsty córka do kielicha z winem, z którego matka, zwyczajem arian, przyjmowała Komunię świętą, dodała trucizny, tak że matka zaraz po spożyciu umarła. Opisując to wydarzenie, Grzegorz stwierdził: „Jest nie wątpliwe, że zbrodnia ta jest dziełem diabła". Dodał przy tym: „Cóż na to odpowiedzą nędzni heretycy, że nawet nad ich sakramentem nieprzyjaciel ma moc?"[47]. Po raz kolejny swoją opinię na temat związku między fałszywym kultem a działalnością złego ducha Grzegorz wyraził, opisując historię, jaka przytrafiła się Leonastowi, archidiakonowi z Bourges. Wskutek nachodzącego bielma utracił wzrok.

---

[43] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I 25, s. 20, *Historie*, s. 83.

[44] Wprawdzie Grzegorz nie podaje imienia wspomnianego tyrana, ale z innych źródeł wiadomo, że Ireneusz poniósł męczeństwo w 202 roku za panowania Septymiusza Sewera (193-211). Por. J. Danielou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, Warszawa 1986, s. 122-123.

[45] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I 29, s. 21-22, *Historie*, s. 85.

[46] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I 30, s. 22, *Historie*, s. 85. Związek pomiędzy powstawaniem herezji a działalnością szatana omawia: M. Szram, *Geneza herezji wczesnochrześcijańskich w ujęciu Filastriusza z Brescii*, VoxP 65 (2016) s. 634-635.

[47] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* III 31, s. 126-127, *Historie*, s. 170. Chociaż historia ta ma charakter legendarny, oddaje jednak poglądy Grzegorza na temat związków pomiędzy diabłem a herezją. Szerzej na temat bohaterek tego epizodu, zob. E.T. Dailey, *Queens, Consorts, Concubines. Gregory of Tours and Women of the Merovingian Elite*, Leiden – Boston 2015, s. 99-100.

Odzyskał go cudownie po długich modlitwach zanoszonych do św. Marcina. Kiedy jednak powrócił do domu, kazał wezwać Żyda, aby mu postawił bańki na plecach, aby przez to poprawić sobie wzrok. Wskutek tego zabiegu ponownie popadł w ślepotę. Zdaniem Grzegorza „byłby on pozostał w zdrowiu, gdyby po bożym cudzie nie wezwał jeszcze Żyda". W swoim wywodzie Grzegorz cytował słowa św. Pawła „Cóż ma wspólnego światło z ciemnością albo jaka jest wspólnota Chrystusa z Belialem?" (2Kor 6,14-15)[48]. Biskup, obserwując rzeczywistość, był przekonany, że żyje w czasach ostatecznych. Jednym z symptomów nadchodzącego końca było wypełnienie się słów Ewangelii zapowiadającej nadejście fałszywych mesjaszy wprowadzających w błąd wierzących (Mk 13,22). Przykładu dostarczył Grzegorzowi pewien Dezyderiusz, który przybył do Tours i podawał się za kogoś wielkiego. Intruz przechwalał się, że potrafi czynić wiele cudów i ma kontakt z apostołami Piotrem oraz Pawłem. Grzegorz zwracał uwagę na jego znajomość rzeczy tajemnych, której miał udzielić mu diabeł[49]. W ostatniej księdze swojego dzieła opowiedział o człowieku, który przybył do miasta Javols, podając się za samego Chrystusa. Dobrał on sobie towarzyszkę, którą kazał nazywać Marią. Zdaniem Grzegorza był on pod wpływem diabła, który udzielił mu daru wieszczenia. Potrafił on przepowiadać przyszłość i uzdrawiać, a swoim zachowaniem zdołał zwieść wielką rzeszę ludzi. Grzegorz dodawał, że byli wśród nich nie tylko prostaczkowie, ale także kapłani Kościoła. Jeszcze długo po śmierci tego człowieka ludzie nadal uznawali go za Chrystusa i wierzyli, że owa Maria miała udział w jego bóstwie[50]. Obok herezji i fałszywych kultów Grzegorz dopatrywał się działania złych duchów także w uprawianiu wróżbiarstwa. Biskup opowiedział zdarzenie, jak to król Guntchramn posłał swego sługę do kobiety obdarzonej duchem proroczym (*spiritus phitonis*), aby mu przepowiedziała

[48] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* V 6, s. 203, *Historie*, s. 233.

[49] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* IX 6, s. 417, *Historie*, s. 408-409.

[50] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* X 25, s. 517-519, *Historie*, s. 493-494.

przyszłość. Kobieta zdradziła królowi, że ten dostąpi godności biskupa Tours. Grzegorz przekazał, że król na te słowa uniósł się pychą, „jak gdyby już siedział na biskupim tronie w Tours". Biskup jednak pouczył władcę, że nie sposób wierzyć temu, co diabeł przyrzeka, gdyż od początku był on kłamcą i w prawdzie nie wytrwał[51]. Inny epizod dotyczył kobiety, która również miała ducha wróżbiarskiego i za pieniądze udzielała rad ludziom, których okradziono, wskazując, gdzie ukryto ich mienie. Gdy o jej działalności dowiedział się biskup Ageryk, próbował wypędzić z niej ducha nieczystego, odmawiając egzorcyzmy i namaszczając jej czoło olejem. Grzegorz podawał, że zabiegi biskupa zakończyły się niepowodzeniem[52]. W dziele pasterza Tours kilkukrotnie pojawia się wątek łączący działanie diabła z kobietą. Po raz pierwszy niewiasta i wąż zostali wspólnie przywołani przy opisie grzechu popełnionego w raju[53]. Kolejny raz Grzegorz powrócił do tego motywu, opisując życie biskupa Clermont Urbikusa, który miał żonę. Oboje oddawali się modlitwie, jałmużnie i dobrym uczynkom. Stan ten jednak został zakłócony. Według Grzegorza zazdrość nieprzyjaciela, „która zawsze jest wrogiem świętości, zwróciła się ku kobiecie, rozpaliła w niej pożądanie męża i uczyniła nową Ewą". Udała się do miejsca spoczynku biskupa i zaczęła dobijać się do drzwi, domagając się wpuszczenia do środka. Jak relacjonuje Grzegorz, biskup w końcu ostygł w swej gorliwości i dopuścił kobietę do siebie. Potem „poniewczasie przyszedł do siebie" i żałując popełnionego występku, udał się do jednego z klasztorów swojej diecezji dla odbycia pokuty[54]. Grzegorz wspomniał także o żonie biskupa Priskusa z Lyonu. Kobieta ta opętana przez demona z rozpuszczonymi włosami biegała po

---

[51] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* V 14, s. 210, *Historie*, s. 238-239.

[52] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* VII 44, s. 364-365, *Historie*, s. 363. Szerzej epizod ten omawia: R. Wiśniewski, *Wieszczący opętani i ich klienci w późnej starożytności*, red. E. Wipszycka – T. Derda, Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze 5, Kraków 2004, s. 353.

[53] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I 1, s. 5-6, *Historie*, s. 73.

[54] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I 44, s. 28-29, *Historie*, s. 91-92.

całym mieście[55]. Wśród skutków działania złego ducha Grzegorz opisuje samobójstwa, przemoc i rabunek, kłótnie. Biskup Tours kilkukrotnie wspomina o prześladowcach chrześcijan, którzy odebrali sobie życie. Tak postąpili m.in. Piłat[56], Herod[57], Neron[58]. W przypadku wandalskiego króla Huneryka Grzegorz ubarwił swoją narrację szczegółami o charakterze legendarnym. Zdaniem biskupa król, który długo karmił się krwią świętych, rozszarpał się własnymi zębami. Według duchownego z Tours król postąpił tak, będąc opętanym przez demona[59]. W dalszej części swojego dzieła Grzegorz opisał samobójczą śmierć Palladiusza, byłego królewskiego namiestnika. Na wieść, że król zamierzał go zabić, dostojnika ogarnęła bojaźń i postanowił sam odebrać sobie życie. Mimo że pilnowali go bliscy, wykorzystał moment ich nieobecności i dwukrotnie przebił się mieczem. Według Grzegorza jasne było, że tylko z pomocą diabelską mógł on dokonać takiego postępku[60]. Widocznym znakiem działania złego ducha były również przemoc i rabunek. Grzegorz opisał napad na klasztor w Latta, gdzie znajdowały się relikwie św. Marcina. Zauważył przy tym, że część złodziei wycofało się i zaniechało przestępstwa, tylko dwudziestu, którzy nie lękali się Boga ani nie szanowali św. Marcina, przystąpili go rabunku. Kronikarz zaznaczył, że działali oni podpuszczeni przez złego ducha. Dodał także, że wszyscy oni ponieśli śmierć, próbując przeprawić się z zagarniętymi łupami przez rzekę[61]. Podobny los spotkał żołdaków, którzy obrabowali skarby zdeponowane w kościele św. Wincentego w Agen. Podczas rabunku wybuchło zamieszanie, w trakcie

---

[55] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* IV 36, s. 168-169, *Historiarum libri*, s. 206-207.

[56] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I 24, s. 19, *Historie*, s. 83.

[57] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I 24, s. 19, *Historie*, s. 83.

[58] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* I 25, s. 20, *Historie*, s. 84.

[59] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* II 3, s. 45, *Historie*, s. 107.

[60] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* IV 39, s. 171, *Historie*, s. 208-209. Na temat Palladiusza zob. *The Prosopography of Later Roman Empire A. D. 527-641*, t. 3B, red. B.J.R. Martindale, Cambridge 1992, s. 961.

[61] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* IV 48, s. 185, *Historie*, s. 218.

którego rabusie poranili siebie nawzajem. Wielu z nich, opętanych przez demona, złorzeczyło św. Wincentemu[62]. Sporo miejsca Grzegorz poświęcił postaci Eberulfa, kubikulariusza królewskiego[63]. Dostojnik ten oskarżony o zabójstwo schronił się w kościele św. Marcina w Tours. Świątynia ta pozostawała pod zarządem Grzegorza, który musiał mierzyć się z obecnością intruza. Pijany Eberulf przeszkadzał w modlitwach, lżył i przeklinał duchownych. Takie zachowanie Grzegorz przypisał opętaniu przez demona[64]. Był nawet przekonany, że przez usta rabusia grożącego duchownym śmiercią przemawiał sam diabeł[65]. Kolejny raz Grzegorz połączył przemoc i pijaństwo z działaniem złego ducha, opisując postać kapłana Winnoka. Ludzie przynosili mu wino, tak że przyzwyczaił się do tego napoju. Pijany popadał w szał i uzbrojony w nóż, kamień bądź kij biegał za ludźmi. Biskup z Tours był przekonany, że opętał go demon. Rozpoczynając swoją relację o występkach kapłana, Grzegorz wspomniał, że książę ciemności (*princeps tenebrarum*) zna tysiące sposobów aby szkodzić[66]. Wyraźnym znakiem działania złego ducha były dla biskupa Tours kłótnie i nieposłuszeństwo. Opisując wymianę zdań pomiędzy biskupami Bertramnem a Palladiuszem zarzucającymi sobie nawzajem krzywoprzysięstwa, cudzołóstwo i nierząd, Grzegorz przytoczył słowa pozostałych biskupów, którzy ubolewali, że chwast diabelski tak bujnie rozrósł się wśród biskupów Pańskich[67]. Wiele miejsca poświęcił Grzegorz niepokojom, które dotknęły żeński klasztor w Poitiers założony przez

---

[62] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* VII 35, s. 356, *Historie*, s. 218.

[63] Na temat Eberulfa, zob. *Eberulfus*, w: *The Prosopography of Later Roman Empire A. D. 527-641*, t. 3A, red. A.J.R. Martindale, Cambridge 1992, s. 432.

[64] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* VII 22, s. 341, *Historie*, s. 345.

[65] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* VII 22, s. 342, *Historie*, s. 346.

[66] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* VIII 34, s. 403, *Historie*, s. 397. Problem alkoholu w społeczeństwie galijskim omawia: M. Chudzikowska-Wołoszyn, *Pijaństwo frankońskich elit w świetle wybranych źródeł z VI–IX w.*, w: *Oblicza alkoholu w kulturze elit od średniowiecza do współczesności*, red. R. Bubczyk – B. Hołub – J. Sołtys, Lublin 2015, s. 13-28.

[67] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* VIII 7, s. 376, *Historie*, s. 374.

św. Radegundę[68]. Mniszka Chrodechilda, zwiedziona przez diabła, zaczęła rozgłaszać, że pochodzi z królewskiego rodu i wypowiedziała posłuszeństwo opatce. Pociągnęła ona za sobą inne mniszki, wprowadzając zamęt w życie wspólnoty[69]. Kobiety za diabelskim poduszczeniem opuściły klasztor i nie chciały słuchać rad biskupów pragnących doprowadzić je do poprawy[70].

3. Bóg wobec bytów demonicznych

Spektakularne w swoich przejawach działania diabła nie przesłaniały jednak Grzegorzowi wszechmocy Bożej. Wielokrotnie w swoim dziele biskup Tours wskazywał na potęgę Boga i opiekę, którą darzył On wierzących. W rozmowie z pewnym Żydem, którego bezskutecznie usiłował nawrócić, Grzegorz wyjaśniał motywy wcielenia Syna Bożego. Według biskupa człowieka opętanego przez grzech i poddanego służbie diabła Syn Boży nie mógłby odkupić, gdyby nie przyjął postaci człowieka[71]. W innej dyspucie z kapłanem, który wątpił w zmartwychwstanie, Grzegorz tłumaczył, że Syn Boży przeniknął do piekieł (*inferna penetrare*) aby nie pozwolić człowiekowi zginąć w wiecznej śmierci[72]. Moc Boża przejawiała się konkretnie w uzdrowieniach opętanych przez demony oraz w konfrontacji z bożkami pogańskimi[73]. Opisując historię pustelnika Hospicjusza, biskup Tours wspominał, że mąż ten wielu ludzi

---

[68] Na temat Radegundy, zob. J.A. Świdziński, *Święci Władcy. Leksykon*, Kraków 2010, s. 65-70. Szczegółowo przebieg sporu w Poitiers omawia: E.T. Dailey, *Queens, Consorts, Concubines*, Leiden – Boston 2015, s. 64-79.

[69] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* IX 39, s. 460, *Historie*, s. 443.

[70] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* IX 41, s. 468, *Historie*, s. 450.

[71] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* VI 5, s. 269-270, *Historie*, s. 287-288.

[72] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* X 13, s. 496-497, *Historie*, s. 475.

[73] Na temat stosunku Grzegorza do kultów pogańskich, zob. Y. Hen, *Paganism and Superstitions in the time of Gregory of Tours: Une question mal posée!*, w: *The World of Gregory of Tours*, red. K.A. Mitchell – I.N. Wood, Leiden 2002, s. 229-240.

uwolnił od złych duchów, kładąc na nich ręce. Szczegółowo zaś zrelacjonował historię uzdrowienia człowieka, który był głuchy i niemy. Święty mąż wziął poświęcony olej, wlał go choremu do ust i na czubek głowy, wypowiadając przy tym słowa „W imię Pana mojego Jezusa Chrystusa niech się otworzą uszy twoje i niech rozewrze twoje usta owa moc, która niegdyś złego czarta wypędziła z człowieka głuchego i niemego”[74]. Podobnie spektakularne zdarzenie objawiające wyższość Boga nad nieczystymi siłami dokonało się za sprawą diakona Wulfilaicha. Opowiadał on Grzegorzowi, jak w okolicach Trewiru z pomocą boską obalił posąg bogini Diany czczonej przez lud jako bóstwo. Kiedy już udało mu się nawrócić okoliczną ludność, tłumacząc jej, że niczym są bożki wobec Boga, postanowił usunąć posąg bogini. Mimo wysiłku wielu ludzi nie byli w stanie obalić monumentu. Diakon wspominał, że dopiero gdy w modlitwie zwrócił się do Boga, posąg udało się usunąć. Wulfilaich dopowiedział, że kiedy zniszczył posąg, całe jego ciało pokryło się złośliwymi bąblami, dopiero gdy namaścił się olejem wziętym z kościoła św. Marcina, jego ciało stało się czyste. Zdarzenie to Boży mąż przypisał działaniu nienawiści złośliwego nieprzyjaciela, będąc zapewne przekonanym, że manifestacyjnie obalając posąg, zadarł z demonicznymi mocami. Choć wypowiedziane w innym kontekście, to jednak słowa „Nie zabrakło wszakże zemsty Bożej, która zwykła bronić swoje sługi przed paszczą wściekłych psów” dobrze oddają przekonanie Grzegorza o potędze Bożej zdolnej ochronić wierzących w Niego przed czyhającymi niebezpieczeństwami[75].

J. LeGoff zauważył, że czas wczesnego średniowiecza był okresem, kiedy dopiero zaczynały kształtować się wyobrażenia związane z diabłem i rolą, jaką odgrywał on w życiu ludzi. Według tego badacza dopiero rozkwit społeczeństwa feudalnego przyniósł ostateczne wyklarowanie się tego obrazu. Zdaniem francuskiego historyka „Diabeł i Pan Bóg – oto

[74] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* VI 6, s. 273-275, *Historie*, s. 291.
[75] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* VIII 12, s. 378, *Historie*, s. 376.

para dominująca nad życiem średniowiecznego chrześcijaństwa, a walka między nimi dwoma jest dla ludzi wieków średnich wytłumaczeniem każdego zdarzenia i zjawiska”[76]. W *Historiach* Grzegorza z Tours diabeł i inne byty demoniczne pojawiają się pod różnymi nazwami. W historycznym dziele biskupa opisane zostało wiele sposobów oddziaływania złych duchów zarówno na jednostki, jak i społeczności (przypadek wspólnoty klasztornej w Poitiers). W inspiracji diabelskiej Grzegorz widział przyczynę prześladowania chrześcijan, występowania herezji, magii, wróżbiarstwa. Kilkukrotnie w dziele uczonego biskupa pojawił się motyw kobiety będącej narzędziem diabła. Zły duch według pasterza z Tours był inspiratorem grzechów, zarówno pierworodnego, jak i innych (pijaństwo, rozboje). Grzegorz szczególnie podkreślał „pomoc” diabła w dokonaniu samobójstwa. Jednak działania diabła, nawet te najbardziej spektakularne, nie przysłaniały biskupowi Tours wszechmocy Bożej. W kilkukrotnie powtarzanym na kartach dzieła wyznaniu wiary Grzegorz dawał wyraz swemu przekonaniu o historycznym zwycięstwie Chrystusa nad diabłem i jego aktualizacji w cudach dokonywanych przez świętych mężów.

„Himself, full of spite, does all he can to harm those who seek God”. The Impact of Demonic Beings on the Fate of Individuals and Communities in Gregory of Tours’ *Histories*

(summary)

Gregory of Tours’ *Histories* are one of the most important sources for the shift period between antiquity and middle ages. Their attention is focused on gallic society. The main characters are kings of the Merovingian dynasty, landlords and bishops. Apart from secular protagonists Gregory pays some attention to spiritual beings. He is convinced about God’s providence and Christ’s role in humans redemption. The bishop of Tours gives also some information about evil beings: the Devil and demons. Gregory uses many names to describe demonic reality: the Devil, Satan, prince of darkness, demon or demons. Even though he doesn’t describe it in detail he makes an impression that he is aware of some internal hierarchy between demonical beings. Gregory says much about actions taken by the Devil in the society of Gaul. He describes demonic possessions, acts of violence conducted under the inspiration of evil spirit as well as disorder caused by him in the community

[76] J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970, s. 164.

of Poitiers. Although the evil is strong and makes a lot of noise, it's still subordinated to Lord. Gregory confess his firmly belief that the story of the world lies in the hands of God.

Keywords: Gregory of Tours; Histories; Gaul; miracles; Devil; Satan; demons

„Zazdrośnik ten bezustannie usiłuje szkodzić tym, którzy szukają Boga". Wpływ bytów demonicznych na losy jednostek i społeczności w *Historiach* Grzegorza z Tours

(streszczenie)

Historie Grzegorza z Tours są ważnym źródłem do poznania dziejów Galii przełomu starożytności i średniowiecza. Są również istotnym świadectwem umożliwiającym badania mentalności ludzi tamtego czasu. Bohaterowie opisywani przez biskupa Tours byli przekonani o wpływie bytów duchowych na losy człowieka i społeczności. Obok wiary w Boga byli świadomi istnienia i działania bytów demonicznych. Dla ich nazwania Grzegorz używał różnych terminów, m.in. diabeł, szatan, książę ciemności, demon. Podawał też przykłady ich zgubnego wpływu na ludzi i społeczność, opisując przypadki opętania, samobójstwa, przemocy, zamętu. Jednak, pomimo opisywania gwałtownych i spektakularnych działań zła, Grzegorz był przekonany, że to Bóg odgrywa wiodącą rolę w historii zbawienia.

Słowa kluczowe: Grzegorz z Tours; Historie; Galia; cuda; diabeł; Szatan; demony

Bibliografia

Źródła

Athanasius, *Vita Antonii*, Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine, Introduction, Texte Critique, Tradution, Notes, et Index*, ed. G.J.M. Basterlink, Sources Chretiennes 400, Paris 1994, tł. Z. Brzostowska, Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego Pustelnika*, w: Antoni Pustelnik, *Pisma*, Warszawa 1987, s. 55-111.

Gregorius Turonensis, *Historiarum libri X*, ed. B. Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum I/1, Hannover 1937-1951, tł. K. Liman – T. Richter, Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, Kraków 2012.

Liber Pontificalis XCVII – CXII (ann. 772-891), Synodi et Collectiones Legum 10, tł. *Księga Pontyfików 97-112 (772-891)*, ŹMT 75, Kraków 2015.

Opracowania

Breukelaar A.H.B., *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul. The Histories of Gregory of Tours interpreted in their historical context*, Göttingen 1994.

Choda K.C., *Facing a Second Death: Narrating and Silencing Hell in the Works of Gregory of Tours*, „Graeco-Latina Brunensia" 22/2 (2017) s. 201-216.

Chudzikowska-Wołoszyn M., *Pijaństwo frankońskich elit w świetle wybranych źródeł z VI–IX w.*, w: *Oblicza alkoholu w kulturze elit od średniowiecza do współczesności*, red. R. Bubczyk – B. Hołub, J. Sołtys, Lublin 2015, s. 13-28.

Dailey E.T., *Queens, Consorts, Concubines. Gregory of Tours and Women of the Merovingian Elite*, Leiden – Boston 2015.

Danielou J. – Marrou H.I., *Historia Kościoła*, t. 1, Warszawa 1986.

Fossum J., *Simon Magus*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toom – B. Becking – P.W. van der Horst, Leiden – Boston – Köln 1999, s. 779-781.

Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1970.

Heinzelmann M., *Gregory of Tours: The Elements of a Biography*, w: *A Companion to Gregory of Tours*, red. A.C. Murray, Leiden – Boston 2015, s. 7-34.

Hen Y., *Paganism and Superstitions in the time of Gregory of Tours: Une question mal posée!* w: *The World of Gregory of Tours*, red. K.A. Mitchell – I.N. Wood, Leiden 2002, s. 229-240.

Kobielus S., *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002.

Mathisen R.W., *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul*, Washington 1989.

Nie G. de, *Views from a Many-Windowed Tower. Studies of imagination in the works of Gregory of Tours*, Amsterdam 1987.

Oberman H.M., *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk 2004.

Paczkowski M.C., *Wczesnochrześcijańska symbolika o charakterze ponerologicznym. Wybrane przykłady*, VoxP 59 (2013) s. 39-65.

Russell J.B., *Satan. The early christian tradition*, Ithaca – London 1981.

Studer B., *Demon*, w: *Encyclopedia of Ancient Christianity. Produced by the Institutum Patristicum Augustinianum*, t. 1, red. A di Berardino, Westmontt 2014, s. 688-692.

Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.

Szram M., *Geneza herezji wczesnochrześcijańskich w ujęciu Filastriusza z Brescii*, VoxP 65 (2016) s. 631-651.

Świdziński J.A., *Święci Władcy. Leksykon*, Kraków 2010.

The Prosopography of Later Roman Empire A. D. 527-641, t. 3A, red. J.R. Martindale, Cambridge 1992.

The Prosopography of Later Roman Empire A. D. 527-641, t. 3B, red. J.R. Martindale, Cambridge 1992.

Vos N., *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity: Introduction, Summary, Reflection*, w: *Demons and the Devil in ancient and medieval Christianity*, red. N. Vos – W. Otten, Leiden – Boston 2011, s. 3-36.

Wesołowski P., *Geneza i istota postaci Antychrysta we wczesnochrześcijańskiej literaturze łacińskiej*, „Seminare. Poszukiwania naukowe" 20 (2004) s. 423-439.

Wiśniewski R., *Szatan i jego słudzy. Rola diabła i demonów w łacińskiej literaturze hagiograficznej IV-V wieku*, Kraków 2003.

Wiśniewski R., *Wieszczący opętani i ich klienci w późnej starożytności*, red. E. Wipszycka – T. Derda, *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności.* Studia Źródłoznawcze 5, Kraków 2004, s. 345-370.

Zając R., *Przewodnik po niebie, piekle i ich mieszkańcach*, Kraków 2014.

VOX PATRUM 75 (2020) 317-344
DOI: 10.31743/vp.9831

Ireneusz Łuć[1]

Si vis pacem, para bellum – wizja armii rzymskiej w świetle *Epitoma rei militaris* Wegecjusza[2]

Przywołana w tytule parafraza „jeśli chcesz pokoju, to szykuj się do wojny" nawiązuje w sposób ścisły do przemyśleń Wegecjusza, które zawarł w swoim *Zarysie wiedzy wojskowej*. Do napisania tego traktatu – choć sam to dzieło określał pierwotnie mianem „książeczki o rekrutacji i szkoleniu rekrutów" (*libellum de dilectu atque exercitatione tironum*) – skłoniły go nie tylko jego własne zainteresowania z zakresu sztuki wojennej, ale i zamiar, aby sporządzić swego rodzaju vademecum wiedzy wojskowej, czy ściślej wiedzy wojennej (*scientia rei bellicae*), z której mogli skorzystać oprócz władcy państwa rzymskiego także cesarscy dowódcy, oficerowie czy nawet prości żołnierze. Słowem, adresatami tego traktatu mieli być ci wszyscy, którzy uczestniczyli w operacjach militarnych, i dla których, jak Wegecjusz podkreślał, taki rodzaj wiedzy był po prostu niezbędny, aby być odważnymi w czasie walki. Rzymscy żołnierze, znając „zasady" rządzące wojną, nie powinni się jej bać, gdyż zgodnie z sugestią Wegecjusza nikt przecież nie boi się robić tego, czego jest pewien, że nauczył się

[1] Dr hab. Ireneusz Łuć, adiunkt w Katedrze Historii Starożytnej i Średniowiecznej w Instytucie Historii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; e-mail: ireneusz.luc@poczta.umcs.lublin.pl; ORCID: 0000-0002-6388-2616.

[2] Publikacja powstała w wyniku realizacji projektu badawczego finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanego na podstawie decyzji o numerze DEC-2017/25/B/HS3/02078.

dobrze[3]. Ten tok rozumowania prowadził do wniosku, że jedynie odpowiednie przygotowanie do wojny mogło zapewnić pokój. Wegecjusz był przekonany, że odniesienie zwycięstwa nad przeciwnikiem zależało od wyszkolenia żołnierzy. Z kolei skuteczne prowadzenie operacji wojennych było pochodną przyjętej strategii, a nie zdawania się na przypadek. Nikt nie odważy się ani sprowokować, ani tym bardziej zaatakować kogoś, kto byłby lepszy od niego w walce[4]. W przytoczonych we wstępie słowach zawierało się *meritum* traktatu Wegecjusza.

1. Autor *Zarysu wiedzy wojskowej*

W pierwszym tomie prozopografii późnego Cesarstwa Rzymskiego, którego to tomu autorami byli Arnold Jones, John Martindale i John Morris, został umieszczony biogram Wegecjusza[5]. W tytule wprowadzającym do jego życiorysu wspomniani brytyjscy historycy rozpisali jego imię w sposób następujący: *P(ublius) Fl(avius) Vegetius Renatus*. Decyzję o użyciu takiego właśnie zapisu motywowali tym, że choć na większości manuskryptów *Epitome de re militari* jego imię utrwalono tylko w formie *Fl(avius) Vegetius Renatus*, to są też i takie, mniej liczne, zachowane kopie manuskryptu (a łącznie wszystkich jest ich ok. 300)[6], na których można odczytać jako jego *tria nomina P(ublius) Vegetius Renatus*, oczywiście bez *nomen Flavius*. Zdaniem brytyjskich history-

[3] Por. Flavi Vegeti Renati, *Epitoma rei militaris* 1, 1, ed. C. Lang, Teubner, Lipsiae 1885, s. 6 (dalej DRM): „Scientia enim rei bellicae dimicandi nutrit audaciam: nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit".

[4] Por. Vegetius, *Epitoma rei militaris* 3, prol. 8, ed. M.D. Reeve, Oxinii 2004, s. 64-65 (dalej DRM): „Igitur qui desiderat pacem, praeparet bellum; qui victoriam cupit, milites imbuat diligenter; qui secundos optat eventus, dimicet arte, non casu. Nemo provocare, nemo audet offendere, quem intellegit superiorem esse si pugnet".

[5] PLRE I, s. 763.

[6] Por. Ch.R. Shrader, *A Handlist of extant Manuscripts containing the De re militarie of Flavius Vegetius Renatus*, „Scriptorium" 33/2 (1979) s. 282; M. Reeve, *The transmission of Vegetius's Epitoma Rei Militaris*, „Aevum" 74/1 (2000) s. 243.

ków możliwa jest identyfikacja Wegecjusza z Publiuszem Wegecjuszem (Publius Vegetius) czy również po prostu z Publiuszem Wegecjuszem Renatusem, jak podkreśla Vincenzo Ortoleva, tj. z autorem traktatów weterynaryjnych (*Mulomedicina*, *Digesta artis mulomedicinalis* i *De curis bonum epitoma*)[7].

Do dziś nie ustają spory co do czasu, kiedy *Epitoma rei militaris* miało zostać napisane. Analiza tekstu, a ściślej fragmentów, które są swego rodzaju chronologicznymi punktami odniesienia w całej tej dyskusji, sugeruje, że traktat Wegecjusza mógł powstać między rokiem 383 a 450. Jest to moment śmierci cesarza Gracjana (divus Flavius Gratianus) i rok, w którym konsulat sprawowali Gennadiusz Awienus (Gennadius Avienus) i Walentynian III (Valentinianus III Augustus – 425-455). W roku tym doszło do redakcji traktatu w Konstantynopolu, której miał dokonać Flawiusz Eutropiusz (Fl(avius) Eutropius)[8]. Wegecjusz, jako autor *Zarysu wiedzy wojskowej*, mógł żyć w okresie, kiedy w państwie rzymskim władzę sprawowało co najmniej sześciu władców: Walentynian II (Valentinianus II – 375-392), Teodozjusz I (Theodosius I – 379-395), Honoriusz (Honorius – 395-423), Jowianus (Jovinus – 411-413), Konstancjusz (Constantius – 421) i Walentynian III (Valentinianus III). I to jednemu z nich musiała być dedykowana treść tego traktatu. Chociaż w samym tekście nie zostało wymienione imię żadnego ze wspomnianych cesarzy, to na dwóch manuskryptach dzieła Wegecjusza można jednak odczytać, w znajdujących się tam tytułach, wyrażenie „ad Theodosium imperatorem". Interpretacja niektórych stwierdzeń i informacji zawartych w *Zarysie wiedzy wojskowej* zdaje się łączyć bardziej z okresem rządów i z osobą Teodozjusza I Wielkiego

[7] Por. Publius Vegetius Renatus, *Digesta Artis Mulomedicinalis*, ed. V. Ortoleva, Catania 1999, s. V.

[8] Por. PLRE I, s. 401; II, s. 193-194; II, s. 445, 1243; DRM, ed. C. Lang, s. VI; C.D. Gordon, *Vegetius and His Proposed Reforms of the Army*, w: *Polis and imperium. Studies in honour of Edward Togo Salmon*, ed. J.A.S. Evans, Toronto 1974, s. 35-36; P. Richardot, *La datation du „De re militarie" de Végèce*, „Latomus" 57/1 (1998) 136-144; DRM, ed. M.D. Reeve, s. V, VIII-X; DRM 1, 20-25; 4, 31, 1, s. 22, 145.

niż z Walentynianem III, którego także niektórzy z historyków wskazywali jako potencjalnego adresata tegoż dzieła[9]. Za Teodozjuszem I zdaje się przemawiać fakt przeprowadzenia przez niego reformy wojskowej, co było następstwem poważnego osłabienia armii rzymskiej po klęsce, jaką Rzymianie ponieśli w bitwie pod Adrianopolem (9 sierpnia 378 rok)[10]. Wegecjusz mógł zwracać się do Teodozjusza I jako „niezwyciężonego wodza-cesarza" (*imperator invicte*) i jednocześnie starszego augusta państwa rzymskiego (*imperator Auguste*) – od roku 383. To właśnie ten władca, syn tragicznie zmarłego Flawiusza Teodozjusza (Flavius Theodosius), słynnego dowódcy (*comes rei militaris – magister equitum*) z okresu rządów Walentyniana I (Flavius Valentinianus I, 364-375), znał się na sztuce wojennej, a także wykazywał osobiste zainteresowania historią republiki rzymskiej. Wegecjusza mogła niepokoić – co ważne, jeśli wspomniany Teodozjusz I był adresatem traktatu – praktyka masowego wręcz przyjmowania barbarzyńców na służbę w armii rzymskiej, którą forsował właśnie ten władca. Gruntownie nakreślona charakterystyka rzymskiej organizacji wojskowej, którą Wegecjusz starał się przedstawić w ujęciu historycznym w swoim traktacie, mogła być nie tyle próbą merytorycznej polemiki z zasadnością decyzji Teodozjusza I, ale mógł być to swego rodzaju apel dotyczący przywrócenia dawnych metod werbunku i organizacji armii rzymskiej w miejsce przyjmowania barbarzyńców – najemnych Gotów, Hunów

[9] Por. C.D. Gordon, *Vegetius and His Proposed Reforms of the Army*, s. 37; Ch.R. Shrader, *A Handlist of extant Manuscripts containing the De re militarie of Flavius Vegetius Renatus*, s. 280-281; W. Goffart, *Rome's Fall and After*, London – Ronceverte 1989, s. 51-67, 80; N. Lenski, *Initium mali Romano imperio: Contemporary Reactions to the Battle of Adrianople*, „Transactions of the American Philological Association" 127 (1997) s. 148, przyp. 53; P. Richardot, *La datation du „De re militarie" de Végèce*, 136-144; M. Reeve, *The transmission of Vegetius's Epitoma Rei Militaris*, s. 287-288, 346-350; N. Lenski, *Failure of Empire. Valens and the Roman State*, Berkeley – Los Angeles – London 2003, s. 356, przyp. 190.

[10] Por. Zosimus, *Historia nova* 4, 27, 1-3, ed. L. Mendelssohn, Lipsiae 1887, s. 183; V. Baini, *Il confine danubiano fra politica amministrativa e strategia militare in età teodosiana*, „Historia" 57/4 (2008), s. 474-478, 483-484.

czy też Alanów. Powołanie ich do armii generowało koszty nie mniejsze niż przeszkolenie rzymskich rekrutów[11].

Chociaż Wegecjusz mógł doskonale znać Konstantynopol, to niewykluczone, że tekst swojego traktatu o rzymskiej wojskowości wręczył Teodozjuszowi I w Mediolanie, gdzie cesarz mieszkał od 388 roku, w sumie przez okres trzech lat. Autora *Epitoma rei militaris* i ród Teodozjusza I łączyło prawdopodobnie wspólne pochodzenie z terenu Hiszpanii. Cesarz otaczał się osobami, które wywodziły się z tej prowincji, dlatego, choć jest to tylko przypuszczenie, sam Wegecjusz, urodzony zapewne w pierwszej połowie IV wieku i należący do przedstawicieli rzymskich *honestiores*, a nie *humiliores*, mógł być takim właśnie hiszpańskim Rzymianinem. Niestety, źródła nie dostarczają pewnych informacji na temat jego rodziny[12].

W imieniu autora *Zarysu wiedzy wojskowej*, o czym już wspomniano, można wyróżnić cztery elementy (*quattuor nomina*), tj. P(ublius) Fl(avius) Vegetius Renatus. Pierwszy człon – Publiusz (Publius) był jego imieniem własnym (*praenomen*), a *nomen Flavius* było związane z nomenklaturą cesarską i kręgiem arystokratycznej elity, która powstała jeszcze wokół Konstantyna Wielkiego (Caius Flavius Valerius Constantinus – 306-337). I w taki też sposób imię Flawiusz (*nomen Flavius*), noszone przez cesarza Konstantyna Wielkiego, stało się odtąd swoistym symbolem prestiżu i wyznacznikiem uprzywilejowanej pozycji społecznej. Prawo do jego noszenia oprócz osób spokrewnionych z władcą otrzymali wysocy rzymscy urzędnicy. Imię Flawiusz w II połowie IV wieku było imieniem honorowym

---

[11] DRM 1, 28, 10, ed. M.D. Reeve, s. 31.

[12] Por. PLRE I, s. 902-905; T.D. Barnes, *The Date of Vegetius*, „Phoenix" 33/3 (1979) s. 254-257; A. Krawczuk, *Poczet cesarzy rzymskich. Dominat*, Warszawa 1991, s. 386-388, 393, 401, 406-410, 415-420; Vegetius, *Epitome of Military Science*, tł. N.P. Milner, Liverpool 1996, s. XXXVII-XLI; Flavio Vegecio Renato, *Compendio de técnica militar*, ed. de D. Paniagua Aguilar, Cátedra Letras Universales, Madrid 2006, s. 14; Ch. Allmand, *The De re militarie of Vegetius. The Reception, Transmission and Legacy of a Roman Text in the Middle Ages*, Cambridge 2011, s. 1-2; H. Elton, *Sztuka wojenna w rzymskiej Europie 350-425*, Oświęcim 2013, s. 17-18, 33, 122, 186; M. Kulikowski, *Wojny z Gotami od III wieku do Alaryka*, Oświęcim 2015, s. 117-118.

(*praenomen dignitatis*), a noszących je Rzymian traktowano jako nową arystokratyczną elitę. Warto nadmienić, że także legiony zorganizowane z polecenia Konstantyna Wielkiego oprócz numeracji i nazwy własnej nosiły tytuł *Flavia*. Imię było nadawane również żołnierzom, którzy służyli pod jego rozkazami, oraz później za rządów jego następców[13]. W przypadku Wegecjusza z braku źródeł można jedynie spekulować, w jaki to sposób mógł on otrzymać prawo noszenia imienia Flawiusz. Poza wszelką wątpliwością pozostaje jednak fakt, że musiał mieć do tego prawo, a z czasem mógł się nim posługiwać nawet częściej niż swoim pierwotnym, własnym imieniem Publiusz (*praenomen Publius*).

Imię Wegecjusz, jako imię rodowe (*nomen gentilicium*), wywodziło się od przydomku (*cognomen*) *Vegetus*. Osoba nosząca takie imię, np. niewolnik, który został wyzwolony z prawnej niewoli przez swojego właściciela po otrzymaniu wolności, obywatelstwa rzymskiego i prawa do noszenia imion (*praenomen, nomen gentilicium*) swojego patrona, po dodaniu do imienia *Vegetus* sufiksu: *-ius*, mogła odtąd tytułować się już jako *Vegetius*, czyniąc tak przekształcony przydomek imieniem rodowym. Wyraz ten symbolizował pierwotnie „siłę", jako imię był popularny wśród mieszkańców rzymskiej Hiszpanii i Gali Narbońskiej. To kolejna okoliczność wskazująca, że Wegecjusz lub jego przodkowie mogli wywodzić się z terenu Półwyspu Iberyjskiego.

Przydomek „Renatus", na co zwrócił uwagę już Iiro Kajanto, wprost nawiązywał do chrześcijańskich idei „duchowej odnowy" czy wręcz „narodzin" (*renascor*, *renasci*, *renatus sum* – 'odrodzony, na nowo powstały'; *redemptus* – 'zbawiony'). Etiologia imienia „Renatus" jest oczywiście chrześcijańska i jednoznacznie sugeruje, że Wegecjusz musiał być chrześcijaninem[14].

---

[13] Por. m.in. AE 1912, 44; 1977, 806; CIL 13, 11032 = AE 1910, 59; E.C. Nischer, *The Army Reforms of Diocletian and Constantine and Their Modifications up to the Time ofthe Notitia Dignitatum*, „The Journal of Roman Studies" 13 (1923) s. 3.

[14] Por. E. Forcellini, *Totius latinitatis lexicon*, t. 2, ed. J. Bailey, Londini 1828, s. 402; I. Kajanto, *The Latin Cognomina*, Helsinki 1965, s. 135, 355; Flavio Vegecio

Wegecjusz w tytule większości manuskryptów *Epitoma rei militaris*, na co zwrócili już uwagę Alfred Dorjahn i Lester Born, był honorowany jako *vir illustris* oraz jako jeden z cesarskich komesów (*comes*). Zdaniem Waltera Goffarta przypisywany Wegecjuszowi tytuł *vir inlustris (illustris) comes* umieszczał go w gronie dygnitarzy najwyższej rangi w państwie rzymskim[15]. Mógł on należeć do grona m.in. *magistri militum* (ośmiu), *praepositi sacri cubiculi* (dwóch), *magistri officiorum* (dwóch), *quaestores* (dwóch), *comites rerum privatarum* (dwóch) i *comites domesticorum* (czterech), a samemu będąc prawdopodobnie jednym z dwóch *comites sacrarum largitionum – comes stabuli*. Przypuszcza się, że Wegecjusz, jako szef jednego z biur cesarskich, mógł być odpowiedzialny za sprawy finansowe. Niewykluczone, że w jego gestii były kwestie związane z wynagrodzeniem cywilnych urzędników i rzymskich żołnierzy (*stipendia-donativa*). Miał też często podróżować, odwiedzając prowincje rzymskie. Jako członek cesarskiego *consilium* mógł być jedną z dwudziestu ośmiu najważniejszych osób w państwie rzymskim. Niewykluczone, że, osoby tzw. „cesarskich towarzyszy" mogły formować swego rodzaju odrębną warstwę społeczno-urzędniczą, a przypisywany Wegecjuszowi tytuł *vir illustris* mógł odnosić się w ogóle do cesarskich ministrów wchodzących w skład rady władcy[16]. Wegecjusz musiał być jednym z nich.

Renato, *Compendio de técnica militar*, ed. de D. Paniagua Aguilar, s. 11-14; Allmand, *The De re militarie of Vegetius. The Reception, Transmission and Legacy of a Roman Text in the Middle Ages*, s. 1-2; W.J.B. Tavares – A.T. Marques Gonçalves, *Formation of a Roman Soldier in the Fourth Century A.D. and the Foundation of a Military Paideia: Rethinking the Vegetius Epitoma*, „Acta Scientiarum. Education" 37/1 (2015) s. 18. Innym sugerowanym terenem, skąd miał pochodzić Wegecjusz, to jedna z prowincji nadgranicznych – Pannonia lub Illyria. Zob. Ch.R. Shrader, *A Handlist of extant Manuscripts containing the De re militarie of Flavius Vegetius Renatus*, „Scriptorium" 33/2 (1979) 280-281.

[15] Por. A.P. Dorjahn – L.K. Born, *Vegetius on the Decay of the Roman Army*, „The Classical Journal" 30/3 (1934) s. 149; W. Goffart, *The Date and Purpose of Vegetius' De re militarie*, „Traditio" 33 (1977) s. 88-89; M.B. Charles, *Vegetius in Context. Establishing the Date of the Epitoma Rei Militaris*, Stuttgart 2007, s. 26.

[16] Por. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, t. 1, Oxford 1964, s. 369-370, 378-379, 427: „He (ie comes sacrarum largitionum) was responsible for paying the periodical donatives in gold and

2. „Jeśli chcesz pokoju, szykuj się do wojny”

Treść traktatu Wegecjusza, jak podkreślał Philippe Richardot, była swego rodzaju „konserwatywną rewolucją”. Nie należy jednak tego rozumieć w kategoriach dosłownego przywrócenia dawnego rzymskiego modelu służby i organizacji wojskowej. Przeciwnie, intencją autora *Zarysu wiedzy wojskowej* było dostarczenie jak najlepszych rozwiązań i wzorów, które mogłyby pomóc w zreformowaniu armii rzymskiej, funkcjonującej na przełomie IV i V wieku[17]. Zgodna ze wspomnianym celem była treść parafrazy *si vis pacem, para bellum*, która za sprawą Wegecjusza stała się ponadczasowym wręcz toposem. Zawarty w tym zwrocie przekaz był jednoznaczny. Autor *Zarysu wiedzy wojskowej* pisał wprost, że nikt nie odważy się rzucić wyzwania albo zaatakować kogoś, o kim wie, że ma przewagę w walce. Innymi słowy, jak to podkreślił Wolfgang Haase, rozwijając myśl Wegecjusza, że pokój może zapewnić jedynie odstraszenie przeciwnika poprzez wykorzystanie w tym celu siły militarnej. Z przemyśleniami Wegecjusza w sposób ścisły koresponduje idea, którą definiuje się współcześnie jako utrzymanie pokoju za pomocą „odstraszenia wojskowego”. W celu osiągnięcia efektu „zastraszenia” rozbudowywany jest arsenał militarny, prowadzony bywa tzw. wyścig zbrojeń. Działania

silver which the troops received, and probably also the cash stipendia, so long as they survived, of soldiers and officials. He also handled the collection or production of clothing, and its distribution to the court, the army and the civil service” (s. 433); „The comes sacrarum largitionum was responsible for clothing the court, the army and the civil service” (s. 434); t. 2, s. 528-529, 558, 624-626, 704, 836; Vegetius, *Epitome of Military Science*, tł. N.P. Milner, s. XXXV- XXXVI; Flavio Vegecio Renato, *Compendio de técnica militar*, ed. D. de Paniagua Aguilar, s. 16-20; W.J.B. Tavares – A.T. Marques Gonçalves, *Formation of a Roman Soldier in the Fourth Century A.D. and the Foundation of a Military Paideia: Rethinking the Vegetius Epitoma*, s. 17-18.

[17] Por. P. Richardot, *Hiérarchie militaire et organisation legionnaire chez Végèce*, w: *La hiérarchie (Rangordnung) de l’armée romaine sous le haut-empire le Haut-Empire romain. Actes du Congrès de Lyon (15-18 septembre 1994)*, ed. Y. Le Bohec, Paris 1996, s. 407. Patrz: C.D. Gordon, *Vegetius and His Proposed Reforms of the Army*, w: *Polis and imperium. Studies in honour of Edward Togo Salmon*, ed. J.A.S. Evans, Toronto 1974, s. 53-54.

te dążą oczywiście do utrzymania pokoju, a tym samym mają zapobiegać wojnie[18]. Z rzymskiej perspektywy o wiele mocniej kładziono nacisk na akt „uczestniczenia w wojnie" niż na „zamiar jej uniknięcia".

O semantycznej konieczności prowadzenia działań wojennych po to, aby móc cieszyć się pokojem, pisał już w 43 roku Marek Cyceron[19]. Niewykluczone, że Wegecjuszowi mogły być znane te sugestie, tak jak i treść dzieł innych republikańskich autorów, którzy mieli za sobą służbę w armii rzymskiej (Katon Starszy, Korneliusz Celsus, Salustiusz). Analiza narracji *Zarysu wiedzy wojskowej* wskazuje też wyraźnie na odwołania jej autora do treści tekstów z zakresu wojskowości rzymskiej, które napisano w okresie cesarstwa (m.in. Frontyna i Tarrutenusa Paternusa) czy przyjętych wówczas konstytucji władców państwa rzymskiego (m.in. Oktawiana Augusta, Trajana czy też Hadriana).

W traktacie Wegecjusza można się też doszukać „śladów" refom wojskowych, do jakich doszło w III wieku oraz w okresie tetrarchii i we wspomnianych już latach osiemdziesiątych IV wieku. Dlatego *Zarys wiedzy wojskowej* z powodzeniem można uznać za jedną z najstarszych i, co ważne, w całości zachowanych konceptualizacji z zakresu rzymskiej sztuki wojennej. Taką interpretację zdaje się sugerować już choćby stwierdzenie Wegecjusza, że o sile armii decydowało wyszkolenie wojskowe jej żołnierzy (*armorum exercitio*), przestrzeganie przez nich zasad karności obozowej (*disciplina castrorum*), a szerzej dyscypliny wojskowej (*disiciplina militaris*), oraz fakt posiadania przez nich doświadczenia wo-

---

[18] DRM 3, prol. 8, ed. M.D. Reeve, s. 65: „Nemo provocare, nemo audet offendere, quem intellegit superiorem esse si pugnet"; W. Haase, *„Si vis pacem, para bellum". Zur Beurteilung militärischer Stärke in der römischen Kaiserzeit*, w: *Limes. Akten des XI. Internationalen Limeskongresses*, ed. J. Fitz, Budapest 1977, s. 721-722.

[19] Marcus Tullius Cicero, *Philippics* 7, 19, tł. W.C.A. Ker, s. 352: „Qua re si pace frui volumus, bellum gerendum est; si bellum omittimus, pace numquam fruemur" ('dlatego jeśli chcemy cieszyć się pokojem, musimy prowadzić najpierw wojnę; jeśli uciekniemy od wojny, pokoju nigdy mieć nie będziemy'). W taki oto sposób słynny Arpinata zachęcał rzymskich senatorów do udziału w wojnie domowej przeciwko Markowi Antoniuszowi. Patrz: G. Manuwald, Cicero, *Philippics* 3-9, t. 1, Berlin – New York 2012, s. 33, 45-46; t. 2, s. 882-883.

jennego (*usus militiae*). Mając na uwadze tę refleksję, która tak naprawdę rozpoczyna narrację *Zarysu wiedzy wojskowej*, aż trudno uwierzyć, że autorem tego dzieła mógł być jedynie „kanapowy teoretyk wojskowości", jak o Wegecjuszu w sposób niepochlebny pisał Robert Grosse[20]. Krytyka autora *Epitoma rei militaris*, nie tylko zresztą ze strony wspomnianego niemieckiego historyka, wynikała zarówno z błędnego przypisywania mu celów, jakimi miał się jakoby kierować, przygotowując swoje dzieło, ale też z niesatysfakcjonującego – zdaniem innych historyków – omówienia przez Wegecjusza wojskowych zagadnień, które dla nich samych były szczególnie interesujące. Z tego powodu, a na to zwrócił uwagę wspomniany już Philippe Richardot, w sposób niewłaściwy interpretowano intencje autora *Zarysu wiedzy wojskowej*. Nie były one jakoś wyjątkowo skomplikowane, co zdaje się ilustrować choćby przykład rzymskiego legionu. Wegecjusz w swoim tekście nie tyle skupił się na historii tego słynnego rzymskiego oddziału wojskowego, ile za pomocą szczegółowej jego charakterystyki starał się znaleźć unikalny model wojskowej jednostki, która mogłaby się okazać na tyle wartościowa ze względów wojskowych, że i w przyszłości, tj. na przełomie IV i V wieku, mogła być przydatna dla armii rzymskiej. Sporo racji może mieć Charles Shrader, dla którego Wegecjusz, mimo swojej urzędniczej, cywilnej rangi (*comes sacrarum largitionum*) mógł mieć również nadzór nad rekrutacją, szkoleniem i uzbrojeniem rzymskich żołnierzy. Jeśli przyjmiemy takie właśnie założenie, mogłoby to oznaczać tylko jedno, że Wegecjusz, pisząc swój

[20] W ks. I i II Wegecjusz miał wykorzystać teksty Katona Starszego (*De re militarie*) i Korneliusza Celsusa (*Encyclopaedia*). W drugiej księdze znalazły się też odwołania do Paternusa i konstytucji cesarskich, a w księgach III i IV głównym źródłem miała być treść działa Frontyna (*Strategemata*). Por. DRM 1, 1, 1, ed. M.D. Reeve, s. 5; Vegetius, *Epitome of Military Science*, tł. N.P. Milner, s. XIII, XVII-XXV; Ch.R. Shrader, *A Handlist of extant Manuscripts containing the De re militarie of Flavius Vegetius Renatus*, s. 281; P. Richardot, *Hiérarchie militaire et organisation legionnaire chez Végèce*, s. 407; V. Baini, *Il confine danubiano fra politica amministrativa e strategia militare in età teodosiana*, s. 483; R. Grosse, *Armia rzymska od cesarza Galiena do początków bizantyjskiej organizacji temowej*, Oświęcim 2012, s. 23.

traktat, korzystał z wiedzy, którą zdobył nie tylko z lektury powstałych już prac wojskowych, ale mógł się też opierać na autopsji, tj. własnych przeżyciach i doświadczeniach. Co za tym idzie, snuł swoje rozważania nie tyle w celu upamiętnienia największych rzymskich osiągnięć w zakresie sztuki wojennej, ale – a to było dla niego zapewne priorytetem – pamiętając o sytuacji państwa rzymskiego na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych IV wieku, chciał znaleźć takie rozwiązania wojskowe, dzięki którym byłoby możliwe odbudowanie potencjału militarnego współczesnej mu armii rzymskiej.

I jeśli rzeczywiście Wegecjusz swój traktat miał dedykować Teodozjuszowi I, to wówczas – a nie można tego przecież wykluczyć – treść jego *Zarysu wiedzy wojskowej* mogła się łączyć, choć pośrednio, również i z reformami, które w latach osiemdziesiątych IV wieku miał wprowadzić ten cesarz, i to zarówno w państwie, jak i w armii rzymskiej. To z inicjatywy Teodozjusza I w skład wschodniej części imperium został włączony obszar Illyricum. W podległych Teodozjuszowi I oddziałach została zwiększona liczba głównodowodzących. W miejsce dotychczasowych dwóch naczelnych dowódców – wodzów (*magistri equitum et peditum*) zostało ustanowionych w sumie pięciu, z których dwóch miało przebywać w Konstantynopolu (*magister militum praesentalis I – magister militum praesentalis II*), a trzech otrzymało komendę nad armiami, a właściwie korpusami, które stacjonowały na terenie Illyricum, Tracji oraz na Wschodzie (*magister militum per Illyricum, magister militum per Thracias, magister militum per Orientem*). Zwiększeniu uległa również liczba niższych rangą oficerów (m.in. trybunów, prefektów), i to zarówno na szczeblu jazdy, jak i piechoty (*legiones, auxilia, vexillationes*), które stacjonowały w pasie nadgranicznym, tj. jako „wojska przygraniczne" (*ripenses/limitanei*) oraz w tzw. „wojskach polowych": jednostki odwodowe-mobilne i dworskie (*comitatenses, pseudocomitatenses, palatini*), które kwaterowały w stałych obozach albo były rozlokowane po miastach w głębi państwa rzymskiego. Całość tych sił uzupełniały oddzia-

ły, w których skład wchodzili mieszkańcy prowincji z nadgranicznych terenów, głównie o germańskim rodowodzie, ale też inni barbarzyńscy sojusznicy Rzymian (*laeti, gentiles, foederati/foederatae gentes*). I choć Zosimus podkreślał nadużycia, jakich mieli się dopuszczać ci nowi dowódcy (bezprawne czerpanie zysków z handlu dostawami żywności, które były przeznaczone dla żołnierzy), to następstwem tej reformy było nie tylko zwiększenie liczby oddziałów i łącznej liczebności wojsk rzymskich, ale również uelastycznienie dotychczasowego modelu sprawowania dowództwa nad poszczególnymi korpusami operacyjnymi armii rzymskiej[21]. Wegecjusz, charakteryzując strukturę dowódczą, którą znał z autopsji, wspominał o rzymskich głównodowodzących (*magistros militum*), którym przysługiwało prawo sprawowania dowództwa nad korpusami obejmującymi po kilka legionów, oraz o podległych im niższych rangą oficerach (m.in. *tribuni, centuriones/centenarii*).

Wegecjusz podkreślał, że aby bez strachu żołnierze mogli brać udział w walce, to powinno się ich wcześniej poddać wojskowemu szkoleniu. Adresatami tych i innych porad, jakie zawarł w swoim *Zarysie wiedzy wojskowej*, byli oczywiście Rzymianie. Jako „rzymski patriota" autor traktatu ubolewał, że osłabianiu ulegała skuteczność bojowa legionów, do których nabór żołnierzy nie odbywał się już za jego czasów regularnie. Wegecjusz zauważał, że rzymscy rekruci, mając do wyboru służbę w legionach lub w oddziałach pomocniczych (*auxilia*)[22], woleli zaciągać się do tych ostatnich jednostek, gdyż nie chcieli jako legioniści dźwigać

[21] Zosimus, *Historia nova* 4, 27, 1-3, ed. L. Mendelssohn, Lipsiae 1887, s. 183; PLRE II, s. 1206; Ch.R. Shrader, *A Handlist of extant Manuscripts containing the De re militarie of Flavius Vegetius Renatus*, s. 280; P. Richardot, *Hiérarchie militaire et organisation legionnaire chez Végèce*, s. 407; R.S. Cromwell, *The Rise and Decline of the Late Roman Field Army*, Shippensburg 1998, s. 31: „Following the victory over Magnus Maximus, Theodosius annexed all of Illyricum to the Eastern Roman Empire" (s. 32-34); Grosse, *Armia rzymska od cesarza Galiena do początków bizantyjskiej organizacji temowej*, s. 17-29, 45-49, 60-71; Baini, *Il confine danubiano fra politica amministrativa e strategia militare in età teodosiana*, s. 455-458, 460-468.

[22] Por. Grosse, *Armia rzymska od cesarza Galiena do początków bizantyjskiej organizacji temowej*, s. 32: galijskie *auxilia* Iovii i Victores (s. 33-34).

cięższego uzbrojenia, podlegać surowszej legionowej karności i otrzymywać w sumie niższego żołdu. Za popularnością służby w oddziałach pomocniczych, jak podkreślał autor *Zarysu wiedzy wojskowej*, stała zapewne reorganizacja tych jednostek, do jakiej doszło w latach sześćdziesiątych IV wieku. To właśnie wtedy dotychczasowe oddziały *auxiliares* zostały przekształcone w *auxilia palatina*, tj. w pomocnicze oddziały przyboczne o elitarnym charakterze, które zaczęto też określać jako *palatini*. Z czasem taki status otrzymywać będą również i inne jednostki wojskowe, a w tym i legiony[23].

Aby rzymskie legiony mogły odzyskać swoją siłę bojową, ważne było położenie większego nacisku na pobór rekrutów do całej rzymskiej armii oraz poddanie zarówno rekrutów, jak i rzymskich żołnierzy o wiele staranniejszemu procesowi szkolenia wojskowego. Wegecjusz nie miał co do tego najmniejszych wątpliwości, skoro twierdził, że taniej byłoby szkolić pod broń własnych obywateli niż opłacać obcych najemników. Jednocześnie podkreślał, że wyszkolony żołnierz, kiedy czekał na bitwę, to rwał się aż do walki, a ze strachu trząsł się tylko taki, który nic nie umiał[24].

Do takich wniosków Wegecjusza mogły skłonić jego własne obserwacje, które miał okazję wynieść z podróży po prowincjach rzymskich, gdzie w ramach swoich obowiązków urzędniczych[25] odwiedzał miasta, osady i obozy wojskowe, w których stacjonowali rzymscy żołnierze. To tam jako naoczny świadek mógł widzieć, jakie następstwa niosło ze sobą zarówno

---

[23] M.P. Speidel, *The Army at Aquileia*, *the Moesiaci Legion, and the Shield-Emblems in the Notitia Dignitatum*, w: *Roman Army Studies*, t. 2, ed. M.P. Speidel, Stuttgart 1992, s. 417; Cromwell, *The Rise and Decline of the Late Roman Field Army*, s. 18-19.

[24] Por. DRM 1, 28, 10; 2, 2, 3-5; 2, 9, 1; 2, 23, 10, s. 31, 37, 44, 58, ed. M.D. Reeve; Dorjahn – Born, *Vegetius on the Decay of the Roman Army*, s. 157-158; Cromwell, *The Rise and Decline of the Late Roman Field Army*, s. 19.

[25] Był to wspomniany już nadzór nad finansami państwa, co w praktyce mogło oznaczać kontrolę poboru podatków oraz, być może, udział w zakupie koni, a także nadzór nad rekrutacją, wypłacaniem żołdu rzymskim żołnierzom służby czynnej oraz wydawanie im odzieży.

nieudolne przeprowadzanie procedury naboru rekrutów wśród obywateli rzymskich, jak i masowe wcielanie barbarzyńskich najemników. Warto nadmienić, że sam Teodozjusz I godził się na przyjmowanie do służby w armii rzymskiej całych barbarzyńskich oddziałów, w skład których mieli wchodzić przede wszystkim Goci. Niepokojącym zjawiskiem z rzymskiej perspektywy było również promowanie barbarzyńców (m.in. Franków, Alamanów, Gotów) na stanowiska dowódcze w rzymskich oddziałach, nie mówiąc już o nasilających się przypadkach buntów, których sprawcami byli owi barbarzyńcy (*barbaricarii*)[26]. Nawet przedstawiciele germańskich społeczności, których osiedlano na terenie przygranicznych rzymskich prowincji i spośród których Rzymianie werbowali żołnierzy zarówno do swoich pieszych, jak i konnych oddziałów, wrogo reagowali na próby narzucania im zasad rzymskiej karności wojskowej. Jeszcze bardziej nielojalni i buntowniczy potrafili być tzw. *foederati*, którzy walczyli u boku Rzymian, formując odrębne, własne oddziały, na czele których stali ich plemienni wodzowie. Z tych względów Wegecjusz próbował przekonać cesarza, aby poborem do armii rzymskiej zgodził się objąć przede wszystkim samych Rzymian, a nie Germanów i innych barbarzyńskich najemników. Mimo iż takich rekrutów, jako słabiej przygotowanych do służby, trzeba by było najpierw starannie przeszkolić, to pod względem wydatków pieniężnych – a o tym autor *Zarysu wiedzy wojskowej* był przekonany – koszty tego szkolenia byłyby porównywalne z kwotami, jakie władze rzymskie tytułem żołdu musiały wypłacać barbarzyńskim najemnikom (Gotom, Alanom, Wizygotom czy też Hunom)[27].

Wegecjusz, zachęcając do reorganizacji procedury poboru rekrutów (*praebitio tironum*), musiał zdawać sobie sprawę, że służba wojskowa

[26] Por. Zosimus, *Historia nova* 4, 30, 1-5, ed. L. Mendelssohn, s. 184-185; Jones, *The Later Roman Empire 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, t. 2, s. 619-621; R. MacMullen, *Corruption and the Decline of Rome*, New Haven – London 1988, s. 199-204; Grosse, *Armia rzymska od cesarza Galiena do początków bizantyjskiej organizacji temowej*, s. 186; M. Kulikowski, *Wojny z Gotami od III wieku do Alaryka*, Oświęcim 2015, s. 17, 105-106, 117-125.

[27] DRM 1, 28, 10, ed. M.D. Reeve, s. 31.

za jego czasów nie była popularna wśród współczesnych mu Rzymian. Obowiązek jej odbycia – a nigdy w państwie rzymskim nie został on formalnie zniesiony – łączył się z wymogiem posiadania pełni praw obywatelskich, brakiem przeciwwskazań psychofizycznych i, rzecz jasna, był związany z kryterium zamożności. W IV wieku wciąż sporządzano spisy cenzusowo-podatkowe, a figurujący na nich Rzymianie, jeśli nie odbyli jeszcze służby, mogli zostać wezwani do wojska, aby spełnić swój obywatelski obowiązek. Procedurze poboru podlegali obywatele należący do rzymskich społeczności (*civitates-municipia*), którzy mieszkali zarówno w miastach (*municipes-curiales-consortium curiale*), jak i we wsiach. W przypadku terenów wiejskich, gdzie koegzystowali obok siebie zamożni właściciele dużych majątków ziemskich, posiadacze gospodarstw rolnych o różnej powierzchni, a także liczni kolonii (*coloni*), tj. wolni wieśniacy dzierżawiący czyjeś pola za opłatą, ze względów podatkowo-wojskowych wymienione kategorie mieszkańców wsi (*vici*) lub danego okręgu (*pagus*) były grupowane i spisywane razem (*possessores-consortia-capitula-temones*). Od takich właśnie przedstawicieli „wiejskich konsorcjów-związków" – „społeczności", do których należały osoby o statusie obywateli rzymskich zewidencjonowane na listach osobowych wraz z posiadanym majątkiem przez zarządców poszczególnych okręgów (*magistri – praepositi pagi*), cywilne władze prowincji rzymskich domagały się dostarczania rekrutów albo wniesienia opłaty (*aurum tironicum*) związanej z poborem do armii rzymskiej. Od tychże „wiejskich wspólnot" raz do roku wymagano dostarczenia przynajmniej po jednym rekrucie albo wniesienia ekwiwalentu na ten cel – podatku. Za czasów Wegecjusza pobór rekrutów spośród samych Rzymian łączył się wciąż ze statusem prawno-społecznym, z wielkością posiadanego majątku i z obowiązkiem płacenia podatku pogłównego (*capitatio*). Był to tzw. system rekrutacji fiskalnej, choć samą służbę wojskową wciąż traktowano jako osobisty obowiązek (*munus*) obywatela rzymskiego. Od rzymskich rolników wymagano przekazywania określonych dobór, które

jako „daninę w naturze" rozdzielano następnie wśród żołnierzy służby czynnej, stacjonujących na terenie danej prowincji (m.in. żywność, obuwie i ubrania – *annona militaris*). Warto nadmienić, że także i na synach rzymskich żołnierzy oraz na synach weteranów, którzy ukończyli 16 lat, również ciążył obowiązek odbycia służby wojskowej, pod warunkiem, rzecz jasna, że było się zdatnym pod względem psychofizycznym i że nie było ku temu formalnych przeciwwskazań. Za przeprowadzenie poboru odpowiedzialni byli cywilni urzędnicy lub też miejscowi pomocnicy, których w tym celu wyznaczano za wiedzą namiestników prowincji rzymskich (na terenie miast byli to *procuratores tironum*, a we wsiach odpowiednio *capitularii-temonarii*). I to oni w miejscowościach, gdzie już czekali na nich poborowi wytypowani w ramach danego wiejskiego „konsorcjum" (*consortia-capitula*), zabierali ich ze sobą i odprowadzali na miejsce zbiórki, a tam przejmowali rekrutów rzymscy żołnierze odpowiedzialni za przeprowadzenie kwalifikacji wojskowej. Wartość rekruta „dostarczanego jako podatek" na rzecz państwa rzymskiego ewoluowała w drugiej połowie IV wieku (od 30 do 80 solidów). Jeśli taki poborowy przeszedł pozytywnie kwalifikację, to przed przybyciem do docelowego oddziału wypłacano mu 6 solidów, aby mógł za te pieniądze kupić sobie broń, odzież i ekwipunek wojskowy. „Wiejskie konsorcjum" w związku z wytypowaniem rekruta mogło też liczyć na umorzenie części podatku. Z takiej „ulgi podatkowej" korzystał właściciel gospodarstwa, od którego kolon-poborowy dzierżawił dotąd pole. Zaciąg do wojska rozwiązywał dotychczasową umowę użytkowania i dlatego taki właściciel na rzecz rzymskiego fiskusa miał prawo płacić podatek pomniejszony o wielkość stawki, jaką otrzymywał z wygasającej w tym momencie dzierżawy[28].

[28] Por. *The Abinnaeus archive: Papers of a Roman officer in the reign of Constantius II*, ed. H.I. Bell – V. Martin – E.G. Turner – D. van Berchem, Oxford 1962, s. 16-17, 61-62, 64-65, 87-89; Jones, *The Later Roman Empire 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, t. 1. s. 50, 54, 60-61, 65; t. 2, s. 615-617; J.H.W.G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990, s. 19; C. Zuckerman, *Two reforms of the 370s: recruiting soldiers and senators in the divided Empire*, „Revue des Études Byzantines" 56 (1998) s. 86-87, 102-103,

Zaprezentowany system rekrutacji nie był na tyle efektywny, aby rzymskim legionom mógł zapewnić pełnowartościowych pod względem fizycznym i psychicznym rekrutów. Przeciwnie – a Wegecjusz musiał zdawać sobie z tego sprawę – w ramach tzw. systemu rekrutacji podatkowej do oddziałów trafiali poborowi, których nie powinno tam być. Właściciele majątków ziemskich do poboru potrafili wyznaczać ludzi, których z jakichś powodów chcieli się pozbyć. Zdarzały się sytuacje, kiedy na służbę do armii rzymskiej wyznaczano z danej społeczności, pomimo spisów osobowych, jakichś włóczęgów i biedaków zamiast miejscowych kolonów-dzierżawców czy synów właścicieli gospodarstw rolnych. Wegecjusz, wiedząc o tych praktykach, czuł się w obowiązku wyszczególnić te kategorie mężczyzn, których ze względu na status prawno-społeczny (niewolnicy, kryminaliści) lub też wykonywane zawody (m.in. cukierników, handlarzy niewolników, karczmarzy i tkaczy) nie powinno się przyjmować do służby wojskowej. Aby takie osoby nie otrzymały kwalifikacji wojskowej, powinna być rygorystycznie przeprowadzania cała procedura poboru, i to zarówno przez cywilnych urzędników, jak i przez rzymskich wojskowych, których oddelegowywano do tego zadania. Autor *Zarysu wiedzy wojskowej* był przekonany, że nadzór nad rekrutacją powinni sprawować fachowcy, tj. osoby „mądre" i „wyszkolone", które byłyby w stanie obiektywnie ocenić zdatność przysyłanych do wojska poborowych. Co więcej, należało takich specjalistów od rekrutacji dobrze wynagradzać, aby w sposób uczciwy chcieli wykonywać swoje zadanie. Ze swojej strony Wegecjusz przygotował szczegółowy wykaz cech anatomicznych, którymi powinni się wyróżniać rzymscy rekruci i żołnierze. Miała to być swego rodzaju lista „wskazówek", „podpowiedzi", na co konkretnie powinno się zwracać uwagę przy ocenie zdatności wojskowej rekrutów. Pamiętając o przygotowaniu psychofizycznym poborowych, gdyż bez tego byłoby im trudno odnaleźć się na szczeblu

113-114, 120; M. Hebblewhite, *The Emperor and the Army in the Later Roman Empire, AD 235–395*, London – New York 2017, s. 104.

oddziału i podołać trudom codziennej służby, Wegecjusz zasugerował, że najlepszymi rekrutami – a w domyśle i żołnierzami – byliby właśnie ci z nich, którzy wychowali się na wsi. Według autora traktatu poborowych powinno się szukać wśród myśliwych oraz osób pracujących w charakterze rzeźników albo też wśród tych, którzy mogli się pochwalić umiejętnościami rzemieślniczymi, tj. wśród cieśli, kowali, kołodziejów lub też murarzy. Pamiętając o wojskowych kancelariach i biurach, Wegecjusz sugerował, aby procedurą naboru byli objęci także mężczyźni umiejący czytać i pisać[29].

Dla rzymskich żołnierzy priorytetem powinno być jednak przygotowanie pod względem psychofizycznym. Zdaniem autora *Zarysu wiedzy wojskowej* właśnie braki pod względem kondycji i siły fizycznej były powodem tak słabego przygotowania legionistów do walki z wrogami państwa rzymskiego w II połowie IV wieku. Rzymianom nie chciało się nosić pancerzy, a nawet hełmów. Odwołując się do przykładu jeźdźców gockich, Alanów i Hunów, Wegecjusz podkreślał, że uzbrojenie ochronne było „siłą" wspomnianych barbarzyńców. Za to w przypadku rzymskiej piechoty, zwłaszcza po okresie rządów cesarza Gracjana (Flavius Gratianus), tj. od lat osiemdziesiątych IV wieku, służący w tym charakterze rzymscy żołnierze mieli wyzbywać się broni defensywnej. Do tej praktyki nie zniechęcały ich nawet ponoszone wówczas klęski. Rzymscy piechurzy, rezygnujący z pancerzy i hełmów, byli łatwym celem dla atakujących ich łuczników. Wegecjusz trafnie nakreślił psychologiczne skutki takiego stanu rzeczy. Rzymscy żołnierze, pozbawieni wyposażenia obronnego, nie mogli skutecznie chronić się przed ostrzałem wroga, więc zamiast walczyć i wytrwać na pozycjach, ratowali swoje życie, uciekając z pola walki. Źródłem tych problemów miało być właśnie pozbywanie się broni defensywnej przez rzymskich piechurów, gdyż nawet w czasie ćwiczeń wojskowych za jego czasów już jej nie używano. W swoim dziele Wegecjusz postulował, aby rzymskim piechurom ponownie został

[29] Por. DRM 1, 7; 1, 8; 1, 9; 2, 18, 6-8, ed. M.D. Reeve, s. 11-14, 52.

narzucony obowiązek codziennego noszenia hełmów i pancerzy. Dzięki temu byłoby im łatwiej przyzwyczaić się do ich ciężaru, nie mówiąc już o przezwyciężeniu niewygody w ich codziennym używaniu. Jeśli uwagi Wegecjusza, dotyczące siły i wytrzymałości fizycznej legionistów za jego czasów, nie były tylko postawioną przez niego na wyrost diagnozą, to dla potencjału militarnego całej armii rzymskiej mógł być to rzeczywiście poważny problem. Ciężar hełmu i pancerza ówczesnego legionisty wynosił łącznie od 10 do 12 kg (hełmy typu *Intercisa* o wadze od ok. 1,1 do 2 kg oraz pancerze kolcze typu *lorica hamata* o wadze od ok. 8 do 10 kg). Pozostałe elementy uzbrojenia i wojskowego ekwipunku, tj. miecz z pochwą (typ *spatha*), wojskowy pas, tarcza i odzież, dawały kolejne min. 10 kg. Rzymski legionista musiał poradzić sobie z ciężarem ponad 20 kg. Co więcej, ten wysiłek i trud mogły być jeszcze większe, gdyby za czasów Wegecjusza w armii rzymskiej nie zarzucono praktyki budowania obozów polowych wraz z chroniącymi je wałami ziemnymi i fosami[30]. Dla autora *Zarysu wiedzy wojskowej* było to szczególnie niezrozumiałe. Powołując się na przykład barbarzyńców, z którymi przyszło Rzymianom walczyć, wspominał on o stosowanej przez nich taktyce otaczania obozów marszowych taborami powiązanych ze sobą wozów. Musiała być to skuteczna metoda obrony, gdyż Wegecjusz zachęcał, żeby i Rzymianie zaczęli ją stosować w czasie swoich przemarszów. Autor postulował, aby znowu, tak jak miało to miejsce choćby za republiki, zaczęto przejmować i adaptować rozwiązania wojskowe przeciwnika, gdyż mogłoby to przynieść zwycięstwo w walce[31].

---

[30] Por. DRM 1, 20; 1, 21; 3, 10, 14-17, ed. M.D. Reeve, s. 22-25, 90; D. Atkinson – L. Morgan, *The Wellingborough and Nijmegen Marches*, w: *Roman Military Equipment. The Accoutrements of War. Proceedings of the Third Roman Military Equipment Research Seminar*, red . M . Dawson, Oxford 1987, s. 99-108; I. *Łuć*, *Archeologia wojny na wyniszczenie. Wojna galilejska Wespazjana i Tytusa (maj-listopad 67 roku naszej ery)*, „Ethos" 31/2 (2018) 245; I. *Łuć*, *Od „fortes milites" do „muli Mariani" – fenomen siły fizycznej żołnierzy wojsk rzymskich w okresie republiki rzymskiej*, „Res Historica" 46 (2018) s. 44-47.

[31] DRM, 3, 10, 16-18, ed. M.D. Reeve, s. 90.

Sprawa kiepskiego przygotowania legionistów pod względem kondycji fizycznej, jak sugerował to Wegecjusz, musiała budzić jego niepokój, gdyż w sposób oczywisty rzutowała na zdolność bojową oddziałów. *Zarys wiedzy wojskowej* ze swoim nadrzędnym przesłaniem, „że jeśli chcesz pokoju, to szykuj się do wojny", nie tylko diagnozował problemy wojsk rzymskich, ale też w dalszych partiach prezentował środki zaradcze, które mogły pomóc w usprawnieniu armii rzymskiej. Dlatego dla Wegecjusza znaczenie priorytetowe będzie też miało zorganizowanie etapów szkolenia wojskowego, którym powinni być objęci zarówno rekruci, jak i rzymscy żołnierze służby czynnej. W przypadku żołnierzy poborowych i rzymskich ochotników (ci ostatni w tym czasie stanowili jednak mniejszość) Wegecjusz postulował, aby zostali oni wysłani na trwające co najmniej cztery miesiące intensywne szkolenie wojskowe. Celem tych ćwiczeń było sprawdzenie, czy wszyscy spośród nich będą w stanie podołać trudom służby. Dlatego rekruci w trakcie takiego szkolenia powinni brać udział w codziennych, intensywnych, wielogodzinnych ćwiczeniach o charakterze indywidualnym oraz grupowym. Pamiętając o konieczności odpowiedniego przygotowania kondycyjnego, Wegecjusz szczegółowo scharakteryzował następujące po sobie etapy treningu, w skład którego wchodziły musztra, ćwiczenia z bronią, udział w biegach i w wielokilometrowych marszach. Wśród ćwiczeń przygotowujących do odbycia służby wojskowej były rzucanie oszczepem do celu, operowanie tarczą i doskonalenie sztuki fechtunku. Wegecjusz zalecał, aby rekruci, którzy mieli brać udział w tych zajęciach, posługiwali się tarczami sporządzonymi z wikliny i ciężkimi, drewnianymi pałkami zamiast mieczy. Wspomniany sprzęt ćwiczebny powinien być dwa razy cięższy od standardowej broni, którą Rzymianie zwykle walczyli. Do takiego szkolenia o charakterze indywidualnym Wegecjusz zachęcał również rzymskich żołnierzy służby czynnej, gdyż i im przydałyby się intensywne treningi z wykorzystaniem drewnianych pali, które wcześniej na placu ćwiczeń powinni samodzielnie sobie wbijać w ziemię. Ćwiczenia z bronią, co pod-

kreślał, powinny się odbywać pod okiem wojskowych instruktorów, aby fechtując, np. mieczem, samemu się nie zranić. Co więcej, autor *Zarysu wiedzy wojskowej* podkreślał także znaczenie szkoleń o charakterze grupowym na szczeblu drużyny (*contubernium*), oddziału (*centuria-turma-vexillum-kohorta-ala*) oraz jednostki (*legion*) i, rzecz jasna, całej armii rzymskiej. Wegecjusz znał zakres praw i obowiązków, jakie przysługiwały poszczególnym kategoriom rzymskich żołnierzy i oficerów. Miał też świadomość, jak ważne było wdrożenie rekrutów w przestrzeganie przez nich rzymskiego wojskowego systemu hierarchii. W przypadku ćwiczeń rekrutów, ale i rzymskich żołnierzy służby czynnej, szczególna rola, jak sam zasugerował, powinna przypaść centurionom i dekurionom. Oficerowie, awansowani na te stopnie, byli zwykle doświadczonymi żołnierzami, którzy swoje promocje otrzymali w nagrodę za długie lata (zwykle od 10 do 15) wyróżniającej służby. Przykład karier centurionów i dekurionów oraz sposób ich postępowania i zachowania względem dowodzonych przez nich podkomendnych mógł być swego rodzaju zachętą o charakterze psychologicznym dla rekrutów i zwykłych szeregowców. Obserwując tych oficerów, mogli oni zyskać przykład, jak sobie radzić z narzucanymi rygorami służby, inspirację, aby zaakceptować czekający na nich wysiłek i trud prac fizycznych. To te dwie kategorie dowódców, jak podkreślał Wegecjusz, powinna wyróżniać doskonała kondycja psychofizyczna, wzrost i świetne wyszkolenie wojskowe. Centurionowie i dekurioni ze względu na przysługujący im zakres władzy i obowiązków na szczeblu podległych im oddziałów musieli wyróżniać się wiedzą z zakresu sztuki wojennej oraz podstaw rzymskiego prawa wojskowego. Swoim przykładem, demonstrując osobiście np. to, jak się powinno operować bronią, biorąc udział z rekrutami i żołnierzami w ćwiczenia, idąc na ich czele w wielokilometrowych marszach, powinni być wzorem i zachęcać do przestrzegania dyscypliny wojskowej (*disciplina militaris*), nie mówiąc już o karnym wykonywaniu otrzymywanych od przełożonych rozkazów. Przywrócenie posłuszeństwa rzymskiemu wojskowemu oby-

czajowi i prawu – a na tym Wegecjuszowi szczególnie zależało – dawało szansę na powrót do rzymskich szeregów karności. Autor *Zarysu wiedzy wojskowej*, zachęcając do takich zachowań centurionów i dekurionów, liczył zapewne, że osobom sprawującym bezpośrednią komendę nad rekrutami i zwykłymi rzymskimi żołnierzami będzie przyświecać swego rodzaju etos oficerski.

Ukoronowaniem procesu rekrutacji, tj. przejściem od tzw. etapu *probatio* do *signatio*, miało być zaliczenie testów sprawnościowych i ćwiczeń kończących proces szkolenia. Ci spośród rekrutów, którzy wytrwali do końca, po pozytywnym przejściu prób sprawnościowych, po złożeniu uroczystej przysięgi (*sacramentum*) i po otrzymaniu *signaculum* oraz po wzięciu udziału w uroczystej defiladzie przed frontem żołnierzy z całej jednostki już oficjalnie mieli otrzymać status pełnoprawnych żołnierzy armii rzymskiej.

***

Choć treść *Zarysu wiedzy wojskowej* Wegecjusza odnosiła się nie tylko do poboru i szkolenia rekrutów, fakt, że tak dużo uwagi w swojej narracji poświęcił tym właśnie zagadnieniom, zdaje się najlepiej świadczyć, w czym tak naprawdę dostrzegał on źródło najpoważniejszych problemów w funkcjonowaniu rzymskich legionów wchodzących wówczas w skład armii rzymskiej. Nakreślone przez niego rozwiązania miały poprawić efektywność i siłę militarną tych rzymskich jednostek.

Wegecjusz wiedział, że, aby zaproponowane przez niego rozwiązania mogły odnieść skutek, musiały zostać spełnione także inne warunki. Jednym z nich było choćby zwiększenie w czasie procedury poboru liczby rekrutów, spośród których byłoby możliwe dokonanie wyboru tych jak najlepszych. Nie było to wcale takie proste, a świadomość tego musiał mieć i sam Wegecjusz, gdyż liczba poborowych była niestety mała[32]. Dlatego autor *Zarysu wiedzy wojskowej* tak duży nacisk kładł na konieczność poddania poborowych szkoleniu przygotowującemu ich do służby w armii.

[32] Por. DRM, 1, 8, ed. M.D. Reeve, s. 12.

Miał sporo racji, sugerując, że prowadzenie ćwiczeń powinno się powierzyć doświadczonym instruktorom. Innym skutecznym rozwiązaniem, mającym poprawić przygotowanie rzymskich rekrutów do służby, miało być dokooptowanie ich do pododdziałów i oddziałów, w których służyli już doświadczeni żołnierze. Dzięki temu nawet po krótkim okresie przygotowawczym niedoświadczeni jeszcze poborowi mogli efektywnie, ucząc się od starszych towarzyszy broni, brać udział w operacjach militarnych.

Kwestią frapującą jest pytanie, jaki mógł być współczesny Wegecjuszowi odbiór traktatu. Czy przyniósł on ze sobą jakieś zmiany w funkcjonowaniu armii rzymskiej?

Jeśli słuszna okazałaby się teza, że adresatem *Zarysu wiedzy wojskowej* był sam Teodozjusz I, to, niestety, w kontekście wydarzeń z przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych IV wieku wydaje się wręcz pewne, że sugestie i uwagi Wegecjusza tylko w niewielkim stopniu mogły zostać wówczas wykorzystane. Na gruntowną reformę procesu rekrutacji, którą postulował autor *Zarysu wiedzy wojskowej*, zabrakło nie tyle może czasu i woli, ile samych rekrutów. Konieczność szybkiego uzupełniania braków w szeregach rzymskich oddziałów stała się głównym powodem tego, że do armii wcielano nie tylko uchylających się od służby synów żołnierzy i weteranów, właścicieli gospodarstw rolnych, ale także mężczyzn okaleczonych (np. bez kciuków). Stosując swoisty szantaż, żądano za takich poborowych zmienników. Uchylających się od służby często siłą i nierzadko w kajdanach doprowadzano na miejsce zbiórki rekrutów. Problemy z naborem do rzymskiej armii nie zatrzymały, rzecz jasna, procesu przyjmowania barbarzyńców do armii rzymskiej. Teodozjusz praktycznie aż do końca swoich rządów będzie się na to godził, choć przełoży się to – pod względem stosowanej przez Rzymian taktyki i organizacji prowadzonych operacji militarnych – na coraz silniejszą pozycję jazdy w strukturze armii rzymskiej i jednoczesne osłabienie potencjału militarnego rzymskich legionów[33].

[33] Jones, *The Later Roman Empire 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, t. 1. s. 156.

Wegecjusz, pisząc swój traktat, wierzył, że dzięki przywróceniu najlepszych wzorów i metod rzymskiej rekrutacji, wyszkolenia i organizacji wojskowej uda się jeszcze naprawić błędy poprzednich lat i przywrócić armii rzymskiej dawną jej potęgę, aby zdominować raz jeszcze i przerazić wrogów państwa rzymskiego. Nadchodzący czas w sposób nieubłagany zweryfikuje jednak te jego oczekiwania.

Si vis pacem, para bellum – Vision of the Roman Army and Military Art in the Light of Vegetius' *Epitoma rei militaris*

(summary)

Paraphrase cited in the title of this article, that: "if you want peace, prepare for war" there is strictly refers to the thoughts of Vegetius, which he included in his *Epitome of Military Science*. Vegetius' treatise was addressed to Roman commanders, officers and soldiers. For them, as Vegetius emphasized, a military knowledge was simply necessary to be brave in battles. Roman soldiers, knowing the "rules" governing war, should not be afraid of it, because, according to Vegetius' suggestion, no one is afraid to do what he is sure he has learned well. Although the content of the *Epitoma rei militaris* referred not only to the recruitment and training of recruits, the fact that author of this treatise devoted so much attention in his narrative to these issues there seems to best testify in what he actually saw the source of the most serious problems in the functioning of Roman legions that were part of the Roman army. The solutions outlined by Vegetius there were to improve the efficiency and military strength of these Roman units. Vegetius, writing his treatise, believed that thanks to the restoration of the best methods of recruitment, training and military organization, it would be possible to fix the errors of previous years and what's more, it allowed restoring the Roman army to its former power, to dominate once again and terrify the enemies of the Roman state. Unfortunately, the coming time will inevitably verify his expectations.

Keywords: Vegetius; Roman army; military service; military organization; tirones

Si vis pacem, para bellum – wizja armii rzymskiej w świetle *Epitoma rei militaris* Wegecjusza

(streszczenie)

Zacytowana w tytule sentencja „Si vis pacem, para bellum" dobrze pasuje do myśli dzieła Wegecjusza *Epitome rei militaris*. Traktat ten był adresowany zarówno do rzymskich dowódców, jak i do oficerów niższego szczebla, a nawet do szeregowych żołnierzy. Starał się w nim przekazać podstawową wiedzę wojskową, która miała podnosić w armii ducha

walki. *Epitome rei militaris* mówi nie tylko o rekrutacji i szkoleniu rekrutów, choć autor poświęca tym właśnie zagadnieniom wiele miejsca. To zaś dowodzi wagi problemu, z którym borykały się ówczesne legiony. Wegecjusz pragnął zaś, aby jednostki armii cesarskiej były dobrze wyszkolone i skuteczne w działaniu. Wierzył on, że powrót do sprawdzonych sposobów rekrutacji, ćwiczeń i organizacji rzymskich sił zbrojnych wyeliminuje popełniane w jego czasach błędy w wyszkoleniu zarówno oficerów, jak i szeregowych legionistów. To zaś miało stanowić podstawę do odrodzenia rzymskiej potęgi militarnej, która miała się, w jego mniemaniu, stać na powrót postrachem dla wrogów imperium. Niestety, przyszłość pokazała, jak ogromna przepaść dzieliła jego sny o odrodzonej potędze od rzeczywistości.

Słowa kluczowe: Wegecjusz; armia rzymska; służba wojskowa; organizacja wojskowa; rekruci

Bibiligrafia

Źródła

L'Année Êpigraphique. Revue des publications épigraphiques relatives à l'Antiquité romaine, Paris 1888-.

Corpus Inscriptionum Latinarum, Berlin 1862-.

Flavio Vegecio Renato, *Compendio de técnica militar*, ed. D. Paniagua Aguilar, Cátedra Letras Universales, Madrid 2006.

Forcellini E., *Totius latinitatis lexicon*, ed. J. Bailey, t. 1-2, Londini 1828.

Marcus Tullius Cicero, *Philippicae*, tł. W.C.A. Ker, Cicero, *Philippics 3-9*, introduction, text, translation, commentary, references and indexes by G. Manuwald, t. 1-2, Berlin – New York 2012.

The Abinnaeus archive: Papers of a Roman officer in the reign of Constantius II, ed. H.I. Bell – V. Martin – E.G. Turner – D. van Berchem, Oxford 1962.

Prosopography of the Later Roman Empire, ed. A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, t. 1-2, Cambridge 1971-1980 (=PLRE).

Publius Vegetius Renatus, *Digestorum artis mulomedicinae libri*, ed. E. Lommatzsch, Lipsiae 1903; *Digesta Artis Mulomedicinalis, liber primus*, ed. V. Ortoleva, Catania 1999.

Publius Vegetius Renatus, *Epitoma rei militaris*, ed. by M.D. Reeve, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxinii 2004; *Epitoma rei militaris*, ed. C. Lang, Lipsiae 1885, tł. N.P. Milner, Vegetius, *Epitome of Military Science*, Liverpool 1996.

Zosimus, *Historia nova*, ed. L. Mendelssohn, Lipsiae 1887.

Opracowania

Allmand Ch., *The De Re Militari of Vegetius. The Reception, Transmission and Legacy of a Roman Text in the Middle Ages*, Cambridge 2011.

Atkinson D. – Morgan L., *The Wellingborough and Nijmegen Marches*, w: *Roman Military Equipment. The Accoutrements of War. Proceedings of the Third Roman Military Equipment Research Seminar*, red . M . Dawson, Oxford 1987, s. 99-108.

Baini V., *Il confine danubiano fra politica amministrativa e strategia militare in età teodosiana*, „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte" 57/4 (2008) s. 453-487.

Barnes T.D. *The Date of Vegetius*, „Phoenix" 33/3 (1979) s. 254-257.

Charles M.B., *Vegetius in Context. Establishing the Date of the Epitoma Rei Militaris*, Stuttgart 2007.

Cromwell R.S., *The Rise and Decline of the Late Roman Field Army*, Shippensburg 1998.

Dorjahn A.P. – Born L.K., *Vegetius on the Decay of the Roman Army*, „The Classical Journal" 30/3 (1934) s. 148-158.

Elton H., *Military Developments in the Fifth Century*, w: *Age of Attila*, ed. M. Maas, Cambridge 2015, s. 125-139.

Elton H., *Sztuka wojenna w rzymskiej Europie 350-425*, tł. Ł. Różycki, Oświęcim 2013.

Goffart W., *The Date and Purpose of Vegetius' De Re Militari*, „Traditio" 33 (1977) s. 65-100 = Goffart W., *Rome's Fall and After*, London – Ronceverte 1989.

Gordon C.D., *Vegetius and His Proposed Reforms of the Army*, w: *Polis and imperium. Studies in honour of Edward Togo Salmon*, ed. J.A.S. Evans, Toronto 1974, s. 35-58.

Grosse R., *Armia rzymska od cesarza Galiena do początków bizantyjskiej organizacji temowej*, Oświęcim 2012.

Haase W., *„Si vis pacem, para bellum". Zur Beurteilung militärischer Stärke in der römischen Kaiserzeit*, w: *Limes. Akten des XI. Internationalen Limeskongresses*, ed. J. Fitz, Budapest 1977, s. 721-755.

Hebblewhite M., *The Emperor and the Army in the Later Roman Empire, AD 235–395*, London – New York 2017.

Jones A.H.M., *The Later Roman Empire 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, t. 1-3, Oxford 1964.

Kajanto I., *The Latin Cognomina*, Helsinki 1965.

Krawczuk A., *Poczet cesarzy rzymskich. Dominat*, Warszawa 1991.

Kulikowski M., *Wojny z Gotami od III wieku do Alaryka*, Oświęcim 2015.

Lenski N., *Initium mali Romano imperio: Contemporary Reactions to the Battle of Adrianople*, „Transactions of the American Philological Association" 127 (1997) s. 129-168.

Lenski N., *Failure of Empire. Valens and the Roman State*, Berkeley – Los Angeles – London 2003.

Liebeschuetz J.H.W.G., *Barbarians and Bishops Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990.

Łuć I.A., *Boni et mali milites Romani. Relacje między żołnierzami wojsk rzymskich w okresie Wczesnego Cesarstwa*, Kraków 2010.

Łuć I., *Archeologia wojny na wyniszczenie. Wojna galilejska Wespazjana i Tytusa (maj-listopad 67 roku naszej ery)*, „Ethos" 31/2 (2018) s. 229-250.

Łuć I., *Od „fortes milites" do „muli Mariani" – fenomen siły fizycznej żołnierzy wojsk rzymskich w okresie republiki rzymskiej*, „Res Historica" 46 (2018) s. 29-54.

MacMullen R., *Corruption and the Decline of Rome*, New Haven – London 1988.

Nischer E.C., *The Army Reforms of Diocletian and Constantine and Their Modifications up to the Time of the Notitia Dignitatum*, „The Journal of Roman Studies" 13 (1923) s. 1-55.

Reeve M., *The transmission of Vegetius's Epitoma Rei Militaris*, „Aevum" 74/1 (2000) s. 243-354.

Richardot P., *Hiérarchie militaire et organisation legionnaire chez Végèce*, w: *La hiérarchie (Rangordnung) de l'armée romaine sous le haut-empire le Haut-Empire romain. Actes du Congrès de Lyon (15-18 septembre 1994)*, red. Y. Le Bohec, Paris 1996, s. 405-427.

Richardot P., *La datation du „De Re Militari" de Végèce*, „Latomus" 57/1 (1998) s. 136-147.

Rikk M.B. *The Roman Disciplina according to Vegetius*, „American Journal of Research, Education and Development" 1 (2016) s. 29-42.

Shrader Ch.R., *A Handlist of extant Manuscripts containing the De re militari of Flavius Vegetius Renatus*, „Scriptorium" 33/2 (1979) s. 280-305.

Speidel M.P., *The Army at Aquileia, the Moesiaci Legion, and the Shield-Emblems in the Notitia Dignitatum*, w: *Roman Army Studies*, t. 2, ed. M.P. Speidel, Stuttgart 1992, s. 414-418.

Travares W.J.B. – Marques Goncalves A.T., *Formation of a Roman Soldier in the Fourth Century A.D. and the Foundation of a Military Paideia: Rethinking the Vegetius Epitoma*, „Acta Scientiarum. Education" 37/1 (2015) s. 15-26.

Zuckerman C., *Two reforms of the 370s: recruiting soldiers and senators in the divided Empire*, „Revue des Études Byzantines" 56 (1998) s. 79-139.

VOX PATRUM 75 (2020) 345-374
DOI: 10.31743/vp.5814

Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM[1]

Krytyka millenarystycznego obrazu Jerozolimy u św. Hieronima ze Strydonu

Fenomen millenaryzmu dał o sobie znać u początków chrześcijaństwa. Ta doktryna sięgała swoimi korzeniami judaistycznej koncepcji nadejścia królestwa mesjasza na ziemi. Osią przekonań chiliastów była wiara, że przed końcem świata i zanim dokona się sąd ostateczny, nastąpi pierwsze zmartwychwstanie tylko sprawiedliwych, którzy w Jerozolimie niebiańskiej umiejscowionej na ziemi przez tysiąc lat (*millennium*) mieliby cieszyć się wraz z Chrystusem szczęściem i obfitością wszelkiego dobra[2].

Do tych wizji, w sposób krytyczny, nawiązywał Hieronim ze Strydonu. W jego przekonaniu pojawiły się poważne powody, by występować przeciwko zniewolonym dosłownością tekstu i „judaizującym", do których zaliczano millenarystów.

---

[1] Dr hab. Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM, prof. UMK, Katedra Teologii Historycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: celestyn@umk.pl; ORCID: 0000-0002-4045-2314.

[2] Por. M. Simonetti, *Millenarismo*, w: NDPAC, t. 2, ed. A. Di Berardino, Genova 2008, s. 3280; P. Paciorek, *Czas kresu czasów w literaturze apokaliptycznej*, VoxP 62 (2014) s. 418-420. Temat *millenium* łączył się z przekonaniem o ograniczonym czasie istnienia świata wyznaczonym na siedem tysięcy lat.

1. Antymillenaryzm Hieronima

Mimo że Hieronim przyjmował i propagował tradycje judeochrześcijańskie, był jednak czujny, jeśli chodzi o redukowanie znaczenia Pisma Świętego w jego sensie pełnym i duchowym. Nawiązania do idei materialistycznych judaizujących chrześcijan stanowiły często pretekst, aby przedstawić interpretację duchową[3]. Prymitywna dosłowność była dla niego nie do przyjęcia, chociaż już u autorów starochrześcijańskich autor Wulgaty uchodził za znawcę Starego Testamentu i eksperta w zakresie judaistycznych metod egzegezy biblijnej[4].

To właśnie judaizujących dotyczy zbiór licznych tekstów opisujących wizje eschatologiczne i wypełnienie się czasu. Przedstawiciele tych kręgów należeli do hołdujących „literze, która zabija”[5].

Antymillenarystyczne nastawienie św. Hieronima stanowi niezaprzeczalny fakt[6]. W swoich rozważaniach i polemikach przywołuje on elementy millenaryzmu w około pięćdziesięciu tekstach swoich dzieł[7]. Strydończyk był zresztą zaskoczony, że millenaryzm propagowali niektórzy szczerzy wyznawcy Chrystusa[8], jak również „wielu spośród starożytnych”[9] oraz „wiele osobistości Kościoła i męczennicy”[10]. Autor Wulgaty

---

[3] Na temat egzegezy antymillenarystycznej Strydończyka, por. J.-N. Guinot, *Théodoret et le millénarisme d'Apollinaire*, ASE 15/1 (1998) s. 173-178.

[4] Dla Strydończyka prawda Pisma Świętego zamieszkiwała nie w samym porządku słów, ale w ich sensie. Zalecał, by zwracać się do oryginału hebrajskiego, aby „odszukać w strumykach to, co płynie ze źródła” (*Epistula* 106, 2). W liście skierowanym do Pammachiusza Hieronim wskazywał na to, że *veritas hebraica* miała przywilej przekazywania boskiego objawienia, gdyż w Piśmie Świętym „nawet kolejność słów jest tajemnicą”. Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 57, 5, 1.

[5] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* LX 1-3; XLIX 14-18; XLVIII 12; LXVI 20.

[6] Por. Simonetti, *Millenarismo*, s. 3282.

[7] Zob. J.P. O'Connell, *The eschatalogy of Saint Jerom*e, Mundelein 1948, s. 64-65.

[8] Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Ezechielem* XI 36; Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* V 19, 23.

[9] Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XVIII (prol.).

[10] Hieronymus Stridonensis, *In Hieremiam prophetam* IV 15.

nie przemilcza więc faktu, że millenaryści stanowili znaczącą grupę nie tylko wśród heretyków, ale także autorów prawowiernych. Egzegeta łaciński zaznacza, że wiara w tysiącletnie królestwo i odnowę ziemskiej Jerozolimy jest związana z Żydami i „judaizującymi chrześcijanami”[11] lub ebonitami będącymi spadkobiercami tych idei[12]. Prymitywny millenaryzm przypisuje głównie charakterystycznej „triadzie” (*Iudei, semiiudei et iudainzantes nostri*) przywoływanej w kontekstach egzegetycznych i doktrynalnych[13]. W czasach Strydończyka były to już wąskie grupy sekciarskie wegetujące na obrzeżach Kościoła powszechnego. Należy to podkreślić, gdyż chiliazm był opisywany nie tylko w kontekście przeszłości, ale także jako aktualny problem Kościoła.

Wymieniani przez Strydończyka „judaizujący” raczej mogli mieć niewiele wspólnego (a może nawet nic) z judaizmem rabinackim[14]. Millenaryzm odizolowanych, pojedynczych grup wiernych miał więc przede wszystkim zabarwienie mesjanistyczne. Podkreślano, że chodzi o królowanie Chrystusa i „Jego świętych”. Oczekują oni tego, co wierzący w Chrystusa już otrzymali, są więc po prostu fałszywymi chrześcijanami. Ponadto „[mają] duszę żydowską, mimo, że nie są obrzezani na ciele”[15]. Należących do tej grupy należy nazwać „synagogą”, a nie Kościołem[16].

---

[11] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* V 23, 18; XV 54, 1; Hieronymus Stridonensis, *In Hieremiam prophetam* II 110; Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Ezechielem* XI 36, 37, 38; Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Osee* I 2; Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Ioelem* III 7, 17; Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Zachariam* III 14, 18, 19. Zob. R.L. Wilken, *Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism, and the Idea of the Holy Land*, HTR 79/1 (1986) s. 298-307.

[12] Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XVIII 66, 20; Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Ezechielem* XI 39; Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Michaeam* I 4, 1-7.

[13] Na temat różnych określeń millenarystów, por. O’Connell, *The eschatalogy*, s. 66 z przypisami.

[14] Por. H.I. Newman, *Jerome’s Judaizers*, JECS 9/4 (2001) s. 421-422, przyp. 2.

[15] Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Sophoniam* III 14-18.

[16] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Sophoniam* III 19-20.

Strydończyk w swoim komentarzu do Księgi Izajasza mówił o chiliastycznej egzegezie „Żydów, ebionitów, spadkobierców błędu żydowskiego […]. [To ci], którzy oczekują rozkoszy tysiącletniego królestwa”[17]. Hieronim opisywał millenarystów jako *semiiudaei*[18], używając tego określenia w innych miejscach, aby wskazać na Ebiona i ebionitów[19]. Jednoznacznie wskazał przy tym, że ich doktryna przyjęła heterodoksyjny charakter. Ebionici ściśle przestrzegali Prawa Mojżeszowego[20], a Chrystus był dla nich jedynie człowiekiem obdarzonym szczególną mocą[21]. Przedstawiciele tej grupy czcili Jerozolimę jako „dom Boży”[22] i tego przywiązania do świętego miasta nie porzucili. Daje się zauważyć u nich przedłużenie mesjanizmu judaistycznego o charakterze materialnym, uzależnionym od dosłownej interpretacji proroctw[23].

Strydończyk dosyć swobodnie posługuje się określeniem mającym na celu zdyskredytowanie ebionizmu[24], a jego polemika sugeruje szerokie odniesienia do millenaryzmu tej sekty. Tak jednak nie jest. Mamy w zasadzie tylko jedno konkretne świadectwo o millenarystycznych przekonaniach ebonitów. Chodzi o komentarz do Księgi Izajasza[25]. Nie jest

---

[17] Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XVIII 66, 20.

[18] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XV 54, 11-14; 60, 1-3, 10-12; Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Sophoniam* III 14-18.

[19] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Epistulam Pauli Apostoli ad Galatas* III 14; Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* II 22. Uważa się, że ruch ten nie został założony przez samego Ebiona, ale miał innych fundatorów. Postać, od której sekta przyjęła nazwę, to jedynie najważniejszy jej przedstawiciel i ideolog.

[20] Por. G.G. Stroumsa, *Savoir et salut*, Paris 1992, s. 114, przyp. 17; J. Lieu, *History and Theology in Christian Views of Judaism*, w: *The Jews Among Pagans and Christians*, ed. J. Lieu – J. North – T. Rajak, London 1994, s. 89-90.

[21] Orygenes, opierając się na grze słów (*Ebion* – ‘ubogi’), ukazuje „ubóstwo” ebionitów w zakresie interpretacji duchowej (chrześcijańskiej) Pisma Świętego.

[22] Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* I 26, 2.

[23] Por. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 1, Paris – New York – Rome 1958, s. 343.

[24] Por. J.E. Taylor, *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish Christian Origins*, Oxford 1993, s. 22.

[25] Por. A.F.J. Klijn – G.J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden 1973, s. 72.

to powód, aby *a priori* takową identyfikację odrzucać, lecz wskazana jest ostrożność.

Członkowie sekty ebionitów tworzyli wraz z innymi judaizującymi swoisty amalgamat. Stąd pytanie o tożsamość pozostałych zwolenników chiliazmu w egzegezie i przepowiadaniu. W drugiej strony Hieronim wskazuje na konkretne postaci reprezentantów millenaryzmu nienależących bynajmniej do mniejszościowej grupy błędnowierców. Najwyraźniej chiliazm o znamionach judeochrześcijańskich stanowił dla nich atrakcyjną alternatywę.

Nic więc dziwnego, że również inne grupy judeochrześcijan[26] odczytywały w podobny sposób proroctwa Księgi Izajasza[27] i Księgi Ezechiela[28]. Dochodziły do tego perykopy proroków mniejszych, jak Księga Joela i Księga Ozeasza[29]. Teksty te odnosiły się do odnowionej Jerozolimy w jej konkretnym kształcie[30]. Grupy judeochrześcijan były przekonane, że obietnice odbudowy Jerozolimy nie ziściły się z chwilą przyjścia Chrystusa. Miałoby to nastąpić przy powtórnym Jego przyjściu. Teksty prorockie sugerowały, że stanie się On budowniczym chwalebnej stolicy. Ebionici pod tym względem byli frakcją radykalną, chociaż wyrażali uczucie obecne wśród innych grup judeochrześcijan. Ich argumenty stanowiły nie tylko proroctwa, ale także księga Apokalipsy Janowej (por. 21,1–22,5)[31].

Niektóre wzmianki dotyczące millenaryzmu pojawiają się w dziełach Hieronima napisanych pomiędzy 393 a 398 rokiem. Jednak więk-

---

[26] Należy tu wymienić grupę tzw. nazarejczyków.

[27] Por. Iz 11,6-9; 44,28; 45,13; 49,17; 54,11; 60,10; 65,17-25; 66,20.

[28] Por. Ez 37,20-28 oraz całą końcową część księgi 40,1–48,35.

[29] Zob. Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Hoseam* II 14-15, 21-24; Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Joelem* III 7-8, 16-17.

[30] Krytyką tych błędów zajmuje się Hieronim w *Commentarii in Esaiam*. Por. S. Gozzo, *De s. Hieronymi Commentario in Isaiae librum*, „Antonianum" 35 (1960) s. 203-205.

[31] Euzebiusz z Cezarei łączył millenaryzm z nurtami apokaliptycznymi przedstawianymi w niekorzystnym świetle. Por. Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* VII 24, 4, 5.

szość antychiliastycznych refleksji znajduje się w dziełach powstałych po 406 roku. Sugerować to może, że potępienie orygenistów w 400 roku ośmieliło radykalnych zwolenników millenium do głoszenia swoich tez. To sprowokowało św. Hieronima do ostrzejszej reakcji. Jednak właśnie wtedy powstają komentarze do ksiąg prorockich i jest zrozumiałe sięganie po wątki antimillenarystyczne.

Przełom IV i V wieku to również okres wzmożonych oczekiwań eschatologicznych, o czym świadczą spekulacje na temat dat przyjścia Chrystusa w chwale i zapowiedzi końca świata. Być może Hieronim zareagował na ówczesne zjawiska. W każdym razie nie brakowało powodów, dla których egzegeta łaciński był owładnięty myślą o konieczności zwalczania millenaryzmu. W okresie gdy komentował księgi proroc-kie[32], sięgał po wcześniejsze komentarze, a w pamięci powracał do nauk z przeszłości, szukał materiału do swoich rozważań i dostrzegał słabe strony egzegezy ściśle literackiej. Te braki były widoczne szczególnie w odniesieniu do eschatologicznych obrazów zapowiedzi prorockich. Autor Wulgaty, jak to miał w zwyczaju, nie szczędził cierpkich uwag zwolennikom egzegezy „żydowskiej" i nie unikał osobistych ataków.

> Zapowiadają Żydzi, czy raczej śnią, że w czasie ostatecznym Bóg ich zgromadzi i przywiedzie do Jerozolimy. Niezadowoleni jednak z tak wielkiego szczęścia, Żydzi zapewniają, że ten sam Bóg wyda w ich ręce synów i córki Rzymian po to, by ich sprzedać nie Persom czy Etiopczykom, którzy są blisko, ale Sabejczykom, najdalszemu ludowi. To dlatego, że Bóg przyrzekł, że pomści zniewagę swego ludu. Te rzeczy obiecują sobie oni i nasi judaizujący, pokładając przy tym nadzieję w tysiącletnim królestwie dla siebie, w granicach Judei i w Jerozolimie ze złota. [Wyobrażają sobie] krew ofiar,

[32] Komentarze do ksiąg prorockich (tzw. o*pus prophetale*), które ujrzały światło dzienne pod koniec jego życia, stanowią owoc wieloletnich poszukiwań egzegetycznych Strydończyka. Por. J. Braverman, *Jerome's commentary on Daniel. A study of comparative Jewish and Christian interpretations of the Hebrew Bible*, The Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series 7, Washington 1978, s. 10.

synów i wnuki, niewyobrażalne rozkosze oraz bramy miasta wyróżniające się różnorodnymi klejnotami […]. Zarówno ci, którzy zostaną ukarani, jak i ci, którzy zostaną wzięci do chwały, uznają, że Pan zamieszkuje w swoim „oglądaniu" (*specula*)[33] Syjonu i na Świętej Górze – Chrystusie, czyli w tej siedzibie, którą sobie przygotował jako godną dla Boga[34][…]. Jak mówiliśmy [błędnowiercy], odnoszą to wszystko do bajki o tysiącu lat, gdy Chrystus zamieszka na Syjonie i w Jerozolimie ze złota i drogich kamieni, aby zgromadzić święte ludy oraz by ci, którzy na tym świecie byli gnębieni przez narody pogańskie, w taki sam sposób mogli rządzić narodami[35].

Jeśli wierzyć Hieronimowi, panowanie Chrystusa dla judaizujących nabierało bardzo konkretnego znaczenia: miała dokonać się zemsta i zapowiadana odpłata, a gnębicieli „ludu Bożego" czekała bolesna kara. Zgromadzenie ludów i panowanie Chrystusa urzeczywistniały się w chwalebnej Jerozolimie, odnowionej według opisów Apokalipsy Janowej. Strydończyk stara się pokazać, że jego zamiarem jest tylko zreferowanie przekonań millenarystów. Czytelnicy sami ocenią ich wartość, oddzielając „ziarno" właściwej doktryny od „plew" błędu.

Dla łacińskiego egzegety kluczowe jest to, by nie tracić z oczu podstawowych prawd. Tak jest w przypadku zmartwychwstania. Hieronim przypominał:

---

[33] Odwołanie do popularnej etymologii. Orygenes podkreślał wielokrotnie, że w nazwie „Syjon" chodzi o „punkt obserwacyjny" (σκοπευτήριον – *speculatorium*). Por. Orygenes, *In Psalmos* 64 (65), 2; 75 (76), 3; 98 (99), 2; 132 (133), 3; Orygenes, *Homiliae in Isaiam* VII 2; Orygenes, *Homiliae in Jeremiam* V 16; Orygenes, *Commentarii in Johannem* XIII 13, 81. Odnośnie do Hieronima, zob. Hieronymus Stridonensis, *Tractatus in Ps.* 86, 3; Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 108, 9; Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Amos* I 1.

[34] „Syjon znaczy «punkt obserwacyjny». Z tego też powodu w duszy, która posiada znajomość Pisma [Świętego] i jego nauki, zamieszkuje Bóg" (Hieronymus Stridonensis, *Tractatus in Ps.* 75, 3). Etymologia nazw biblijnych prowadziła starożytnych egzegetów ku głębszemu znaczeniu. Liczne przykłady znajdują się np. w pismach Orygenesa.

[35] Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Joelem* III 1.

> Jest oczywiste, że my nie zaprzeczamy zmartwychwstaniu, lecz twierdzimy, że te wszystkie rzeczy nie zostały napisane odnośnie do zmartwychwstania ciał, lecz aby za pomocą przypowieści odnoszącej się do zmartwychwstania, obwieścić proroctwo o odrodzeniu Izraela […]. [Pan] mówi bowiem, że zgromadzi synów Izraela ze wszystkich narodów, gdzie zostali jeńcami, aby ich przywieźć do ziemi i na wzgórza izraelskie. Nazwie ich jednym ludem, rządzonym przez jednego króla[36].

Jeśli więc Żydzi i chrześcijanie judaizujący chcieliby odnieść wszystko do królestwa tysiącletniego, z konieczności

> Muszą uznać jako zbawionych tylko mieszkańców Ziemi Izraela. Ponadto to, że należy odbudować Jerozolimę, wznieść na nowo świątynię, odnowić wszystkie ceremonie nakazane przez prawo, zachowywać znowu szabat, poddać się bezprawnemu obrzezaniu[37], uważać za największe szczęście jedzenie, picie, obfitość, bogactwo oraz wszelkie poważanie. A to mimo faktu, że Apostoł mówi: „Pokarm dla żołądka, a żołądek dla pokarmu. Bóg zaś unicestwi jedno i drugie" (1Kor 6,13)[38].

Autor Wulgaty nie stroni bynajmniej od ironii, podkreślając niektóre niepoważne aspekty i uwydatniając ich znaczenie. Ideologia niektórych chiliastów była nacechowana hedonizmem charakterystycznym dla Cerynta[39]. Strydończyk z powodzeniem mógł wykazać absurdalność takich przekonań.

Najbardziej uderzające jest powtarzające się twierdzenie, że judaizujący oczekują nie tylko przyziemnych przyjemności i odbudowy ziem-

---

[36] Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Ezechielem* XI 37.

[37] Grzegorz z Nazjanzu wylicza również te elementy okresu millennium. Zob. Gregorius Nazianzenus, *Epistulae* 101, 63; 102, 16.

[38] Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Ezechielem* XI 37.

[39] Por. Eusebius Caesarensis, *Historia ecclesiastica* III 28; VII 25, 1-3; Newman, *Jerome's Judaizers*, s. 437.

skiego Jeruzalem, ale także powszechnego przestrzegania żydowskiego prawa, szczególnie obrzędów ofiarniczych w świątyni, obrzezania i obchodzenia szabatu[40].

Nadzieje chiliastów miały jednolity charakter. Przy odczytywaniu opisów dotyczących tej kwestii powtarza się motyw odnowy Jerozolimy ozdobionej klejnotami i antycypacja tysiącletniego królestwa na ziemi. Daje to wrażenie używanych wielokrotnie jednolitych formuł. W komentarzu do Iz 11,15-16 Strydończyk szczególnie często oskarżał judaizujących millenarystów o umiłowanie rozkoszy cielesnych.

> Świadomy chrześcijański czytelnik powinien odnosić się do następującej zasady proroczych obietnic: bez względu na to, co twierdzą Żydzi i nasi judaizujący – a raczej nie my – [to, iż obietnice] wypełnią się cieleśnie, powinniśmy wykazać, że osiągnęliśmy to już duchowo, abyśmy nie byli zmuszani do judaizacji, zgodnie z tym, co mówi Apostoł o tego rodzaju baśniach i opowieściach bez końca (por. 1Tm 1,4)[41].

W przypadku krytyki chiliazmu Hieronim okazuje się dłużnikiem Orygenesa. Podobnie jak Doktor Aleksandryjski zwalcza materialistyczne przekonania, broniąc interpretacji duchowej. Działo się tak szczególnie w przypadku tych tekstów biblijnych, którym millenaryści nadawali znaczenie dosłowne[42]. Wielu pisarzy z kręgu aleksandryjskiego należało do przeciwników millenaryzmu, stosując w swojej walce

---

[40] Por. Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 59, 3; Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* 35, 3-10; 53, 2; 54, 11-14; 60, 1-3; 66, 20; prol. XVIII; Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Ezechielem* 36, 1-15; 37, 15-28; Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Sophoniam* 3, 19; 14, 10-11, 18-19; Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Joelem* 3, 7-8.

[41] Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* 11, 15-16. Por. Newman, *Jerome's Judaizers*, s. 437.

[42] Orygenes określa chiliastów jako tych, „którzy wierzą wprawdzie w Chrystusa, ale pojmując Pisma Boże na sposób żydowski, nie wzięli z nich niczego, co było godne obietnic Bożych" (Origenes, *De principiis* II 11, 2).

interpretację alegoryczno-mistyczną obrazów apokaliptyczno-millenarystycznych[43].

Hieronim nie tylko potwierdza fakt, że na łacińskim Zachodzie millenaryzm miał żywot o wiele dłuższy niż na terenach greckiego Wschodu[44]. Była to także doktryna żywa w kręgach judaizujących chrześcijan. Ich oddziaływanie nie ustało nawet wtedy, gdy doktryna millenarystyczna była już mocno osłabiona lub zupełnie zanikła dzięki rozszerzaniu się wpływów platonizmu (pogańskiego i schrystianizowanego).

2. Problem podwójnej perspektywy odnowienia Jerozolimy

Brzemienne w skutki było przekonanie Hieronima o do konieczności lektury duchowej porównań i obrazów Apokalipsy Janowej. Dotyczyło to wizerunku odnowionego miasta – niebiańskiego Jeruzalem. Dochodziło nawet do tego, że w kontekście apokaliptycznym już sama nazwa świętego miasta wydawała się kłopotliwa, choć sam Strydończyk przyznawał: „Nazywa się [również] Jerozolimą [miasto], które Żydzi i nasi judaizujący wyobrażają sobie zbudowane ze złota i drogich kamieni, przychodzące z niebios; według księgi Objawienia [świętego] Jana, której oni nie znają i nie rozumieją”[45]. W traktowaniu Apokalipsy Janowej[46] autor Wulgaty widzi dwie drogi:

> Albo ową księgę należy tłumaczyć w sposób duchowy (*ille liber aut spiritaliter intellegendus sit*) – jak sądzimy – albo, jeśli chcemy pójść za interpretacją

[43] Por. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Studia Ephemeridis „Augustinianum” 23, Roma 1985, s. 295.

[44] Wśród autorów łacińskich brakowało postaci tej miary jak Orygenes oraz tak kompleksowego i skutecznego systemu teologicznego jak aleksandryjski.

[45] Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XIII 49, 14.

[46] Chiliaści sprzeciwiali się interpretacji zdroworozsądkowej tej księgi biblijnej. Hieronim podkreśla niejednokrotnie, że Apokalipsę Janową „należy interpretować w sposób alegoryczny” (Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Zachariam* III 14, 10-11).

dosłowną (*si carnalem interpretationem sequimur*), powinniśmy przyjąć do wiadomości wszystkie fantazje żydowskie: że Jerozolima zostanie odbudowana i znowu będą w niej sprawowane ofiary w świątyni, kult duchowy [natomiast] osłabnie, bo wezmą nad nim górę ryty materialne[47].

Hieronim nie jest w tej opinii odosobniony[48], gdyż również historyk Sokrates poświadcza, że Żydzi z diaspory mieli nadzieję powrotu do Ziemi Obiecanej i entuzjastycznie przyjmowali tych przywódców, którzy im to przyrzekali[49]. Być może Sokrates nawiązywał do ogólnej opinii chrześcijan o Żydach. Jest jednak pewne, że istniały pewne wątpliwości dotyczące przyszłości krain biblijnych i Jerozolimy. Fakt chrystianizacji Palestyny i świętego miasta być może z trudem docierał do świadomości nie tylko wiernych Staremu Prawu, lecz również do kręgów chrześcijan zafascynowanych judaizmem. Świadczy o tym list Hieronima do Dardanusa, na podstawie którego można przypuszczać, że chociaż uduchowienie wizerunku Jerozolimy znacznie się posunęło do przodu, nie było tak w przypadku całej Ziemi Świętej. W świetle Biblii chodzi o „kraj obietnicy"[50], ale naród izraelski nigdy nie wszedł w całkowite jego posiadanie. Autor Wulgaty zauważa, że podobnie Jerozolima nie była nieprzerwanie miastem żydowskim[51]. Ruiny Jerozolimy pozostaną takimi aż do końca czasów[52]. Silnym argumentem w polemice z tymi, którzy byli przekonani o odbudowie zniszczonej Jerozolimy żydowskiej, było tradycyjne powołanie się na słowa Chrystusa[53]. Przepowiednie Zbawiciela, twierdzi Hieronim, odnoszą się do zdobycia Jerozolimy w 70 roku, ale także do

---

47 Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 59, 3.

48 Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XVIII 65, 21. Tekst mówi: „Quae omnia Iudaei accipiunt carnaliter, ut Hierusalem urbes que Iudaeae restituantur in pristinum statum".

49 Por. Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 38.

50 Por. Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 129, 1.

51 Por. Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 129, 6.

52 Hieronymus Stridonensis, *In Hieremiam prophetam* IV 15.

53 Por. Hieronymus Stridonensis, *In evangelium Matthaei* IV (24,2).

nadejścia antychrysta i końca świata[54]. Łaciński komentator nie cofa się przed ironią na temat powrotu do Jerozolimy wszystkich sprawiedliwych Żydów i judaizujących chrześcijan, którzy przy końcu czasów dokonają triumfalnego wyjścia „z niewoli", aby wejść do krainy rozkoszy[55].

Polemika z elementami egzegezy literackiej nie wiązała się wyłącznie z antyjudaizmem naszego autora. Przyczyna takiej właśnie interpretacji proroctw tkwił w fakcie, iż millenaryzm na przełomie IV i V wieku przybrał materialistyczne i judaistyczne formy[56]. Ironizując na temat snów chiliastów o Jerozolimie zbudowanej ze złota i klejnotów, Strydończyk pisze:

> [Prorok Zachariasz] rzecze: „Będą w niej mieszkali", to znaczy w Jerozolimie, „a klątwa już jej nie dosięgnie", to znaczy żadna obawa napadu ze strony nieprzyjaciół, ani strach, lecz „Jerozolima żyć będzie bezpiecznie" (Za 10,11) lub będzie zamieszkała, pozostając w pokoju na zawsze […]. Uważamy, że niebiańskim Jeruzalem jest Kościół, który mimo, iż przebywa w ciele, nie postępuje według ciała, a [chwalebne miasto] należy do niebios[57].

Duchowe tłumaczenie przepowiedni prorockich wskazuje, jak bardzo była paląca potrzeba przypomnienia ich „chrześcijańskiego" charakteru. To w przeciwieństwie do obrazów tradycji chiliastycznej i mówiących o wiecznym mieszkaniu w Judei i w Jerozolimie. Hieronim krytykuje ten punkt widzenia, mówiąc, że nie chodzi o „Judeę opusz-

---

[54] Historycy chrześcijańscy z tamtej epoki piszący o tym rozdziale dziejów zwracają uwagę na niemożność odbudowy świątyni żydowskiej mimo stanowczych działań Juliana Apostaty. Podkreślali przy tym znaczenie teologiczne opisywanych wydarzeń. Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Danielem* XI 34.

[55] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XVII 60, 1-3; XVIII 66, 20; Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Ezechielem* XI 36, 16-38; Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Zachariam* III 14, 10-11.

[56] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Ezechielem* 37,1-28.

[57] Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Zachariam* III 14, 10-11.

czoną w obecnym czasie i Jerozolimę obróconą w proch”[58]. Przypomina przy tej okazji opisy odbudowy świątyni *in ultimo tempore*[59], odnowienia ofiar w przybytku i służby „pogan”[60], jak również wzmianki o Jerozolimie wzniesionej ze złota i drogich kamieni[61]. Egzegeta łaciński zawsze jednak zaznacza konieczność uduchowienia tych obrazów[62] określanych jako „fantazje millenarystyczne”[63]. W opisie millenaryzmu Hieronim posługuje się uogólnieniami, chociaż ruch, który krytykuje, nie był bynajmniej monolityczny. Stara się przy tym podsumowywać główne jego zasady[64]. Bronią Hieronima była interpretacja proroctw odnoszących się do Jerozolimy w sposób historyczny i eklezjalny[65]. Tak formowała się krytyka millenaryzmu materialnego, nawet jeśli oczekiwania eschatologiczne były zakorzenione w zasadach wiary. Chrześcijanie bowiem „oczekują lepszej Ojczyzny, a jest nią niebiańskie Jeruzalem [cytat z Hbr 11,14-16]. Stąd wzięła się bajka o tysiącu lat, w którym to czasie przyrzeczone są małżeństwa, uczty i rozkosze ziemskiego życia”[66].

---

[58] Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Ioelem* III 20-21.

[59] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Amos* IX 11-12.

[60] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Ezechielem* 36, 1-15.

[61] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XXX 310. Por. również: Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XVII 60, 1, 13; XVIII 25, 1; Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Ioelem* III 7-8, 12-13.

[62] Por. np. „Si spiritaliter, ut scripta est, disserimus” według *Commentarii in Esaiam* XVIII (praef.). Mówiąc o odbudowie Jerozolimy, Hieronim wyjaśnia, że chodzi o „miasto duchowe”, czyli Kościół odrzucony przez Żydów. Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XIV 52, 9.

[63] Por. M. Dulaey, *Jérôme, Victorin de Petovio et le millenarisme*, w: *Jérôme entre l'Occident et l'Orient: XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du colloque de Chantilly, septembre 1986*, ed. Y.-M. Duval, Paris 1988, s. 90.

[64] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XVIII (prol); Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Ezechielem* XI 36, 1-15; Hieronymus Stridonensis, *In Hieremiam prophetam* IV 19, 10-11.

[65] Por. Gozzo, *De s. Hieronymi Commentario in Isaiae librum*, s. 201-202.

[66] Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XVI 58, 14.

Walka z millenarystami posiada również i inny kontekst: interpretację biblijną należy włączyć w pobożność i perspektywę Kościoła[67], co nie wykluczało wcale wątków eschatologicznych[68]. Wystarczyło zaakcentowanie, by obrazy millenarystycznej Jerozolimy odzyskały swoją „biblijność" i właściwe tłumaczenie. Hieronim jest głęboko przekonany, że służy temu wyjaśnienie duchowe. Tak na przykład w Jerozolimie przebywają

> [ci, którzy] uwolnili się z więzów grzechu, odkupieni zostali krwią Zbawiciela, pokutowali i przyszli na Syjon. O nim [to] mówimy: „Przystąpiliście do góry Syjon, do miasta Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskiego" (Hbr 12,22). Nie szukamy na sposób żydowski Syjonu ze złota i wysadzanej klejnotami Jerozolimy, która według proroctwa Daniela na wieki obróciła się w proch[69].

Egzegeta łaciński dodaje, że aby chwalić Pana w Jeruzalem, należy podjąć trud nawrócenia[70].

Księgę XV komentarza do Księgi Izajasza można uważać za próbę przywrócenia właściwego tłumaczenia obrazom wspaniałości odnowionego miasta Bożego[71]. Życie wieczne nie łączy się z przebywaniem w ziemskim mieście, gdzie można oddawać się radości i przyjemnościom. Obrazy apokaliptyczne nawiązują do „niebiańskiej Jerozolimy" nazwanej również „małżonką Baranka"[72]. „Chrystus zstąpił i wzniósł ponad ziemię niebiańską Jerozolimę, którą w Apokalipsie Jana nazywa

---

[67] Można to dostrzec nawet w lakonicznych interpretacjach, jak np. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XVII 62, 4; Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Amos* II 4, 1-3.

[68] W kontekście millenarystycznym Hieronim mówi o oddzieleniu plew od ziarna. Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XVIII 65, 23.

[69] Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* X 35, 3.

[70] Hieronymus Stridonensis, *Tractatus in Ps.* 136, 3-4.

[71] Również i w tym przypadku nie brakuje ataków skierowanych w stronę Żydów i millenarystów.

[72] Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XV 54, 11-14, 15.

się Oblubienicą i Małżonką Baranka, a jej blask jest podobny do klejnotu”[73]. Owo „miasto duchowe”, twierdził Hieronim, było początkowo małe i bezbronne, wystawione na zniszczenia powodowane przez grzech i bałwochwalstwo. Przyjście Chrystusa zapoczątkowało okres budowy Kościoła na ziemi, który stawał się „miastem warownym” i ozdobionym drogimi kamieniami[74], a jego mieszkańcy pochodzą „z obu narodów”: Żydów i pogan[75]. Egzegeta łaciński odwoływał się do szerokiej gamy wersetów biblijnych, aby ustalić związek pomiędzy ziemską Jerozolimą, Kościołem i niebiańskim miastem jako rzeczywistością duchową[76].

Twierdzenie Hieronima o tym, że przepowiednie odnoszące się do przyszłej chwały Jerozolimy interpretowano w sposób dosłowny, znajduje potwierdzenie w tekstach judaistycznych, które dotyczą ekspansji świętego miasta[77]. Strydończyk z tych właśnie względów sugeruje odbudowę Jerozolimy w sensie duchowym i przestrzega, że w pierwszym rzędzie „nie powinniśmy budować na obcych fundamentach”[78]. Nie brak elementów interpretacji duchowej ST, a przysłówek „duchowo (*spiritaliter*)” posiada w tym kontekście podstawowe znaczenie. Dalmatyńczyk nie przepuszcza okazji, aby skierować ostrze polemiki przeciwko tym, którzy obietnice prorockie tłumaczą dosłownie (*carnaliter*), czyli, jak zwykle, Żydom i judaizującym chrześcijanom[79]. Nie tylko odwoływali się do oni nadziei odbudowy przybytku, ale także twierdzili, że owa budowla może ogarnąć w swoich murach Boga niewidzialnego, bezcielesne-

---

[73] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XV 54, 11.

[74] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XV 54, 11-14.

[75] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XV 54, 15. Podobną myśl wyraża Leon Wielki. Por. Leo Magnus, *Sermo* XXVI 5.

[76] Hieronim, mówiąc o *deliramenta* Żydów, ma na myśli ich rytualizm. Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XV 54, 11-14.

[77] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XVII 54, 1-3. Twierdzenia Hieronima potwierdza midrasz homiletyczny zwany *Pesikta Rabbati*, który bierze tekst Księgi Ezechiela za podstawę rozważań o odbudowie Jerozolimy. Por. także: S.H. Levey, *The Targum of Ezekiel*, Wilmington 1987, s. 100.

[78] Hieronymus Stridonensis, *Tractatus in Ps.* 146, 2.

[79] Por. także: Hieronymus Stridonensis, *In Hieremiam prophetam* VI 22.

go i niepojętego[80]. Według świadectwa autora Wulgaty millenarystyczna wizja odbudowy Jerozolimy stała się niezwykle konkretna. Podobnie jak w kręgach apokaliptyków żydowskich[81], również wśród epigonów millenaryzmu dyskutowano na temat wielkości odnowionej Jerozolimy. Polemista łaciński informował o tym, ale raczej zdawkowo i bez specjalnego roztrząsania tej kwestii[82]. Wyłącznie dzięki odnośnikom do Biblii owa wizja mogła oczyścić się z elementów niezdrowej fantazji[83].

Kwestia proroctw zajmuje poczesne miejsce nie tylko ze względu na odradzający się chiliazm, ale również dlatego, że w kręgach egzegetów chrześcijańskich problematyka ta była często dyskutowana. Znajdywało to odbicie w komentarzach naszego autora, z reguły przedstawiającego rzadko porównanie pomiędzy stanem faktycznym stolicy Judei a wyobrażeniami millenarystów. O świetności ziemskiego miasta nasz autor mówi niemal wyłącznie w listach kierowanych do pragnących nawiedzić Ziemię Świętą[84].

Hieronim nawiązuje do duchowej tradycji chrześcijaństwa, czerpiąc nie tylko z dziedzictwa myśli Orygenesa, ale także Euzebiusza z Cezarei. Autorzy ci nakreślili w wyczerpujący sposób chrześcijańską wizję świętego miasta. W komentarzach do proroctw elementy przez nich rozwijane przewijały się wyłącznie w odniesieniu do miasta niebiańskiego i Jerozolimy jako symbolu Kościoła. W czasach twórcy

---

[80] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XVIII 66, 1.

[81] Rabini z I wieku po Chrystusie uważali, że obszar odnowionej Jerozolimy rozciągnie się aż do Damaszku, aby móc przyjąć mieszkańców przybyłych z całego świata.

[82] Odnowione przez Boga miasto miałoby zajmować obszar od Anatot po dolinę Cedronu. Teren, na którym znajdzie się odbudowana świątynia, także będzie pokaźny, a „przybytek Pański […] pozostanie na wieki". Stanie się to na końcu czasów, „kiedy, według Apokalipsy Janowej, zstąpi Jeruzalem ze złota i drogich kamieni, aby stanąć na owym miejscu" (Hieronymus Stridonensis, *In Hieremiam prophetam* VI 29).

[83] Relację Hieronima można zestawić z ujęciem typologicznym millenaryzmu dokonanym przez Metodego z Olimpu (druga połowa III wieku). Por. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, s. 358.

[84] Por. Hieronymus Stridonensis, *Epistulae* 46, 58, 108, 129, 147; M.C. Paczkowski, *Gerusalemme in Origene e San Girolamo*, w: *Gerusalemme. Realtà sogni speranze*, ed. G. Bissoli, Jerusalem 1996, s. 115-118.

Wulgaty chrześcijanie i Żydzi, udając się do tego samego miasta, mogli wzniecać spory o prawa własności, lecz nie ideologiczne. Rozumienie świętych tekstów było bowiem rozstrzygane na dwóch różnych płaszczyznach. Ojciec egzegezy łacińskiej był także bardzo daleki od zamykania horyzontu nadziei.

3. Błądzący pasterze wspólnot i ich wizje Jerozolimy

Hieronim deklarował, iż woli przemilczeć imiona tych, którzy hołdowali materialistycznej wizji *millenium*. Wydaje się jednak, że mnich z Betlejem nie mógł pominąć faktu, iż znani w kręgach kościelnych autorzy okazywali się millenarystami. Przedstawiając listę zwolenników chiliazmu z przeszłości, skupił się na postaci Wiktoryna z Petowium i wyjaśniał jego problematyczną wizję[85]. Jak wiadomo, autor Wulgaty poprawił i oczyścił z nadmiaru elementów millenaryzmu *Komentarz do Apokalipsy* Petowiańczyka[86]. Podobnego typu błędy wytykał Apolinaremu z Laodycei[87]. Hieronim wskazywał ponadto na chiliazm u Sulpicjusza Sewera, wymienionego obok innych autorów łacińskich[88]. U schyłku IV wieku postawa pasterzy sprzyjających chiliazmowi z pewnością nie zasługiwała na pochwałę.

Jak wiadomo, Wiktoryn z Petowium należał do zwolenników tradycyjnych schematów millenarystycznych. Strydończyk, chociaż ro-

---

[85] Por. C. Curti, *Girolamo e il millenarismo di Vittorino di Petovio*, ASE 15/1 (1998) s. 191-203. Zob. również: M.C. Paczkowski, *Alcuni aspetti teologici dell'Apocalisse in Vittorino di Petovio*, BPTh 5 (2012) s. 175-206.

[86] Hieronim dokonuje korekt na zaproszenie Anatoliusza. Por. notę A. Hammana w: PLS 1, 103. Wiktoryn z Petowium był również pierwszym łacińskim autorem objaśniającym w sposób systematyczny księgi prorockie.

[87] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XVIII (prol.); Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Ezechielem* XI 36.

[88] Zob. Hieronymus Stridonensis, *In Hieremiam prophetam* XV 19, 10-11a. Por. Newman, *Jerome's Judaizers*, s. 441.

dak Petowiańczyka, nie był nastawiony do niego zbyt entuzjastycznie. W jego ocenie był to mierny erudyta z wygórowanymi ambicjami[89]. Wiktoryn nie potrafił wyrazić w sposób adekwatny swoich przekonań[90], a na dodatek znał grekę lepiej od łaciny[91]. Niejednokrotnie Hieronim wytyka Wiktorynowi jego sympatię do Orygenesa[92], co potwierdzają w pełni tendencje alegoryczne pojawiające się w *Komentarzu do Apokalipsy*[93].

Według Wiktoryna Jeruzalem niebiańskie charakteryzuje bogactwo wiary i łaski udzielonych za pośrednictwem Apostołów.

> To, co mówi [autor Apokalipsy]: ujrzą „różne drogie kamienie" (por. Ap 21,18-20), odnosi się do ludzi, lecz oznacza także najcenniejszą różnorodność wiary poszczególnych osób. [Apostoł] wskazuje potem, że „bramy z pereł" (por. Ap 21,2) to Apostołowie. „Nie są [one] zamykane" (por. Ap 21,25), to znaczy: łaska została dana przez nich i nigdy jej nie zabraknie. Tutaj ujrzą [Boga] twarzą w twarz (por. 1Kor 13,12)[94].

Elementem bardzo charakterystycznym jest zastosowanie przez Wiktoryna egzegezy alegorycznej wprzęgniętej w wyjaśnienie obrazów chiliastycznych. Mimo iż autor ten ogranicza się do kilku zaledwie wyrażeń biblijnych (Ap 20–21), potrafił ustrzec się przed koniecznością odrzucenia *en bloc* idei millenarystycznych, które były silnie zakorzenione w dosłownym tłumaczeniu Pisma Świętego przez niektórych pisarzy starożytnego Kościoła. Wiktoryn stara się zachować nie tylko tradycyjną duchową interpretację tekstów odnoszących się do obrazu Jerozolimy, lecz wykazuje sporą nieza1leżność wobec metod, które wykorzystu-

---

[89] Por. Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 70, 5.

[90] Por. Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 58, 10.

[91] Por. Hieronymus Stridonensis, *De viris illustribus* 74.

[92] Por. Hieronymus Stridonensis, *Epistulae* 61, 2; 84, 7.

[93] Wiktoryn skomentował tylko 17 rozdziałów ostatniej księgi NT. Pominął Ap 9; 15; 16; 18; 22.

[94] Victorinus Poetoviensis, *Commentarii in Apocalypsin* 21, 6.

je[95]. Cały kompleks porównań stosowanych w obrazie niebiańskiego Jeruzalem oznacza „uduchowienie do maksimum" koncepcji miasta świętego. W ten sposób „Wiktoryn […] kroczy po śladach wielkiego mistrza aleksandryjskiego (t.j. Orygenesa)"[96].

Kryzys millenaryzmu i jego schyłek były jednak procesami nieuniknionymi. Nie brakowało naśladowców Wiktoryna, którzy ukazując podstawy biblijne millenaryzmu, starali się go wskrzesić[97]. Jednak interpretacja alternatywna wizji millenarystycznych była już zbyt ugruntowana, aby można było nawiązywać do nich jako do niezbitych argumentów świadczących o żywotności idei „tysiącletniego królestwa". Chiliazm przechodził do lamusa koncepcji teologicznych.

Kwestie błędnej chrystologii u Apolinarego z Laodycei i millenaryzmu mogły być powiązane. W Palestynie apolinaryzm faktycznie zanikał po 400 roku, a więc w czasie intensyfikacji polemiki z przekonaniami millenarystów. Hieronim czuł się zobowiązany, by wskazać na błędy millenarystyczne u tego mistrza egzegezy i swego nauczyciela. Ze współczesnej perspektywy Laodycejczyk czasami jest oceniany jako „ostatni znaczący millenarysta na Wschodzie", o którym zachowały się wzmianki[98]. Jego przekonania w tej kwestii mają jednak charakter martwego reliktu[99]. Z drugiej strony trudno uwierzyć, że egzegeta i teolog takiego formatu jak biskup Laodycei, który chociaż lansował błędne, ale fascynujące teorie dotyczące osoby Chrystusa, zniżał się do głoszenia materialistyczny koncepcji eschatologicznych[100]. Hieronim podaje informację, że Apolinary napisał dwie księgi o zabarwieniu millenary-

---

[95] Por. Curti, *Il regno millenario*, s. 432.

[96] Curti, *Il regno millenario*, s. 431.

[97] Wiele przykładów zaczerpniętych z Wiktoryna z Petowium podaje Curti w: *Il regno millenario in Vittorino di Petovio*, s. 427-428.

[98] M. Simonetti, *Il millenarismo cristiano dal I al V secolo*, ASE 15/1 (1998) s. 16.

[99] Zob. Simonetti, *Millenarismo*, s. 3282.

[100] Por. E. Prinzivalli, *Il millenarismo in Oriente da Metodio ad Apollinare*, ASE 15/1 (1998) s. 151.

stycznym. Nie robi jednak szczegółowych odnośników do wyrażonych tam sądów[101].

W każdym razie Apolinary mówił wyraźnie o odnowie eschatologicznej świętego miasta, ale wycinkowość dokumentacji nie pozwala na bliższą analizę kontekstu i chronologii wydarzeń związanych z wypełnieniem się końca czasów. Jest jednak pewne, że biskup Laodycei zmienił sprawcę pierwszej odbudowy Jerozolimy w czasach eschatologicznych, gdyż nie jest to dzieło antychrysta, jak chcieli polemiści antyjudaistyczni, lecz Eliasza. Według zapowiedzi Dn 9,24-29 nastąpi to w „ostatnim tygodniu"[102] podzielonym na czas Eliasza i antychrysta. Świątynia Jerozolimska zostanie odbudowana nie przez antychrysta, lecz właśnie Eliasza. Po tej pierwszej odbudowie nastąpi powtórne odnowienie świętego miasta, już w chwili rozpoczęcia się królowania Chrystusa. Hieronim odwoływał się do tej idei, komentując zakończenie księgi Malachiasza[103].

W głoszeniu słowa Bożego biskup Laodycei musiał jednak mieć świadomość, że wielu z jego słuchaczy, często ludzi prostych, ale szczerych w swej pobożności, nurtowały tego typu problemy. Być może Laodycejczyk, rozwijając popularne kwestie, liczył na przychylność jak największej grupy wiernych dla swoich teorii chrystologicznych. Być może znalazł ich w Palestynie. Znamienna w tym względzie jest relacja Grzegorza z Nyssy[104].

Epifaniusz z Salaminy, podobnie jak św. Hieronim, należał do kręgu przyjaciół Apolinarego[105]. Biskup Salaminy nie był przekonany do końca

---

[101] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Ezechielem* XI 36, 1-15; Hieronymus Stridonensis, *De viris illustribus* 18. Zob. B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999, s. 244.

[102] Apolinary opierał się na wnioskach Juliusza Afrykańczyka. Por. M.C. Paczkowski, *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, „Antonianum" 79/3 (2004) s. 499.

[103] Zob. Hieronymus Stridonensis, *Commentarius in Malachiam* IV 5, 6.

[104] Brat Bazylego Wielkiego wypowiada się negatywnie o odnowionych nadziejach millenarystycznych: „Czyż skłaniamy ludzi do pokładania nadziei w Jerozolimie ziemskiej, wyobrażając sobie jej odbudowę z najpiękniejszych drogich kamieni?" (Gregorius Nyssenus, *Epistula* 3, 24).

[105] Trudno ich podejrzewać o stronniczość. Por. Epiphanius, *Adversus haereses (Panarion)* 77, 36-38; Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XVIII (prol.).

o milenarystycznych tezach Apolinarego i mówił o „niepotrzebnym gadaniu" (περιττολογιῶν)[106]. Wzmiankuje jednak przekonania chiliastyczne Laodycejczyka ze względu na informatorów, którzy zapewniali, że taka była jego opinia[107].

Mimo tak znaczącego spektrum przekonań o charakterze chiliastycznym, u Apolinarego ma się do czynienia już raczej z doktryną połowiczną i o charakterze pochodnym. To raczej niektórzy z jego uczniów lansowali millenaryzm. Laodycejczyk odwoływał się przede wszystkim do egzegezy literackiej, którą określano jako „żydowską"[108]. Jak się wydaje, napotkał on również problem ewentualnego odnowienia niektórych praktyk rytualnych Starego Testamentu w czasach eschatologicznych. Biskup Laodycei nie krył jednak swoich ocen krytycznych wobec braku wiary Hebrajczyków. Sięganie z kolei po koncepcje judaizmu tworzy wrażenie schizofrenii w egzegezie Laodycejczyka. To z pewnością poważny mankament jego refleksji.

Hieronim znał z autopsji treść głoszonych kazań i nauk biskupa Laodycei. W okresie wybuchu sporów wokół doktryny apolinarystycznej egzegeta łaciński był owładnięty myślą o konieczności zwalczania millenaryzmu. Był to czas, gdy komentował księgi prorockie, więc sięgając pamięcią do nauk z przeszłości, szukał materiału i dostrzegał słabe strony egzegezy, w tym interpretacji ściśle literackiej Apolinarego. Była ona widoczna szczególnie w odniesieniu do eschatologicznych obrazów zapowiedzi prorockich. Hieronim pozostał jednak w sferze bardzo ogólnej, mimo że przy opisie millenaryzmu Apolinarego nie szczędził cierpkich uwag i nie unikał osobistych ataków.

---

[106] Epiphanius, *Adversus haereses* (*Panarion*) III 77, 36. Biskup Salaminy wskazuje następnie na konieczność interpretacji duchowej Apokalipsy Janowej.

[107] Według tego niewątpliwego znawcy wszelkich błędów doktrynalnych biskup Laodycei głosił, że „w okresie pierwszego zmartwychwstania, [wierni] będą przeżywać okres tysiąca lat w tych samych warunkach, co w obecnym czasie, to znaczy zachowując Prawo i inne nakazy, wszystko czego potrzebujemy na tym świecie, zawierając małżeństwa, obrzezanie i wszystko inne". Epiphanius, *Adversus haereses (Panarion)* III 77, 36.

[108] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Danielem* III 9, 24.

Laodycejczyk być może starał się o stworzenie syntezy pomiędzy koncepcjami judaistycznymi a chrześcijańskimi. Możliwe, że biskup azjatycki nawiązał do dyskusji odnoszących się do odbudowy Świątyni Jerozolimskiej przez Juliana Apostatę[109], co wzbudziło nadzieję odnowy narodu wybranego i wypełnienie się obietnic mesjańskich dla Żydów[110]. Wydarzenia związane z panowaniem Apostaty być może sprawiły, że odrodziły się idee millenarystyczne, które znalazły posłuch w Palestynie[111], stąd Hieronim czuł się wręcz zobowiązany, by dać skuteczny odpór judaizującym, w tym apolinarystom[112].

Hieronim zwraca szczególną uwagę na judaizujących apolinarystów w komentarzach do Księgi Izajasza i Księgi Ezechiela. Tam w szczególny sposób musiał skonfrontować się z założeniami dosłownej lektury obietnic eschatologicznych[113]. W komentarzu do Księgi Daniela problem jest zasygnalizowany w sposób bardzo ogólny:

> Apolinary z Laodycei unika wszelkich problemów związanych z przeszłością, aby skierować spojrzenie ku przyszłości, lecz to niebezpieczna gra i konstruowanie twierdzeń na niestałych fundamentach. Gdy przypadkiem ci, którzy żyjąc po nas, nie dostrzegą wypełniania się obiecanych zapowie-

[109] Na ten temat istnieje szereg publikacji. Ograniczamy się tylko do następujących: L. Lugaresi, *„Non su questo monte, né in Gerusalemme": modelli di localizzazione del sacro nel IV secolo. Il tentativo di ricostruzione del Tempio nel 363 D.C.*, „Cassiodorus" 2 (1996) s. 245-265; M.C. Paczkowski, *Rzeczywistość i symbolika świątyni jerozolimskiej w pismach wczesnochrześcijańskich (II-III w.)*, CT 79/2 (2009) s. 99-100.

[110] Według Bazylego Wielkiego to przekonanie zakładało, że chrześcijanie staną się Żydami. Por. Basilius Caesariensis, *Epistula* 263, 4; A. Capone, *Apollinarismo e geografia ecclesiastica. Luoghi e forme della polemica*, „Auctores Nostri" 9 (2011) s. 466.

[111] Por. Gregorius Nyssenus, *Epistula* 3, 24-26.

[112] Bazyli Wielki przypisywał te przekonania już starczemu wiekowi biskupa Laodycei i jego fantazjom czy wręcz urojeniom. Zob. Basilius Caesariensis, *Epistula* 265, 2. Zob. również Gregorius Nazianzenus, *Epistulae* 101, 63; 102, 14.

[113] Przykłady w: Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* IV 11, 6-9, 15-16; V 23, 18; Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Ezechielem* XI 23, 1-23. Komentarz Apolinarego do Księgi Izajasza był znany Hieronimowi i został przez niego wykorzystany. Por. M. Simonetti, *Sulle fonti del Commento a Isaia di Girolamo*, „Augustinianum" 24 (1984) s. 451-469.

dzi, będą zmuszeni poszukać innego tłumaczenia i oskarżą mistrza, że mówił głupstwa[114].

Oto mała próbka przekonań Apolinarego, który przechodzi od ogółu do szczegółu:

> Rzeczy zniszczone na ziemi nie przestają istnieć u Boga – pisze Laodycejczyk – lecz w Nim nadal istnieją rzeczy, których już nie ma […]. Tak samo Jerozolima z powodu świętych, dla których to miasto jest godne czci, jako matka świętych. [To miasto] powstanie, gdyż jest przedmurzem niebiańskiego Jeruzalem[115].

Mnich z Betlejem uważał, że według Apolinarego nie jest możliwe rozdzielanie epok, które po sobie następują. Wynika to z proroctwa Dn 9,24-29, często zresztą wyjaśnianego przez autorów chrześcijańskich. Strydończyk wskazuje, że interpretacja dosłowna prowadzi do ściśle określonych wniosków, czemu to poświęca nieco uwagi. Odnowa millenarystyczna oznacza przywrócenie do stanu z okresu monarchii króla Dawida[116]. Perspektywa żydowska zmienia duchowe aspekty eschatologii w obietnice natury materialnej i politycznej. Iz 65 był tekstem bardzo użytecznym w polemice z chiliastami[117].

Za kulisami chiliazmu, określanego jako „judaizowanie", kryje się być może chęć nakreślenia takiego obrazu szczęśliwości, aby wyjść naprzeciw wszystkim aspiracjom zarówno kręgów chrześcijańskich, jak i żydowskich. Stąd twierdzenie o odnowie kultu żydowskiego

---

[114] Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Danielem* III 9, 24.

[115] Por. A. Mai – G. Cozza-Luzi, *Nova Patrum Bibliotheca, 7: pars 2: Origenis, Didymi, Hippolyti, Apollinaris, Polychronii scholia in Proverbia, Esaiam, et Ezechielem cum Didymi uberioribus in Psalmos*, Roma 1854, s. 129.

[116] Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* 65, 21.

[117] Por. teksty wskazane w: P. Jay, *L'éxègese de saint Jérome d'apres son „Commentaire sur Isaie"*, Paris 1985, s. 322-323.

w Jerozolimie[118]. Biskup Laodycei chciał ponadto pozyskać sympatyzujących z judaizmem, u których próba odbudowy świątyni w Jerozolimie przez Juliana Apostatę obudziła nadzieje rychłego nastania okresu pomyślności i odnowy Izraela.

Od IV wieku począwszy, do przyczyn, które zdecydowały o upadku millenaryzmu, dochodzi zmiana położenia chrześcijaństwa i wartościowania rzeczywistości doczesnej. Ta ostatnia wydawała się tym bardziej do zaakceptowania, iż religia chrześcijańska mogła cieszyć się wolnością[119]. Wyznawcy Chrystusa od tej pory nie byli już więcej „przeciwko światu", lecz „w świecie". Kierunek historii okresu stał się nadzwyczaj czytelny i wyznaczały go nieustanne postępy w rozprzestrzenianiu się Ewangelii na świecie. W ten sposób także bladły sny o odbudowanej i upiększonej Jerozolimie, a niebiańskie miasto nie było jedyną możliwością realizacji królestwa Bożego i zwycięstwa Kościoła[120]. Nie chodziło bynajmniej o „koniec historii", ale o początek dziejów związanych jak najściślej z duchowością i naukami ewangelicznymi. W mniejszym lub większym stopniu jest to wizja wszystkich pisarzy chrześcijańskich na przełomie IV i V wieku.

Szereg okoliczności skłoniło św. Hieronima do zajęcia krytycznej postawy wobec millenarystów. Byli oni przedstawicielami tendencji judaistycznych w egzegezie, teologii i praktyce życia chrześcijańskiego. Przebywając w Palestynie, Strydończyk zetknął się z konkretnymi problemami tamtejszej wspólnoty chrześcijańskiej. Kwestia chiliazmu

---

[118] Epifaniusz z Salaminy nie jest zbytnio przekonany o obecności tych elementów w doktrynie eschatologicznej Apolinarego. Por. Epiphanius, *Adversus haereses (Panarion)* II 77, 36.

[119] Por. przede wszystkim: R. Farina, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zurich 1966.

[120] Św. Hieronim potwierdza opinię o wspaniałości budowli chrześcijańskich. Uważa nowe kościoły wzniesione w Jerozolimie za zwycięskie sztandary nowej wiary. Przewyższają one rzeczywistość ST. Zob. Hieronymus Stridonensis, *In Hieremiam prophetam* IV, 15 (19); Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam* XIII 49, 14.

nie była być może wiodąca w polemikach prowadzonych przez mnicha z Betlejem, ale ujawniła swoje niepoślednie znaczenie w interpretacji ksiąg prorockich i Apokalipsy Janowej. Przedstawiciele millenaryzmu, tacy jak Wiktoryn z Petowium i Apolinary z Laodycei, byli również przedmiotem krytyki ze strony autora Wulgaty. Jednak także i tu polemika Hieronima nie jest tak rozległa i zaangażowana, jak w innych przypadkach. Millenaryzm najwyraźniej był już doktryną przebrzmiałą, choć jeszcze wyznawaną w niektórych kręgach. Mógł się także odradzać wskutek działań promujących odbudowę Świątyni Jerozolimskiej, jak w przypadku Juliana Apostaty. Echa tego wydarzenia pojawiały się często w pismach autorów ówczesnej epoki. Refleksja św. Hieronima jest tym cenniejsza, że łączy on pierwotne wątki teologii coraz bardziej marginalizowanych chrześcijan *ex circumcisione* ze zdobyczami egzegezy osadzonej w tradycji Kościoła i w dociekaniach filologiczno-naukowych.

The Critique of the Millenarian Image of Jerusalem in St. Jerome of Stridon

(summary)

The purpose of this study is to examine St. Jerome's critical disposition towards the millenarian image of Jerusalem. In the set of controversies undertaken by the Stridonian, the topic is worthy of interest. He is opposed to Chiliastic convictions in the Judaizing current in exegesis and the controversy with the authors who radicalized these ideas drawn from the scriptural images. However, it can be seen that the author of the *Vulgate* reached for the legacy of the exegetical tradition of the literal sense. In Jerome, we find a double perspective of the renewal of Jerusalem, as an earthly and glorious city in the heavens. Some shepherds of the communities also wandered in this matter, among which the Dalmatian indicates Victorinus of Poetovium and Apollinaris of Laodicea. The pages on the millenarian topic in Jerome's writings testify that he was implicated in this controversy for various reasons.

Keywords: Jerome of Stridon; Jerusalem; Millenarianism; Eschatology; Judaizers; Patristic literature; Victorinus of Poetovium; Apollinaris of Laodicea

Krytyka millenarystycznego obrazu Jerozolimy u św. Hieronima ze Strydonu

(streszczenie)

Celem opracowania jest ukazanie krytycznego nastawienia św. Hieronima ze Strydonu do millenarystycznego obrazu Jerozolimy. W całościowym kompleksie kontrowersji podejmowanych przez Strydończyka millenaryzm to temat godny dokładniejszej analizy. Sprzeciwiał się on chiliastycznym nurtom wśród judaizujących egzegetów i podejmował dyskusje z autorami, którzy wypaczali wymowę obrazów biblijnych. Można jednak dostrzec, że sam autor Wulgaty sięgał po dziedzictwo egzegetycznej tradycji dosłownego znaczenia. U Hieronima daje się zauważyć podwójną perspektywę odnowienia Jerozolimy: jako miasta ziemskiego, lecz również chwalebnego na niebie. Odnośnie do obrazów millenarystycznych błędne postawy reprezentowali także niektórzy pasterze wspólnot, wśród których Dalmatyńczyk wskazuje Wiktoryna z Petowium i Apolinarego z Laodycei. Stronice poświęcone kwestiom millenium w pismach Hieronima świadczą o tym, że był on zaangażowany w tę kontrowersję z różnych powodów.

Słowa kluczowe: Hieronim ze Strydonu; Jerozolima; millenaryzm; eschatologia; judaizujący; literatura patrystyczna; Wiktoryn z Petowium; Apolinary z Laodycei

Bibliografia

Źródła

Basilius Caesariensis, *Epistulae*, t. 1-3, ed. Y. Courtonne, Paris 1957-1966, tł. W. Krzyżaniak, Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972.

Epiphanius, *Panarion*, t. 3, ed. J. Dummer, GCS 64, Berlin – Leipzig 1985.

Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, ed. E. Schwartz, GCS 9/2, Leipzig 1908, tł. A. Lisiecki, Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, POK 3, Poznań 1924.

Gregorius Nazianzenus, *Epistulae*, PG 37, 21-388, tł. J. Stahr, Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, POK 15, Poznań 1933.

Gregorius Nyssenus, *Epistulae*, PG 46, 999-1108.

Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in evangelium Matthaei*, ed. D. Hurst – M. Adriaen, CCL 77, Turnhout 1969, tł. J. Korczak, Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŹMT 46, Kraków 2008.

Hieronymus Stridonensis*, In Hieremiam prophetam*, ed. S. Reiter, CCL 74, Turnhout 1960.

Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Danielem*, ed. F. Glorie, CCL 75, Turnhout 1964.

Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Esaiam*, ed. M. Adriaen, CCL 73-73A, Turnhout 1963-1970.

Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Ezechielem*, ed. F. Glorie, CCL 75, Turnhout 1964.

Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in prophetas minores: In Osee*, *In Ioelem*, *In Amos*, *In Michaeam*, *In Sophoniam*, *In Zachariam*, *In Malachiam*, ed. M. Adriaen – D. Vallarsi, CCL 76, 1-158; 159-209; 211-348; 421-524; CCL 76 A, 655-711; 747-900, 901942, Turnhout 1970.

Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in Epistulam Pauli Apostoli ad Galatas*, ed. G. Raspanti, CCL 77 A, Turnhout 2006.

Hieronymus Stridonensis, *De viris inlustribus*, ed. E.C. Richardson, TU 14, Leipzig – Berlin 1896, tł. W Szołdrski, Św. Hieronim, *O znakomitych mężach*, PSP 6, Warszawa 1970.

Hieronymus Stridonensis, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 54, Wien – Leipzig 1910, tł. J. Czuj – M. Ożóg, Hieronim, *Listy*, t. 1-5, ŹMT 54-55; 61; 63; 68, Kraków 2010-2013.

Hieronymus Stridonensis, *Tractatus sive Homiliae in Psalmos*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958.

Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, t. 2, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 293-294, Paris 1982.

Leo Magnus, *Sermones*, t. 1, ed. J. Leclercq – R. Dolle, SCh 26, Paris 1947, tł. K. Tomczak, Św. Leon Wielki, *Mowy*, POK 24, Poznań 1958.

Origenes, *Commentarii in Iohannem*, t. 1, éd. C. Blanc, SCh 120, Paris 1966, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, ŹMT 27, Kraków 2003.

Origenes, *De principiis*, t. 2, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *O zasadach*, PSP 23, Warszawa 1979.

Origenes, *Fragmenta e catenis in Psalmos*, ed. J.B. Pitra, Analecta sacra 3, Venetiis 1883.

Origenes, *Homiliae in Isaiam*, ed. W.A. Baehrens, GCS 33, Leipzig 1925, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, ŹMT 16, Kraków 2000.

Origenes, *Homiliae in Jeremiam*, t. I-XI, ed. P. Nautin – P. Husson, SCh 232, Paris 1976, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, PSP 30, Warszawa 1986.

Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, PG 67, 33-841, tł. S. Kazikowski, Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1972.

Victorinus Poetoviensis, *Commentarii in Apocalypsin*, ed. M. Dulaey, SCh 423, Paris 1997.

Opracowania

Braverman J., *Jerome's commentary on Daniel. A study of comparative Jewish and Christian interpretations of the Hebrew Bible*, The Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series 7, Washington 1978.

Capone A., *Apollinarismo e geografia ecclesiastica. Luoghi e forme della polemica*, „Auctores Nostri" 9 (2011) s. 457-473.

Curti C., *Girolamo e il millenarismo di Vittorino di Petovio*, ASE 15/1 (1998) s. 191-203.

Daniélou J., *Théologie du Judéo-Christianisme*, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 1, Paris – New York – Rome 1958.

Dulaey M., *Jérôme, Victorin de Petovio et le millenarisme*, w: Y.-M. Duval, *Jérôme entre l'Occident et l'Orient: XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du colloque de Chantilly, septembre 1986*, Paris 1988, s. 83-98.

Farina R., *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zurich 1966.

Gozzo S., *De s. Hieronymi Commentario in Isaiae librum*, „Antonianum" 35 (1960) s. 49-80, 171-214.

Guinot J.-N., *Théodoret et le millénarisme d'Apollinaire*, ASE 15/1 (1998) s. 173-178.

Jay P., *L'éxègese de saint Jérome d'apres son „Commentaire sur Isaie"*, Paris 1985.

Klijn A.F.J. – Reinink G.J., *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden 1973.

Levey S.H., *The Targum of Ezekiel*, Wilmington 1987.

Lieu J., *History and Theology in Christian Views of Judaism*, w: *The Jews Among Pagans and Christians*, ed. J. Lieu – J. North – T. Rajak, London 1994, s. 79-96.

Lugaresi L., *„Non su questo monte, né in Gerusalemme": modelli di localizzazione del sacro nel IV secolo. Il tentativo di ricostruzione del Tempio nel 363 D.C.*, „Cassiodorus" 2 (1996) s. 245-265.

Mai A. – Cozza-Luzi G., *Nova Patrum Bibliotheca, 7: pars 2: Origenis, Didymi, Hippolyti, Apollinaris, Polychronii scholia in Proverbia, Esaiam, et Ezechielem cum Didymi uberioribus in Psalmos*, Roma 1854.

Newman H.I., *Jerome's Judaizers*, JECS 9/4 (2001) s. 421-452.

O'Connell J.P., *The eschatalogy of Saint Jerome*, Mundelein 1948.

Paciorek P., *Czas kresu czasów w literaturze apokaliptycznej*, VoxP 62 (2014) s. 383-425.

Paczkowski M.C., *Alcuni aspetti teologici dell'Apocalisse in Vittorino di Petovio*, BPTh 5 (2012) s. 175-206.

Paczkowski M.C., *Gerusalemme in Origene e San Girolamo*, w: *Gerusalemme. Realtà sogni speranze*, ed. G. Bissoli, Jerusalem 1996, s. 106-123.

Paczkowski M.C., *Girolamo e la polemica antiapollinarista*, „Antonianum" 79/3 (2004) s. 473-504.

Paczkowski M.C., *Rzeczywistość i symbolika świątyni jerozolimskiej w pismach wczesnochrześcijańskich (II-III w.)*, CT 79/2 (2009) s. 77-100.

Prinzivalli E., *Il millenarismo in Oriente da Metodio ad Apollinare*, ASE 15/1 (1998) s. 125-151.

Simonetti M., *Il millenarismo cristiano dal I al V secolo*, ASE 15/1 (1998) s. 7-20.

Simonetti M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Studia Ephemeridis „Augustinianum" 23, Roma 1985.

Simonetti M., *Millenarismo*, w: NDPAC, t. 2, ed. A. Di Berardino, Genova 2008, s. 3280-3282.

Simonetti M., *Sulle fonti del Commento a Isaia di Girolamo*, „Augustinianum" 24 (1984) s. 451-469.

Stroumsa G.G., *Savoir et salut*, Paris 1992.

Taylor J.E., *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish Christian Origins*, Oxford 1993.

Wilken R.L., *Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism, and the Idea of the Holy Land*, HTR 79/1 (1986) s. 298-307.

VOX PATRUM 75 (2020) 375-414
DOI: 10.31743/vp.4778

Aleksander Paroń[1]

„Daremnie próbuje się wybielić Etiopa" – postrzeganie i polityka Bizancjum wobec koczowników stepów czarnomorskich (X-XII wiek)

Zagadnienie relacji Bizancjum z ludami koczowniczymi stepów czarnomorskich, mimo niewątpliwego postępu badań, wciąż zawiera wiele białych plam wymagających szczegółowych badań i dyskusji. Jednym z nich jest pytanie, czy elity konstantynopolitańskie dysponowały rozległą i stale uaktualnianą wiedzą na temat, przyznajmy, trudnych i kłopotliwych północnych sąsiadów cesarstwa. Wiedzą, która mogła służyć jako podstawa do kreowania długofalowych strategii politycznych wobec koczowników. Potoczna i powierzchowna *communis opinio*, poparta zwłaszcza wypowiedziami niektórych wybitnych autorytetów naukowych, skłaniałaby do odpowiedzi pozytywnej. Argumentów dla niej zdaje się dostarczać zwłaszcza lektura twórczości Gyuli Moravcsika. W swych monumentalnych i do dziś zachowujących aktualność *Byzantinoturcica* wybitny węgierski bizantynista stwierdza, że oddziedziczona po antycznych przodkach intelektualna żywotność i typowe dla greckiego antyku tradycje historiograficzne czynią dane na temat tureckojęzycznych nomadów, zawarte w twórczości bizantyńskich Greków, szczególnie war-

[1] Dr hab. Aleksander Paroń, profesor nadzwyczajny w Centrum Badań nad Kulturą Późnego Antyku i Wczesnego Średniowiecza w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN, Wrocław; e-mail: par@arch.pan.wroc.pl, ORCID: 0000-0002-8850-9834.

tościowymi[2]. Istotnie od spadkobierców Herodota i Tukidydesa oczekujemy wnikliwej znajomości natury stepowych barbarzyńców, nie ich idealizacji ani też dehumanizacji, lecz wyjaśnienia kulturowych i politycznych źródeł ich relacji z Bizancjum. Oczekujemy takiej postawy poznawczej zwłaszcza od Bizantyńczyków X-XII wieku – epoki w dziejach cesarstwa określonej przez Roberta Browninga jako czas pewności siebie i klasycyzmu (*confidence and classicism*)[3]. Odzyskanej wówczas po wiekach kryzysu potędze politycznej starego cesarstwa towarzyszyło również ożywienie studiów nad dawną, siłą rzeczy głównie grecką, tradycją literacką i naukową. Aktywność Konstantyna VII Porfirogenety (905-959), faktycznie kreującego się na mędrca na tronie, może być odczytywana jako dążenie do tworzenia opartej na wiedzy polityce imperium[4]. Dodajmy wreszcie, że zdecydowana większość autorów, którzy przywołani zostaną poniżej, należała do ścisłej, nie tylko intelektualnej, ale i politycznej elity Bizancjum. Były to zatem osoby dysponujące wysokimi przymiotami intelektualnymi oraz wpływem na bieżącą politykę cesarstwa.

Rozbudzone tak mocno oczekiwania zostają jednak spełnione tylko częściowo. Wypada zgodzić się z Gyulą Moravcsikiem, że dane źródeł

---

[2] G. Moravcsik, *Byzantinoturcica. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker*, t. 1, Berlin 1983, s. 166. Por. G. Moravcsik, *Klassizismus in der byzantinischen Geschichtsschreibung*, w: *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, red. P. Wirth, Heidelberg 1966, s. 366-377; G. Moravcsik, *Einführung in die Byzantinologie*, Darmstadt 1976, s. 102-106.

[3] R. Browning, *Byzantine Empire*, Washington 1992, s. 123.

[4] O. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris 1971, s. 259-260, 263-266, 268-300; I. Ševčenko, *Re-reading Constantine Porphyrogenitus*, w: *Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*, red. J. Shepard – S. Franklin, Aledrshot-Brookfield 1992, s. 167-195; A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature (800-1000)*, ed. Ch. Angelidi, Athens 2006, s. 133-152; A. Paroń, *„Trzeba, abyś tymi oto słowami odparł i to niedorzeczne żądanie" – wokół* De administrando imperio *Konstantyna VII Porfirogenety*, w: *Causa creandi. O pragmatyce źródła historycznego*, red. S. Rosik – P. Wiszewski, Wrocław 2005, s. 348; W. Treadgold, *The Middle Byzantine Historians*, London – New York 2013, s. 153-196.

bizantyńskich zasługują na szczególną uwagę. Badacz ludów koczowniczych, które w średniowieczu dotarły do Europy, mówiąc dosadnie, jest skazany na korzystanie z greckojęzycznej tradycji historiograficznej. Odziedziczona jednak po antyku konwencja historiografii politycznej sprawia, że zdecydowana większość pochodzących z X-XII wieku wzmianek na temat koczowników dotyczy wypadków politycznych – walk, względnie zawieranych z nimi układów. W dodatku autorów bizantyńskich, w zestawieniu z ich starożytnymi poprzednikami, cechował słabo rozwinięty zmysł etnograficzny[5]. Średniowieczni greckojęzyczni Rzymianie nie wykazywali szczególnego zainteresowania dla obcych kultur, a przynajmniej nie znajdowało ono odzwierciedlania w ich twórczości.

Wśród barbarzyńców, z którymi przyszło się kontaktować Bizantyńczykom, ludy koczownicze zajmowały szczególne miejsce. Ich radykalna odmienność kulturowa zdawała się czynić z nich całkowitą antytezę świata bizantyńskiego. Próżno zatem szukać w twórczości interesujących nas autorów wypowiedzi w rodzaju scytyjskiego logosu Herodota. Najczęściej występują krótkie, czasem złożone zaledwie z kilkunastu słów, charakterystyki stepowców. Właśnie owe krótkie wzmianki historyków, uzupełnione o wypowiedzi współczesnych im retorów, staną się przedmiotem naszej analizy. Ich stereotypowy charakter sprawia, że rzadko sięgają po nie współcześni historycy. Ci ostatni, opierając swoje dociekania na tradycyjnej analizie źródeł pisanych, opartej na alternatywie dane wiarygodne – dane niewiarygodne, pozostawiają zwykle poza sferą swej refleksji wszelkie wypowiedzi uznawane przez nich za tendencyjne i stereotypowe. Chciałbym zaproponować nieco inne podejście badawcze, które zakłada zastąpienie tradycyjnej alternatywy wia-

[5] Ostatnio na ten temat: F. Curta, *The Image and Archaeology of the Pechenegs*, „Banatica" 23 (2013) s. 178-181; A. Kaldellis, *Ethnography after Antiquity. Foreign Lands and Peoples in Byzantine Literature*, Philadelphia 2013, s. IX (sugeruje, że większe zainteresowanie obcymi w Bizancjum pojawia się dopiero w epoce Paleologów), 44-81 (stara się wyjaśnić przyczyny upadku myśli etnograficznej w okresie średniobizantyńskim).

rygodny – niewiarygodny koniunkcją postrzeganie – działanie. Innymi słowy poprzez odtworzenie obrazu nomadów, który dominował wśród elit bizantyńskich X-XII wieku, zamierzam zrozumieć założenia polityki Konstantynopola wobec mieszkańców stepów czarnomorskich.

1. Bizancjum i koczownicy: X-XII wiek

Nie możemy pozwolić sobie w tym z konieczności krótkim studium na szczegółową prezentację relacji politycznych Bizancjum z jego północnymi sąsiadami, jednak nakreślenie ram historycznych dla jasności dalszych rozważań jest konieczne. W dziejach cesarstwa okres X-XII wieku, jak zauważyliśmy już powyżej, to czas szczególny. Po długich zmaganiach o przetrwanie Bizancjum na powrót staje się supermocarstwem i utrzymuje ten status, mimo kryzysu XI wieku, po schyłek następnego stulecia[6]. Ówczesne kontakty imperium ze stepem parokrotnie zmieniły swój charakter. Pod koniec IX wieku stepy czarnomorskie opanowane zostały przez Pieczyngów, którzy przetrwali na nich do połowy XI stulecia. Relacje cesarstwa z nowym ludem przez dwie pierwsze tercje X wieku określić można jako okres bezpiecznej izolacji. W przypadku konfliktu zagrożone były jedynie bizantyńskie posiadłości na Krymie. Położony na półwyspie tem Cherson pełnić mógł rolę wysuniętego punktu obserwacyjnego, z którego analizowano sytuację na stepie oraz wyprowadzano akcje dyplomatyczne wobec jego mieszkańców. Upadek kaganatu chazarskiego (965) i nade wszystko przesunięcie granicy Bizancjum nad dolny i środkowy Dunaj (1018) radykalnie zmieniły przesłanki relacji z nomadami. Bezpieczną izolację zastąpił bezpośredni kontakt z trudnymi sąsiadami, których agresję potęgowały migracje etniczne, uruchomione przez upadek imperium Chazarów. Ostatecznie w połowie XI wieku (1046/1047)

[6] W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997, s. 466-533, 583-650.

na bizantyńskie Bałkany wdziera się pierwsza fala uchodźców ze stepu w postaci Pieczyngów. Wędrówka ta oraz towarzyszące jej wydarzenia stanowiły ciężką próbę dla Konstantynopola. Wtargnięcie stepowców przypominało pod wieloma względami, wcześniejsze o blisko 400 lat (ok. 680), wkroczenie Bułgarów Asparucha. Należy wszelako wskazać na jedną dosyć zasadniczą różnicę. Otóż w wyniku migracji z końca VII wieku nad dolnym Dunajem powstało silne państwo, które zatrzymywało przenikanie kolejnych fal barbarzyńców na Bałkany. Podobnej roli nie chcieli i nie mogli pełnić Pieczyngowie. W drugiej połowie XI wieku obserwujemy zatem przenikanie przez granicę dunajską kolejnych ugrupowań koczowniczych: Uzów oraz Kumanów. Migracje te potęgowały chaos na Bałkanach, któremu kres położyły dopiero zwycięstwa Aleksego Komnena (1081-1118) nad Pieczyngami (1091) i Kumanami (1095). Pozwoliły one Bizancjum odzyskać kontrolę nad terytorium temu Paristrion i przywrócić granicę na Dunaju. Odnowiono tym samym stan bezpiecznej izolacji. Obszar między rzeką a pasmem Starej Płaniny stał się buforem oddzielającym bizantyńską Trację i Macedonię od stepu, na którym do początku lat 20-tych XIII wieku dominowali Kumanowie. Ich hegemonia polityczna oznaczała zatrzymanie groźnych dla cesarstwa migracji nomadów[7]. W latach 1122-1123 na Bałkanach pojawił się wprawdzie jakiś etniczny konglomerat, którego najsilniejszą część stanowili Kumanowie, jednak został on skutecznie zatrzymany i przepędzony przez cesarza Jana Komnena (1118-1143). Kres bizantyńskiej kontroli nad Paristrionem następuje dopiero w ostatnich dekadach XII wieku, gdy powstaje tzw. Drugie Państwo Bułgarskie (1185). Sojusznikami monar-

[7] Na temat bizantyńskiej granicy na Dunaju: P. Stephenson, *Byzantium's Balkan frontier. A political study of the Northern Balkans, 900-1204*, Cambridge 2000, s. 18-46, 80-116. Relacje cesarstwa z koczownikami w X-XII wieku: I.O. Knâz'kij, *Vizantiâ i kočevniki ûžnoruskih stepej*, Sankt-Peterburg 2003; V. Spinei, *The Great Migrations in the East and South East of Europe from the Ninth to the Thirteenth Century*, Cluj-Napoca 2003, s. 114-154, 196-211, 248-280; A. Paroń, *Pieczyngowie. Koczownicy w krajobrazie politycznym i kulturowym średniowiecznej Europy*, Wrocław 2015, s. 283-338, 366-423.

chii Asenidów byli Kumanowie, co sprawia, że w literaturze bizantyńskiej przełomu XII/XIII wieku przedstawiano ich jako wrogów cesarstwa[8].

2. „[…] czy jakiegokolwiek innego ludu z północnych i scytyjskich […]”[9]

Trudno nie zauważyć, że autorzy bizantyńscy, opisując kolejne ludy stepowe, które sadowiły się przy północnej granicy cesarstwa, umieszczali je w obrębie swoistej etnograficznej systematyki odziedziczonej po epoce antyku. Przywołany w tytule tej partii mojego studium Konstantyn VII Porfirogeneta po wymienieniu z właściwego im imienia kilku ludów barbarzyńskich (Chazarów, Turków-Węgrów, Rusów) następnie odwołał się do wygodnej kategorii „ludów północnych i scytyjskich”. W tym poręcznym hendiadysie uczony cesarz zawarł wiele niezależnych etnosów znacznie różniących się pod względem kultury. Ich odmienności z punktu widzenia bizantyńskiego basileusa były jednak, jak należy przypuszczać, drugorzędne, łączyło ich natomiast coś, co uzasadniało zastosowanie *nomen collectivum*. Piszący w drugiej połowie XI wieku Michał Attaleiates czyni podobnie, choć przedmiotem jego charakterystyki jest tylko jeden etnos: „Scytowie, których język gminu zwykł nazywać Pieczyngami […]”[10]. Analogicznego zabiegu dokonuje także Jan Skylitzes, niemal

[8] P. Diaconu, *Les Coumans au Bas-Danube aux XIe et XIIe siècles*, Bucureşti 1978; V. Spinei, *The Romanians and the Turkic Nomads North of the Danube Delta from the Tenth to the Mid-Thirteenth Century*, Leiden – Boston 2009, s. 138-141; A. Madgearu, *The Asanids. The Political and Military History of the Second Bulgarian Empire (1185–1280)*, Leiden – Boston 2017, s. 62-83.

[9] „[…] ἢ ἕτερον τι ἔθνος τῶν βορείων καὶ Σκυθικῶν […]”. Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, XIII 25, ed. G. Moravcsik, CFHB 1, Dumbarton Oaks 1967, s. 66. Wszystkie tłumaczenia na język polski, z wyjątkiem miejsc, gdzie zostało to wyraźnie zaznaczone, pochodzą od autora niniejszego studium.

[10] „Σκύθαι δέ, οὓς Πατζινάκους οἶδεν ὁ δημώδης λόγος καλεῖν […]”. Michael Attaleiates, *Historia* 7, 1-2, tł. A. Kaldellis – D. Krallis, Dumbarton Oaks Medieval Library 16, Cambridge – London 2012, s. 52.

współczesny Attaleiatesowi: „Pieczyngowie są ludem scytyjskim, wywodzącym się od tych Scytów, którzy nazywani są królewskimi. Są ludem wielkim i licznym, któremu żaden inny lud scytyjski nie może sprostać w pojedynkę”[11].

Bizantyński historyk dokonuje podwójnego nawiązania do autorów klasycznych. W pierwszym zdaniu, gdy wyprowadza rodowód Pieczyngów od Scytów Królewskich, ewidentnie przywołuje Herodota, w drugim natomiast odwołuje się do Tukidydesa[12]. W kontynuacji kroniki Jana Skylitzesa znajdujemy tyleż ciekawą, co nader krótką charakterystykę Uzów, etnosu tureckiego, który wkroczył na bizantyńskie Bałkany w 1064 roku: „[…] lud scytyjski, ale od Pieczyngów szlachetniejszy i liczniejszy […]”[13].

Kontynuator Skylitzesa, podobnie jak jego poprzednicy, odwołał się do utrwalonej systematyki północnych koczowników, przeprowadzając jednak jej aktualizację poprzez zarysowanie hierarchii znanych mu ludów. W twórczości niektórych historyków przełomu XI/XII wieku archaiczny etnonim niemal całkowicie zastępuje właściwe nazwy etniczne. Nikefor Bryennios tych ostatnich praktycznie nie stosuje, wciąż pisze natomiast o jakichś „Scytach” (najpewniej Pieczyngach), którzy w latach

---

[11] „Τὸ ἔθνος τῶν Πατζινάκων Σκυθικὸν ὑπάρχον, ἀπὸ τῶν λεγομένων βασιλεί ων Σκυθῶν, μέγα τέ ἐστι καὶ πολυάνθρωπον, πρὸς ὃ οὐδέν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ Σκυθικὸν γένος ἀντιστῆναι δύναται”. Ioannes Scylitzes, *Compendium historiarum*, ed. I. Thurn, CFHB 5 (Series Beroliniensis), Berlin – New York 1973, s. 455 (w. 32-34).

[12] „Ταύτῃ [βασιλείᾳ] δὲ ἀδύνατα ἐξισοῦσθαι οὐχ ὅτι τὰ ἐν τῇ Εὐρώπῃ, ἀλλ’ οὐδ’ ἐν τῇ Ἀσίᾳ ἔθνος ἓν πρὸς ἓν οὐκ ἔστιν ὅ τι δυνατὸν Σκύθαις ὁμογνωμονοῦσι πᾶσιν ἀντιστῆναι. Οὐ μὴν οὐδ’ ἐς τὴν ἄλλην εὐβουλίαν καὶ ξύνεσιν περὶ τῶν παρόντων ἐς τὸν βίον ἄλλοις ὁμοιοῦνται”. Thucydides, *De bello Peloponnesiaco* II 97, tł. C.F. Smith, LCL 108, London – Cambridge 1919, s. 446-448.

[13] „[…] τὸ τῶν Οὔζων ἔθνος, γένος δὲ οὗτοι σκυθικὸν καὶ τῶν Πατζινάκων εὐγενέστερόν τε καὶ πολυπληθέστερον […]”. *Ioannes Scylitzes Continuatus*, ed. E. Th. Tsolakes, Thessaloniki 1968, s. 114 (w. 1-3). Por. Michael Glykas, *Annales*, ed. I. Bekker, CSHB 37, Bonn 1835, s. 605 (w. 24-26): „[…] κατὰ δέ γε τὴν δύσιν ἔθνος Οὐζικὸν (Σκύθαι δὲ οὗτοι) καὶ τῶν Πατζινακῶν οἱ εὐγενέστεροι τὸν ῎Ιστρον διαπεραιώσαντες […]”.

70-tych XI wieku przebywali na bizantyńskich Bałkanach[14]. Podobnie, choć na szczęście dla współczesnych badaczy znacznie mniej konsekwentnie, postępowali Anna Komnena, Jan Kinamos i Niketas Choniates – historycy XII wieku. Wydaje się, że sięganie po archaiczne *nomen collectivum* szczególnie poręczne stawało się wówczas, gdy konkretny autor nie wiedział, jak dokładnie nazywa się nowy lud, względnie, gdy musiał opisywać jakiś konglomerat złożony z kilku etnosów. Podobną procedurę zastosował Michał Attaleiates, gdy wspominał o jakichś najemnikach „scytyjskich", którzy wspomagać mieli oddziały cesarza Romana Diogenesa podczas jego wypraw przeciw Seldżukom w latach 1068-1071[15]. W oddziałach pomocniczych bizantyńskiego monarchy znaleźć mogli się Pieczyngowie, Uzowie oraz grupa renegatów seldżuckich[16]. Anna Komnena wspomina, że na początku 1085 roku Dunaj przekroczyło „jakieś plemię scytyjskie"[17]. Uczona cezarissa najwyraźniej nie wiedziała, kto wówczas przybył na Bałkany, a jej niewiedza silnie zaciążyła na interpretacjach współczesnych badaczy, którzy przedstawiają różne hipotezy dotyczące prawdopodobnej identyfikacji tegoż „plemienia"[18]. Jan Kinamos i Niketas Choniates, autorzy, którzy najobszerniej relacjonują wypadki związane z bitwą pod Beroe (dz. Stara Zagora) oraz poprzedzającą ją migrację grupy etnosów tureckich pod przywództwem Kumanów, konsekwentnie nazywają agresorów Scytami[19]. Wyjaśnieniem

---

[14] Nicephorus Bryennius, *Historia* III 4; III 14; IV 30, ed. P. Gauthier, CFHB 9 (Series Bruxellensis), Bruxelles 1976, s. 213, 237, 299.

[15] Michael Attaleiates, *Historia* XVII 1; XVII 7; XVIII 7; XIX 5; XX 9-11; XX 18-20, s. 188, 198, 230, 258, 270-272, 286-288; *Ioannes Scylitzes Continuatus*, s. 128-129.

[16] Paroń, *Pieczyngowie*, s. 396-397; J. Bonarek, *Bizancjum w dobie bitwy pod Mantzikert. Znaczenie zagrożenia seldżuckiego w polityce bizantyńskiej w XI wieku*, Kraków 2011, s. 173.

[17] „[…] γένος τί σκυθικόν […]". Anna Komnena, *Alexias* VI 14, 1, ed. D.R. Reinsch – A. Kambylis, CFHB 40/1 (Series Beroliniensis), Berlin – New York 2001, s. 199.

[18] Przegląd dotychczasowych hipotez i dyskusja w: Paroń, *Pieczyngowie*, s. 410-411.

[19] Nicetas Choniates, *Historia*, ed. I.A. van Dieten, CFHB 11/1 (Series Beroliniensis), Berlin – New York 1975, s. 13-16; Ioannes Cinnamus, *Rerum ab Ioanne et Alexio* [recte Manuele] *Comnenis Gestarum* I 3, ed. A. Meineke, CSHB 26, Bonn 1836, s. 7-8.

tej archaizacji może być świadomość, że w roku 1122 na Bałkany wtargnął nie pojedynczy etnos, lecz rodzaj zdominowanej wprawdzie przez Kumanów, jednak konfederacji stepowców[20].

W literaturze bizantyńskiej interesującego nas okresu archaiczny etnonim „Scyty” był, jak widzimy, powszechnie stosowany. Autorzy X-XII wieku nie byli inicjatorami wykorzystywania go w charakterystykach północnych barbarzyńców, a osobliwie koczowników. Jego zastosowanie dyktowała z pewnością określona konwencja literacka, która narzucała sięganie po starożytne, bardziej właściwe klasycznej grece, barbarzyńskie etnonimy. Nowe, współczesne danemu autorowi, nazwy barbarzyńców brzmiały bowiem źle w uszach wykształconej publiczności i przypominały język gminu. Nie ma wątpliwości, że tak właśnie rozumowali przedstawiciele elit bizantyńskich, czego dowodzi choćby przywołany wyżej passus z *Historii* Michała Attaleiatesa[21]. Fakt, że interesujący nas etnonim był dobrze znany i zakorzeniony w starogreckiej tradycji literackiej, a zatem wrósł w wyrafinowany język, którym winien posługiwać się przedstawiciel bizantyńskiej elity, nie wyjaśnia jednak jego żywotności. Przytoczone wyżej urywki wskazują bowiem wyraźnie, że nazwanie określonego ludu „Scytami” oznacza przypisanie mu bardzo konkretnych cech definiujących jego postrzeganie przez wykształconych Bizantyńczyków. Etnonim „Scyta” i związana z nim „scytyjskość” był zatem rodzajem kodu, który komunikował miejsce konkretnego etnosu w świecie barbarzyńców. Warto zastanowić się bliżej nad treściami i wyobrażeniami, na które otwierał odbiorcę ów kod.

---

[20] Paroń, *Pieczyngowie*, s. 418-423. Kwestia, kim byli najeźdźcy, których pod Beroe pokonał Jan Komnen, jest wciąż przedmiotem dyskusji. Por. S.A. Kozlov, *More than Enemies. The Description of Nomads in the Byzantine Literature of the Epoch of the First Pecheneg Incursion into Byzantium*, w: *Rules and Violence. On the Cultural History of Collective Violence from Late Antiquity to the Confessional Age*, ed. C. Dietl – T. Knäpper, Berlin – Boston 2014, s. 83-99. Autor konsekwentnie udowadnia, że w latach 1122–1123 miała miejsce ostatnia fala migracji Pieczyngów, co wydaje się raczej mało prawdopodobne.

[21] Patrz przypis 10.

3. „Magog dał początek Magogejczykom […], których Grecy nazywają Scytami”[22]

Wyrastający z tradycji literackiej greckiego antyku etnonim, który w średniowiecznym piśmiennictwie, tak bizantyńskim, jak i łacińskim, zrobił wielką karierę, bardzo wcześnie stał się pojemnym *nomen collectivum*, w obrębie którego starożytni Grecy umieszczali wszystkie barbarzyńskie etnosy zamieszkujące obszary położone na północ od Pontu Euksyńskiego. Czynił tak już na pewno Hekatajos z Miletu (VI wiek przed Chrystusem), chorograf, którego twórczość zachowała się we fragmentach. Z podobnym pojmowaniem Scytów zdecydowanie polemizował Herodot z Halikarnasu, według którego Scytami byli tylko poddani Scytów Królewskich[23]. „Ojciec historiografii” pojmował zatem Scytię jako organizm polityczny, wykreowany przez przybyłych z Azji koczowników i wyraźnie wyodrębniał ją spośród innych krain zamieszkiwanych przez „barbarzyńskie ludy północy”. Precyzyjna, polityczna interpretacja Herodota ustąpiła jednak wcześniej utrwalonemu pojmowaniu „Scytii”. Historyk z Halikarnasu w obszernej charakterystyce Scytów wyeksponował jednak także ich nomadyzm. Nie ulega wątpliwości, że Herodot wiedział, że wśród Scytów znajdowały się plemiona osiadłe i rolnicze (Scytowie-oracze, Scytowie-rolnicy, Allidzonowie i Kalliopidowie)[24], jednak z koczowniczego trybu życia uczynił ich *differentia specifica*, cechę objaśniającą ich uniwersum kulturowe oraz gwarantującą im zachowanie politycznej niezależności. W centralnym miejscu ich opisu

---

[22] Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae* I 6, 1, tekst i tł. Z. Kubiak – J. Radożycki, Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Warszawa 2001, s. 16-17.

[23] J. Harmatta, *Quellenstudien zu den Skythika des Herodot*, Budapest 1941, s. 57-61; E. Zwolski, *Kasjodor i Jordanes: Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Lublin 1984, s. 15-18; A. Paroń, *Scytowie, Scytia i scytyjskość w starogreckiej tradycji literackiej*, w: *Europa w okresie od VIII wieku przed narodzeniem Chrystusa do I wieku naszej ery*, red. B. Gediga – A. Grossman – W. Piotrowski, Biskupin – Wrocław 2016, s. 262-265.

[24] Herodotus, *Historia* IV 17-18, tekst i tł. A.D. Goodley, LCL 118, Cambridge – London 1928, s. 216-218.

Herodot stwierdza bowiem: „Ci ludzie ani miast, ani twierdz założonych nie posiadają, lecz domy swe noszą z sobą i wszyscy są konnymi łucznikami, a żyją nie z uprawy roli, lecz z hodowli bydła, i mieszkania swe mają na wozach. Czyż tacy ludzie są do pokonania i czy łatwo jest wręcz z nimi walczyć?”[25].

Nomadyzm czyni zatem Scytów nieokiełznanymi. Dzięki niemu byli oni w stanie odeprzeć i niemal zniszczyć armię władcy perskiego Dariusza I (521-485 przed Chrystusem), który w końcu VI wieku podjął przeciw nim zbrojną wyprawę. Herodot niewątpliwie wyróżnia Scytów wśród innych ludów zamieszkujących okolice Pontu Euksyńskiego, które określa jako „najbardziej nieokrzesane na całej ziemi” (χωρέων πασέων ἔθνεα ἀμαθέστατα)[26]. Zdolność do obrony swej wolności przed tyranią perskiego imperium czyni ze Scytów lud przypominający Greków, trudno oprzeć się jednak wrażeniu, że o ile ci ostatni według starożytnego historyka zawdzięczali zwycięstwo wysokiej organizacji, ci pierwsi raczej swej dzikości, która czyniła ich nieuchwytnymi (ἄποροι προσμί σγειν). W opisie Herodota nie mamy zatem do czynienia z idealizacją Scytów – autor wyraźnie stwierdza, że zdecydowanej większości ich zwyczajów nie podziwia (τὰ μέντοι ἄλλα οὐκ ἄγαμαι)[27] – lecz co najwyżej z życzliwym zrozumieniem dla barbarzyńskiej wspólnoty, która mimo egzystencji w trudnych warunkach zdołała przetrwać i zachować swą niezależność. Nomadyzm Scytów nie jest zatem anomalią, tylko skutecznym rozwiązaniem narzuconym przez specyficzne, stepowe realia. Wszelako nie jest również szczytowym, godnym podziwu osiągnięciem cywilizacyjnym. Gdyby nie obraz triumfu nad perskim „królem królów”, świat koczowniczych Scytów u Herodota żywo przypominałby cywilizację, którą Arnold Toynbee określiłby jako „zatrzymana w rozwoju” (*arre-*

[25] Herodotus, *Historia* IV 46, tł. S. Hammer, Herodot, *Dzieje*, Warszawa 2002, s. 243. Por. F. Hartog, *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*, tł. J. Lloyd, London 1988, s. 56-59.

[26] Herodotus, *Historia* IV 46, LCL 118, s. 246.

[27] Herodotus, *Historia* IV 46, LCL 118, s. 246.

sted civilization)[28]. Stanowi ona wprawdzie zwycięstwo ludzkiej woli nad szczególnie trudnymi warunkami naturalnymi, jednak ze względu na nie nigdy nie osiąga imponującego poziomu rozwoju. Ten sposób postrzegania Scytów, tym razem już utożsamianych ze wszystkimi mieszkańcami krain położonych na północ od Pontu Euksyńskiego, jeszcze wyraźniej widać w anonimowym opusculum *O powietrzu, wodach i miejscach*, datowanym na przełom V/IV wieku przed Chrystusem. Koczowniczy tryb życia przedstawił jego autor, podobnie jak Herodot, jako odpowiedź na szczególne, bardzo złe warunki naturalne. Fatalny klimat, chłód, brak zmian pór roku, nadmiar wody i wilgoci w powiązaniu ze złą dietą, opartą na spożywaniu produktów mlecznych i gotowanego mięsa, uczynić miały ze Scytów lud słaby, niewytrzymały, niezbyt wojowniczy (zdolne do walki były jedynie niektóre kobiety) i obok Egipcjan najmniej płodny w całej ekumenie[29]. Otrzymujemy zatem obraz wspólnoty nie tylko zatrzymanej w rozwoju, lecz zgoła zdegenerowanej. Brak cech naturalnej agresji, która według innych autorów czynić miała wspólnoty koczownicze szczególnie wojowniczymi, zaskakuje w tym wizerunku Scytów i czyni go dosyć wyjątkowym.

Nomadyzm bowiem, względnie wszelki pasterski tryb życia już w okresie wczesnej starożytności, kojarzony był z pierwotną dzikością, z której wyprowadzano nadzwyczajną brutalność, skłonność do przemocy i nieokrzesanie. W *Iliadzie* najpewniej koczowniczy „żywiący się mlekiem Hippemolgowie [czyli dojarze klaczy]" zostali określeni jako „dziwni, osobliwi (ἀγαυοί)"[30]. W *Odysei* Homer pasterski tryb życia wiąże ze skrajnie nieokrzesanymi Cyklopami, którzy praktykują także ludożerstwo[31]. W zachowanym tylko we fragmentach poemacie *Katalog*

[28] A.J. Toynbee, *Studium historii. Skrót dokonany przez D.C. Somervella*, tł. J. Marzęcki, Warszawa 2000, s. 156-174.

[29] Hippocrates, *De aere, aquis et locis* 17-22, tekst i tł. A. Marchewka – M. Świder, Fontes Historiae Antiquae 31, Poznań 2014, s. 34-40.

[30] Homerus, *Ilias* XIII 3-6, ed. A. Ludwich, Leipzig 1907, s. 1.

[31] Homerus, *Odyssea* IX 105-176, tekst i tł. A.T. Murray, LCL 104, Cambridge – London 1919, s. 310-314. Por. B.D. Shaw, *„Eaters of Flesh, Drinkers of Milk":*

kobiet, datowanym na VI wiek przed Chrystusem, jako „dojarze klaczy” określeni zostali Scytowie[32]. Ajschylos w tragedii *Prometeusz w okowach* przedstawił ich jako groźnych mieszkańców dalekich krańców świata, nigdy nietkniętych pługiem pustkowi, które przemierzają na wozach, zbrojni w celne łuki[33]. Obraz Scytów u wybitnego tragika nie jest jednak pozbawiony rysów pozytywnych. W ostatnim utworze trylogii prometejskiej *Prometeuszu uwolnionym* pisze o „spożywających kobyli ser [tzw. hippakę] praworządnych Scytach”[34]. W *Eumenidach* uznaje ich Ajschylos za jeden z dwu, obok Spartan, najbardziej sprawnych w boju ludów[35]. Nie jest wykluczone, że poeta należący do pokolenia maratonomachów doceniał wojowniczość Scytów, dzięki której zdołali oprzeć się Persom.

Niezwykle interesujące wypowiedzi znajdujemy w twórczości Arystotelesa ze Stagiry. Filozof nie wypowiada się w nich wprost na temat Scytów, pisze natomiast o mieszkańcach okolic Morza Czarnego lub o bliżej niesprecyzowanych wspólnotach koczowniczych. W *Polityce*, analizując różnice w trybie życia i odżywiania wspólnot ludzkich, wyodrębnił pięć zasadniczych rodzajów sposobu życia (βίος), z których każdy wymaga określonej pracy: koczowniczy (βίος νομαδικός), rozbójniczy (βίος λῃστικός), rybacki (βίος ἁλιευτικός), myśliwski (βίος θηρευτικός) i rolniczy (βίος γεωργικός). Ten ostatni jest najbardziej rozpowszechniony, choć wymaga najcięższej pracy[36]. Koczownicy są natomiast najbardziej leniwi wśród ludzi, ponieważ pożywienia dostarczają im oswojone zwierzęta, co nie wymaga od nich praktycznie żadnego

The Ancient Mediterranean Ideology of the Pastoral Nomads, *Ancient Society* 13-14 (1982-1983) s. 21-23.

[32] *Fragmenta Hesiodea* 150, 15, ed. R. Merkelbach – M.L. West, Oxford 1967, s. 74.

[33] Aeschylus, *Prometheus desmotes* 709-711, w: *Aeschylus*, t. 1, tekst i tł. H.W. Smyth, LCL 145, London – Cambridge 1927, s. 278.

[34] Aeschylus, *Fragmenta* 111 (198), w: *Aeschylus*, t. 2, tekst i tł. H.W. Smyth, LCL 146, London – Cambridge 1952, s. 452.

[35] Aeschylus, *Eumenides* 700-704, w: *Aeschylus*, t. 2, tekst i tł. H.W. Smyth, LCL 146, London – Cambridge 1926, s. 338.

[36] Aristoteles, *Politica* 1256a, 30-40-1256b, 1-2, tekst i tł. H. Rackham, LCL 264, London – Cambridge 1944, s. 34.

trudu, muszą jedynie wędrować za swymi stadami. Stagiryta zauważa, że w imię większego bezpieczeństwa materialnego i komfortu ludzie zwykle łączą ze sobą niektóre sposoby produkcji. Charakterystyczne jest, że koczownicy zwykle uprawiać mają także rozbójnictwo, tymczasem myślistwo, często praktykowane przez ludzi szlachetnie urodzonych, przeważnie występować ma wraz z rolnictwem[37]. Arystoteles konstruuje zatem swoistą hierarchię wspólnot ludzkich, dla której kryterium stanowi główne źródło ich utrzymania. Najbardziej cywilizowane są zdaniem Stagiryty wspólnoty rolnicze, których dokładnym przeciwieństwem są prymitywni i dzicy, w dodatku skłonni do przemocy koczownicy. W innej partii *Polityki* filozof wśród ludów szczególnie skłonnych do mordów i ludożerstwa wymienia mieszkańców okolic Pontu Euksyńskiego. Ich wojowniczość wynika ze skrajnej dzikości, która w żadnym razie nie może uchodzić za przykład męstwa, które jest sprawą szlachetności, a nie dzikości[38]. Arystoteles wyraźnie uznaje, że cnota militarna stanowi efekt wychowania, a nie naturalnych predyspozycji. Te ostatnie zrodzić mogą jedynie niepohamowaną gwałtowność i przemoc. W *Etyce nikomachejskiej* wreszcie Stagiryta przypisuje mieszkańcom okolic Morza Czarnego zwyczaj spożywania surowego mięsa zwierzęcego i ludzkiego. Praktyki tego rodzaju określa filozof mianem bestialstwa, lecz nie nikczemności, wynikają one bowiem z wrodzonej dzikości, a nie wtórnej deprawacji[39].

Tryumf chrześcijaństwa sprawił, że do wizerunku pochodzących z północy koczowników, a zwłaszcza Scytów, dodane zostały nowe, apokaliptyczne elementy. Wypływały one głównie z tradycji starotestamentowej, zwłaszcza proroctwa Ezechiela, według którego na Izrael spaść miał z najdalszej północy straszliwy najazd wielkiego księcia

---

[37] Aristoteles, *Politica*, 1256b, 1-6, LCL 264, s. 34. Por. Shaw, *„Eaters of Flesh, Drinkers of Milk"*, s. 16-20.

[38] Aristoteles, *Politica*, 1338b, LCL 264, s. 646.

[39] Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1148b-1149a, tekst i tł. H. Rackham, LCL 73, Cambridge – London 1926, s. 400-404.

Goga, władcy kraju Magog (Ez 38,13-16)[40]. Jego armia przedstawiona została jako konni łucznicy, co nie pozostawia wątpliwości, że apokaliptyczni najeźdźcy wyobrażeni zostali jako koczownicy. Za sprawą Józefa Flawiusza owi agresorzy zaczęli być kojarzeni z rozmaitymi „ludami scytyjskimi”. W *Starożytnościach żydowskich* autor ten zidentyfikował bowiem lud Magogejczyków, wywodzący się od Magoga, syna Jafeta, ze znanymi greckiej tradycji Scytami[41]. Równie interesującą wypowiedź zawiera *Wojna żydowska*. Józef wzmiankuje w niej najazd Alanów na Medię i Armenię. Najeźdźcy, którym przypisuje scytyjskie pochodzenie, na Zakaukazie mieli przedostać się dzięki porozumieniu z królem Hyrkanów. Władca ten przepuścił ich bowiem przez przejście zamknięte wcześniej żelaznymi wrotami przez Aleksandra Wielkiego[42]. Żydowski autor otworzył zatem drogę dla rozwoju legendarnego wątku związanego z dokonaniami wielkiego Macedończyka. W chrześcijańskiej interpolacji dodanej do *Romansu o Aleksandrze* Pseudo-Kallistenesa wielki zdobywca staje się już mężem opatrznościowym, który za potężnymi bramami zamykającymi wąski przesmyk wielkich gór, względnie za ogromnym wałem, uwięzić miał odrażające i nieczyste ludy, wśród nich ludy Goga i Magoga[43]. Ostatnie określenie wyraźnie wskazuje na wpływ Apokalipsy św. Jana (Ap 20,7-9). Wątek „odrażających i nieczystych” ludów północy najpełniej przedstawiony został w piśmie apokaliptycznym zwanym *Proroctwem Pseudo-Metodego*. Utwór ten, fałszywie przypisywany św. Metodemu z Olimpu, biskupowi i męczennikowi, który żył na przełomie III/IV wieku, w rzeczywistości powstał pod koniec VII wieku. Proroctwo początkowo spisane zostało w języku syryjskim, jednak już na początku VIII stulecia napi-

---

[40] Por. Zwolski, *Kasjodor i Jordanes*, s. 40.

[41] Patrz przypis 22.

[42] Flavius Iosephus, *De bello Iudaico* VII 7, 4, tekst i tł. H.S.J. Thackeray, LCL 210, London – Cambridge 1928, s. 574-576.

[43] J. Gießauf, *Barbaren – Monster – Gottesgeißeln. Steppennomaden im europäischen Spiegel der Spätantike und des Mittelalters*, Graz 2006, s. 42-43.

sana została jego najstarsza grecka wersja[44]. Anonimowy autor wspomina już o 22 „nieczystych i wstrętnych" ludach północy (lub ludach należących do synów Jafeta), które król Aleksander miał z pomocą Bożą zamknąć za potężnymi, specjalnie wzmocnionymi, spiżowymi bramami[45]. Większość redakcji apokalipsy wylicza owe etnosy. Na czele listy zawsze pojawiają się ludy Goga i Magoga, oprócz nich także „ludożercy zwani psiogłowcami", ale również ludy historyczne: Hunowie, Trakowie, Libijczycy i Alanowie[46]. Ich nieczysta natura wynikać ma przede wszystkim ze spożywania tego, co odrażające: robactwa ziemi, węży, skorpionów, myszy, psów, kotów, padłych zwierząt oraz poronionych płodów zwierzęcych i ludzkich. Krew zwierząt mają pić tak jak wodę. Nie praktykują wreszcie grzebania zmarłych, czyli, jak zdaje się sugerować autor proroctwa, ich ciała także pożerają[47]. Straszliwe plemiona mają u schyłku czasów wydostać się ze swego więzienia i opanować ziemię[48]. Za sprawą *Apokalipsy Pseudo-Metodego* zamieszkujący północ koczownicy stają się zatem ludami eschatologicznymi[49].

---

[44] E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen: Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle,* Halle 1898, s. 45-53; B. Garstad, *Introduction*, w: *Apocalypse Pseudo-Methodius & An Alexandrian World Chronicle*, ed. B. Garstad, Dumbarton Oaks Medieval Library 14, Cambridge – London 2012, s. VII-VIII.

[45] Pseudo-Metodius, *Apocalypsis* VIII 3; VIII 5[1]-9, w: *Apocalypse Pseudo-Methodius & An Alexandrian World Chronicle*, ed. B. Garstad, Dumbarton Oaks Medieval Library 14, Cambridge – London 2012, s. 22-26, tł. A. Tronina, *Apokalipsa Pseudo-Metodego*, w: *Apokryfy syryjskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2011, s. 222.

[46] Pseudo-Metodius, *Apocalypsis* VIII 10, Dumbarton Oaks Medieval Library 14, s. 24, tł. A. Tronina, *Apokalipsa Pseudo-Metodego*, s. 223. Por. Sackur, *Sibyllinische Texte* 37 (autor zestawia imiona ludów występujące w różnych wersjach Pseudo-Metodego).

[47] Pseudo-Metodius, *Apocalypsis* VIII 4, Dumbarton Oaks Medieval Library 14, s. 22, tł. A. Tronina, *Apokalipsa Pseudo-Metodego*, s. 222.

[48] Pseudo-Metodius, *Apocalypsis* VIII 10, Dumbarton Oaks Medieval Library 14, s. 24, tł. A. Tronina, *Apokalipsa Pseudo-Metodego*, s. 223.

[49] Osobnym zagadnieniem, tyleż fascynującym, co niezwykle rozległym, jest diabolizacja północnych koczowników, zauważalna w piśmiennictwie niemal wszystkich ludów, które zmuszone były utrzymywać kontakty ze stepowcami. Tendencja ta zdaje się iść w parze – lub być konsekwencją – utożsamienia historycznych koczowników z apokaliptycznymi „ludami najdalszej północy". Nie sposób szerzej rozwinąć tutaj tego, moim zdaniem, fascynującego problemu. Wypada jedynie zauważyć, że również

Chrześcijaństwo, mimo uniwersalnego posłannictwa tej religii, nie wpłynęło zatem korzystnie na sposób postrzegania koczowniczego trybu życia i praktykujących go ludów. Owszem, były one także adresatami Dobrej Nowiny, jednak ocena ich kondycji przez greckich Ojców Kościoła była jednoznacznie negatywna. Bazyli Wielki przywołuje w swych listach Scytów i Massagetów jako przykłady skrajnej dzikości i barbarzyństwa[50]. Podobnie czyni Euzebiusz z Cezarei, dla którego jedynym ze świadectw upadku pierwszych ludzi, z nielicznymi wyjątkami nieznających prawdziwego Boga, był fakt prowadzenia przez nich koczowniczego trybu życia. Nie znali także żadnych instytucji świata cywilizowanego: miast, państw, sztuk, wiedzy ani elementarnych kategorii

w pozostającym w sferze oddziaływania tradycji bizantyńskiej piśmiennictwie starosłowiańskim, tak w kronikach, jak i w tekstach *stricte* apokaliptycznych i profetycznych z łatwością znaleźć można przykłady dążenia do prezentowania historycznych ludów koczowniczych (np. Pieczyngów, Uzów, Połowców) jako mącicieli, potomstwo Złego, bezbożnych i *bezzakonnych* Izmaelitów. Ich pojawienie się przynosi zawsze chaos i klęski, jest karą za szczególnie ciężkie grzechy popełnione przez chrześcijan. Przytoczmy tylko dwa przykłady. *Bułgarska kronika apokryficzna. Słowo proroka Izajasza o tym, jak został przez anioła wyniesiony do siódmego nieba*, utwór datowany na XI–XII wiek, jest zakończona zdaniem zwiastującym nadejście Pieczyngów, opisanych jako „prześladowcy i kusiciele […] niewierni i bezbożni, naruszający prawa”. V. Tpkova-Zvimova – A. Miltenova, *Istoriko-apokaliptična knižnina vv Vizantiâ i v sredovekovna Blgariâ*, Sofiâ 1996, s. 198 (oryginał starobułgarski), 202 (przekład bułgarski); V. Tapkova-Zaimova – A. Miltenova, *Historical and Apocalyptic Literature in Byzantium and Medieval Bulgaria*, Sofia 2011, s. 285 (oryginał starobułgarski), 290 (przekład bułgarski), 295 (przekład angielski); G. Minczew – M. Skowronek, *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian południowych*, Kraków 2006, s. 69 (cytowany wyżej przekład polski). Przykład drugi pochodzi z *Powieści minionych lat*. Kronikarz, opisując ze zgrozą najazd połowieckiego chana Boniaka na monastyr peczerski, określa Połowców mianem bezbożnych synów Izmaela, zesłanych przez opatrzność jako kara za grzechy chrześcijan. Dalej powołując się na proroctwo Metodego, zalicza do Izmaelitów także Pieczyngów, Turkmenów i Torków-Uzów. *Povest' vremennyh let*, ed. D.S. Lihačev, tł. B.A. Romanova, čast 1 (tekst i perevod), Moskva 1950, AM 6604 (1096), s. 151-153 (oryginał), 352-353 (przekład rosyjski). Por. L. Chekin, *The Godless Ishmaelites: The Image of the Steppe in Eleventh-Thirteenth-Century Rus'*, „Russian History” 19 (1992) s. 9-28.

[50] Gießauf, *Barbaren – Monster – Gottesgeißeln*, s. 53.

moralnych: cnoty i sprawiedliwości[51]. Nawrócenie i ewangelizacja miały dopiero sprawić, że Scytowie wyrzekną się pierwotnej dzikości i zaprzestaną praktykowania kanibalizmu[52].

4. „Charakter mają obłudny, nie dotrzymują żadnych układów o przyjaźni”[53]

Scytyjskość i nomadyzm miały, jak widzieliśmy, wśród antycznych autorów greckich, tak pogan, jak i chrześcijan, ustaloną reputację. Najczęściej wywoływały skojarzenia ze skrajną i raczej odrażającą dzikością. W najlepszym razie mogły być postrzegane jako odpowiedź na specyficzne, utrudniające rozwój i przyswajanie zdobyczy cywilizacji, warunki naturalne. Wojowniczość Scytów, czy szerzej wszelkich północnych nomadów, mogła budzić cień sympatii i szacunku, jednak pod warunkiem, że wymierzona była we wrogów świata greckiego lub chrześcijańskiego. Jeśli ofiarami koczowników padały rodzime wspólnoty, wówczas stawali się eschatologicznymi „ludami najdalszej północy”.

Ten zestaw skojarzeń odziedziczony został przez Bizantyńczyków. Większość cytowanych wyżej autorów należała bowiem do grona klasyków czytanych przez elity cesarstwa i przywoływanych w ich produkcji literackiej. Wyobrażenie o naturze barbarzyńców wypracowane przez antycznych Greków nie zostało zasadniczo zweryfikowane przez ich średniowiecznych spadkobierców. Jedni i drudzy żywili, jak się zdaje, przekonanie, że poszczególne północne ludy barbarzyńskie różnią się od

---

[51] Eusebius, *Historia Ecclesiastica* I 19, tekst i tł. K. Lake, LCL 153, London – New York 1926, s. 22.

[52] I. Opelt – W. Speyer, *Barbar*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 10 (1967) s. 278.

[53] Michael Psellos, *Chronographia* VII 69, 2-3, ed. D. Reinsch, Berlin – Boston 2014, s. 241, tł. O. Jurewicz, Michał Psellos, *Kronika czyli historia jednego stulecia Bizancjum (976-1077)*, Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej 26, Wrocław 1985, s. 193.

siebie tylko nazwą, ich istota, zdefiniowana przez określone przypadłości, jest jednak taka sama.

W początkach interesującego nas okresu pozycja Bizancjum w relacjach ze światem stepu, jak już wyżej zauważyliśmy, była dosyć komfortowa. Narażony na bezpośredni atak był tylko położony na południowo-zachodnim krańcu Krymu tem Cherson ze stolicą o tej samej nazwie[54]. Ten stan rzeczy przypomina *mutatis mutandis* relację świata greckiego do Scytów w epoce bliskiej Herodotowi. Wówczas także bezpośredni kontakt z nomadami stepów czarnomorskich utrzymywały tylko greckie kolonie położone na wybrzeżach Pontu Euksyńskiego. Bezpieczna izolacja sprzyjała postrzeganiu koczowników przez Konstantynopol jako potencjalnego sojusznika przeciw innym etnosom zagrażającym cesarstwu od północy. Nie jest zatem przypadkiem, że w połowie X wieku powstaje sformułowana przez Konstantyna VII Porfirogenetę koncepcja wykorzystania siedzących na stepach czarnomorskich Pieczyngów jako narzędzia powstrzymywania agresji Rusi, Węgrów i Bułgarów Naddunajskich. Doktrynę uczonego cesarza, szczegółowo przedstawioną w *De administrando imperio*, należy traktować jako jego osobistą koncepcję polityczną. Wydaje się, że wyrasta ona z bardzo konkretnych doświadczeń lat 934-944, gdy Bizancjum wobec postępującego osłabienia Bułgarii i pogorszenia relacji z kaganatem Chazarów poszukiwało wartościowego sojusznika, który byłby zdolny do zabezpieczania północnych granic imperium[55]. Warto także pamiętać, że w czasach Konstantyna VII i później nie brakowało konstantynopolitańskich dyplomatów, którzy nie cenili zbyt wysoko sojuszu z Pieczyngami. Sam cesarz wreszcie, choć doceniał walory militarne koczowników i wiedział dużo na temat ich organizacji społeczno-politycznej, postrzegał ich jako jeden z dzikich ludów „północnych i scytyjskich” oraz „niewiernych i bezecnych” barbarzyńców.

[54] J. Shepard, *„Mists and portals”: the Black Sea’s north coast*, w: *Byzantine trade 4th-12th centuries. The archaeology of local, regional and international exchange*, ed. M.M. Mango, Farnham 2009, s. 429.

[55] Paroń, *Pieczyngowie*, s. 322-326.

Akcentował także ich bezgraniczną chciwość, która winna być wykorzystana przez dyplomatów bizantyńskich do obłaskawienia stepowców. Pieczyngowie mogli być zatem, mimo swej dzikości, poręcznym narzędziem w rękach Konstantynopola, jednak niczym więcej[56].

W koncepcji Porfirogenety zastanawia swoista degradacja Bułgarów. Cesarz zdaje się cenić ich niżej niż mniej od nich cywilizowanych Pieczyngów. Nie mamy tutaj miejsca na szczegółową analizę przyczyn owego obniżenia rangi Bułgarów w koncepcjach Konstantyna VII, wypada tylko stwierdzić, że jego opinii nie podzielała najpewniej duża część elit bizantyńskich. Chrzest (865) i bliskie spowinowacenie się z bizantyńskimi basileusami poprzez małżeństwo Piotra z księżniczką Marią Lekapen (927) zdecydowanie wyłączyło Bułgarów z grona północnych „Scytów"[57]. Echa takiego ich postrzegania znajdujemy choćby w anonimowej mowie z okazji zawarcia pokoju, który kończył długą wojnę bizantyńsko-bułgarską w 927 roku[58]. Jej autor stwierdza między innymi, że chrzest sprawił, że Bułgarzy porzucili koczownicze życie na wozach

---

[56] Por. A. Paroń, *Pieczyngowie na kartach* De administrando imperio *Konstantyna VII Porfirogenety*, „Classica Wratislaviensia" 27 (2007) s. 103-112.

[57] Cesarz Leon VI (886-912) stwierdzał wprawdzie, że Bułgarów niewiele różni od Turków (tj. Węgrów), jednak na korzyść tych pierwszych dodaje, że chrzest pozwolił im odrzucić dawną dzikość i nomadyzm. Leo VI, *Tactica* XVIII 59, ed. G. Dennis, CFHB 49 (Series Washingtoniensis), Washington 2010, s. 458. Na temat obrazu cara Piotra i jego państwa w oczach bizantyńskich elit, zwłaszcza około 927 roku: Z.A. Brzozowska – M.J. Leszka, *Maria Lekapene, Empress of the Bulgarians. Neither a Saint nor a Malefactress*, Byzantina Lodziensia 36, Łódź 2017, s. 59-69; M.J. Leszka, *Car bułgarski Piotr (927-969) w bizantyńskiej historiografii X-XII wieku*, „Vox Patrum" 70 (2018) s. 345-347; Z.A. Brzozowska – M.J. Leszka – K. Marinow, *Piotr I Święty, car bułgarski (ok. 912-969). Maria Lekapena, caryca bułgarska (ok. 912-?963)*, Kraków 2018, s. 58-74; M.J. Leszka – K. Marinow, *The Bulgarian State in 927-969. The Epoch of Tsar Peter I*, Byzantina Lodzensia 34, Łódź 2018, s. 47-53.

[58] Autor mowy jest nieznany, jednak zwykle przyjmuje się, że jej twórcą mógł być Teodor Dafnopates, sekretarz cesarza Romana Lekapena. R.J.H. Jenkins, *The peace with Bulgaria (927) celebrated by Theodore Daphnopates*, w: *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, red. P. Wirth, Heidelberg 1966, s. 287-303; K. Marinow, *In the Shackels of the Evil One: The Portrayal of Tsar Symeon I the Great (893-927) in the Oration „On the Treaty of Bulgarians"*, „Studia Ceranea" 1 (2011) s. 163-164.

a poznali łaskę Dobrej Nowiny[59]. Wcześniej w tej samej mowie wyrażona zostaje radość, że po zakończeniu długiej wojny oba narody przestały być już „Scytami i barbarzyńcami”, lecz mogą być „nazywani i ukazywani jako chrześcijanie, potomstwo Boga i dzieci Ducha”[60]. To szczególne dowartościowanie nie wykluczało całkowicie możliwości ponownego mentalnego deportowania Bułgarów poza granice świata cywilizowanego w przypadku wybuchu nowego konfliktu z Bizancjum. Gdy pod koniec panowania cara Piotra w Konstantynopolu pojawiło się jego poselstwo z żądaniem wypłacenia Bułgarom zwyczajowego trybutu, ówczesny cesarz bizantyński Nikefor Fokas (963-969), mocno wzburzony tymi roszczeniami, miał nazwać poddanych władcy bułgarskiego „szczególnie nędznym i nieczystym ludem scytyjskim”[61], jego samego natomiast władcą „gryzącym skóry i odzianym w skórzany kaftan”[62]. Inwektywy wypominające Bułgarom ich dziką, koczowniczą przeszłość nie powinny jednak przesłaniać faktu, że ich chrystianizacja oraz towarzysząca jej recepcja nowych wzorców kulturowych uczyniły ich częścią bizantyńskiej ekumeny.

Mieszkańcy stepów czarnomorskich w wyobraźni elit konstantynopolitańskich znajdowali się daleko poza nią. Dobitnie świadczy o tym wypowiedź Leona, diakona cesarza Bazylego II, na temat Pieczyngów. Przedstawiając w swej *Historii* okoliczności zabójstwa księcia Światosława Igorewicza, powracającego na Ruś po przegranej wojnie

---

[59] V. Dujčev, *On the Treaty of 927 with the Bulgarians*, DOP 32 (1978) s. 272.

[60] Dujčev, *On the Treaty*, 264. W mowie scytyjskość jest cechą wybitnie negatywną, kojarzoną z innymi złymi przymiotami: pogaństwem, szaleństwem, dzikością, umiłowaniem wojny i niezgody. Por. Marinow, *In the Shackels*, s. 185, przyp. 127; K. Marinow, *Peace in the House of Jacob. A Few Remarks on the Ideology of Two Biblical Themes in the Oration „On the Treaty with the Bulgarians”*, „Bulgaria Mediaevalis” 3 (2012) s. 91.

[61] Leo Diaconus, *Historia* IV 5, ed. C.B. Hase, CSHB [33], Bonn 1828, s. 61: „ἔθνος Σκυθικόν, πενιχρόν τε τὴν ἄλλως καὶ μιαρόν”.

[62] Leo Diaconus, *Historia* IV 5, CSHB [33], s. 62: „σκυτοτρώκτης καὶ διφθερία ἄρχων”. Por. Leszka, *Car bułgarski*, s. 348; A. Kaldellis, *Ethnicity and Clothing in Byzantium,* w: *Identity and the Other in Byzantium. Papers from the Fourth International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium*, red. K. Durak – I. Jevtić, Istanbul 2019, s. 48.

z Bizancjum (971), autor dokonał bardzo krótkiej charakterystyki koczowników, zabójców ruskiego władcy: „Pieczyngowie […] lud koczowniczy i liczny, który spożywa wszy i przenosi swe domostwa, przeważenie wiodąc życie na wozach”[63].

Na koniec historyk dodał jeszcze, że wraz ze Światosławem wybita została niemal cała jego drużyna, tylko nieliczni jej członkowie powrócili do ojczyzny. Z dokonanej przez Leona charakterystyki wyodrębnić można trzy najbardziej uderzające cechy Pieczyngów: dosyć osobliwe zwyczaje żywieniowe, koczowniczy, polegający na ciągłej zmianie miejsca pobytu, tryb życia oraz nadzwyczajna wojowniczość. Ta ostatnia wynika z kontekstu wydarzeń. Zniszczenie armii bardzo groźnego, choć pokonanego przez Bizancjum, władcy ruskiego wydaje się być dobitną egzemplifikacją tej cechy Pieczyngów. Leon nie wie nic więcej na ich temat. Nie zamierzam w tym miejscu rozważać wiarygodności informacji na temat spożywania wszy przez stepowców[64], która może pochodzić z *Geografii* Strabona stanowiącej częstą lekturę wykształconych Bizantyjczyków. Uczony z Amasei w swych opisach zwyczajów dietetycznych stepowców znacznie silniej akcentował jednak fakt spożywania przez nich pokarmów mlecznych, zwłaszcza mleka kobylego[65]. O jedzeniu wszy pisze w innym miejscu i nie mamy pewności, czy chodzi mu o ludy koczownicze[66]. Leon, jeśli jedynym źródłem danych dla kreowania obrazu Pieczyngów był dla niego Geograf, korzystał zatem z jego dzieła w sposób tendencyjny. Zresztą nawet jeśli przyjmiemy,

---

[63] Leo Diaconus, *Historia* IX 12, CSHB [33], s. 157: „Πατζινάκαι [ί] ἔθνος νομαδικόν τοῦτο καὶ πολυάνθρωπον, φθειροφάγον τε καὶ φερέοικον, ἐπ᾽ ἀμαξῶν ὡς τὰ πολλὰ βιωτεῦον […]”.

[64] Analiza tej kwestii: A. Paroń, *Dzicy, odrażający, źli (?) – wizerunek nomadów w historiografii bizantyńskiej i łacińskiej z 2. połowy X – początku XIII wieku*, w: *Populi terrae marisque. Prace poświęcone pamięci Profesora Lecha Leciejewicza*, red. M. Rębkowski – S. Rosik, Wrocław 2011, s. 126-127.

[65] Strabo, *Geographia* VII 3, 7, tekst i tł. H.L. Jones, LCL 50, Cambridge – London 1917, s. 196-198. Por. Paroń, *Scytowie*, s. 272.

[66] Strabo, *Geographia* XI 2, 1; XI 2, 19, LCL 211, s. 190, 214.

że historyk bizantyński dysponował aktualnymi danymi, co jest możliwe, to i tak trudno wyobrazić sobie, aby jedynym znanym Pieczyngom pożywieniem były wszy. Leon, czyniąc z faktu ich jedzenia centralne miejsce charakterystyki stepowców, świadomie dążył do wzbudzenia w czytelniku poczucia odrazy i obcości. Rodzimej społeczności, której dieta oparta była na produktach zbożowych (σιτοφάγοι), przeciwstawił osobliwych „wszożerców” (φθειροφάγοι). Poczucie odrazy i odrzucenia wzmacniała także druga cecha: wędrowny tryb życia. Jest ona bodaj najłatwiej dostrzegalnym i najbardziej elementarnym znakiem ich inności dla przedstawicieli społeczeństw osiadłych. Bizantyńczycy, podobnie jak ich antyczni przodkowie, wyprowadzali z niej, o czym przekonamy się niżej, inne negatywne cechy. Niemal dokładnie to samo powiedzieć można o wojowniczości, pośrednio jedynie dostrzeżonej przez Lwa Diakona.

Wydaje się, że w okresie bezpiecznej izolacji, jakim był wiek X, nomadów postrzegano w Bizancjum jako odległą, obdarzoną monstrualnymi cechami osobliwość. Ich ewentualna polityczna użyteczność nie wpływała zasadniczo na ten obraz. Trudno oprzeć się wrażeniu, że elity cesarstwa nie wiedziały zbyt wiele na temat stepowców i nie uznawały za stosowne, aby zasadniczo ograniczyć stan swej ignorancji. Aktywność Konstantyna VII i kręgu jego współpracowników jawi się jako zjawisko dosyć wyjątkowe. Uczony cesarz koncentrował się jednak na kwestiach politycznych. W *De administrando imperio* nie znajdziemy wielu informacji na temat kultury nomadów ani tym bardziej świadectw zrozumienia jej specyfiki. Być może właśnie ten rodzaj ignorancji leży u podstaw błędnych rozwiązań politycznych, zastosowanych wobec Pieczyngów, gdy po migracji z zimy 1046/1047 roku stali się oni częścią imperium. Formalna chrystianizacja, rozlokowanie szeregowych wojowników wraz z rodzinami na ziemiach pomiędzy Niszem a Sofią, które nie mogły stanowić dla nomadów Ziemi Obiecanej, oraz przeniesienie wodzów Pieczyngów do Konstantynopola miały uczynić z dawnych mieszkańców stepu lojalnych poddanych cesarstwa. W istocie było to, jak określił tę politykę jeden

z bizantyńskich historyków, „wybielaniem Etiopa”[67]. Wiosną 1047 roku nie brakowało jednak wybitnych poddanych cesarstwa, którzy wierzyli w jej skuteczność. Świadectwem takiego myślenia wydaje się mowa Jana Mauropousa, arcybiskupa małoazjatyckiej Euchaity, datowana na kwiecień 1047 roku[68]. Autor podnosi w niej kwestię migracji Pieczyngów oraz towarzyszących jej wydarzeń[69]. Obraz nomadów, jaki znajdujemy u Mauropusa, nie odbiega od standardowych charakterystyk stepowców. Przed wkroczeniem na ziemię Rzymian (Bizantyńczyków) byli oni niewiernym, bezbożnym, nieznającym praw ludem scytyjskim o nomadycznym trybie życia. Nie znali także innych podstawowych instytucji społecznych: religii i państwa. Wiedli wstrętne i nieczyste życie w rozproszeniu, gromadzili się tylko dla dokonania nagłego ataku i grabieży. Ta ostatnia, podobnie jak przemoc, leżała w ich naturze. Pieczyngowie mieli uprowadzać „wszystko, co ma nogi”. Zamieszkiwaną przez nich ziemię także zajęli przemocą, ba ukradli nawet przeprawę przez Dunaj, ponieważ nie przeprawili się przez rzekę, tylko przeszli po niej, gdy zamarzła. Ten odrażający lud ostatecznie poddał się jednak władzy cesarza, za sprawą chrztu pozbył się swej barbarzyńskiej tożsamości i stał się częścią bizantyńskiej *politei*. W budującym obrazie Mauropusa z łatwością znajdziemy tony wspólne z wypowiedziami Euzebiusza z Cezarei i anonimowego autora mowy na pokój z 927 roku. Jest nim przekonanie, że łaska chrztu może przemienić najdzikszych i najbardziej odrażających barbarzyńców. Za sprawą Opatrzności Pieczyngowie mieli przestać być „Scytami”, a stać się „ludem świętym (ἔθνος ἅγιον)” i „nowym ludem bożym (λαὸς θεοῦ νέος)”[70].

---

[67] Michael Attaleiates, *Historia* VII 3, Dumbarton Oaks Medieval Library 16, s. 54.

[68] J. Lefort, *Rhétorique et politique: trois discour de Jean Mauropous en 1047*, „Travaux et Mémoires” 6 (1976) s. 265.

[69] *Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice Vaticano graeco 676 supersunt* 182.195[1]-198[2], ed. P. de Lagarde, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 28, Göttingen 1882, s. 133-146. Por. E. Malamut, *L'image byzantine des Petchénègues*, BZ 88 (1995) s. 121-123; Kaldellis, *Ethnography*, s. 120-126.

[70] *Iohannis Euchaitorum metropolitae* 182.198[2], s. 145.

Wiara ta rychło została nadwerężona, o czym świadczą charakterystyki stepowców z drugiej połowy XI wieku. Michał Attaleiates (ok. 1028-ok. 1085), przedstawiając wypadki związane z wkroczeniem Pieczyngów na teren bizantyjskich prowincji naddunajskich, napisał w swej *Historii*:

> [Pieczyngowie] po przeprawieniu się przez Ister rozbili swe obozy na terenach Rzymian. Plemię to zamiast wszelkiej wiedzy i sztuki ćwiczyło się w zbrojnych napadach i trawiło życie na bezustannym władaniu mieczem, łukiem i strzałami; odrażające pod względem pożywienia oraz innych zwyczajów, niewzdragające się wcale przed spożywaniem tego, co nieczyste[71].

Attaleiates podkreśla, podobnie jak w przypadku Scytów Tukidydes, że walka jest bodaj jedyną racją istnienia Pieczyngów. Tak należy pojmować jego stwierdzenie, że jest to jedyna kultywowana przez nich forma aktywności. Przytoczenie analogicznych danych, dotyczących innych ludów koczowniczych, byłoby bardzo łatwe. Podobne obserwacje znaleźć możemy nie tylko w starogreckiej i bizantyjskiej, lecz również w innych tradycjach literackich. Al-Jāhiz (ok. 776-869), pisarz arabski, miał stwierdzić, że Turcy, czyli koczowniczy mieszkańcy stepów Azji Środkowej, zajmują w wojskowości takie miejsce, jak Grecy w nauce, a Chińczycy w sztuce[72]. Konstatacja ta tylko z pozoru jest zaszczytna. Jeśli bowiem stepowcy zdołali rozwinąć tylko umiejętności związane z walką przy jednoczesnym niemal całkowitym zaniedbaniu innych sfer życia (taki komunikat wyraźnie przebija z relacji Attaleiatesa i Tukidydesa), wówczas stają się oni nie tylko ludem mężnym i groźnym w walce, lecz nade wszystko dzikim i skłonnym do bezrozumnego okrucieństwa. Więcej, ich zdolności wojskowe wydają się być nie tyle sztuką pojmowaną jako umiejętność kultywowana przez pokolenia i kształtowa-

---

[71] Michael Attaleiates, *Historia* VII 1, Dumbarton Oaks Medieval Library 16, s. 52.

[72] D. Sinor, *The Inner Asian Warriors*, „Journal of the American Oriental Society” 101 (1981) s. 101.

na przez lata ćwiczeń, co raczej atrybutem nadanym im przez naturę[73]. Pierwotna, niczym niepohamowana dzikość staje się głównym źródłem sprawności militarnej koczowników. Taką właśnie obserwację znajdujemy w XI-wiecznej *Chronografii* Michała Psellosa (1018-ok. 1080), autora jedynie nieznacznie starszego od jego cytowanego powyżej imiennika: „Wszyscy razem, w nieładzie, pomieszani jedni z drugimi, silni całkowitą pogardą życia, wznoszą wielki okrzyk i ruszają do ataku na wrogów. Jeśli ich zepchną do tyłu, jak wierze, rzucają się do pościgu i zabijają bezlitośnie”[74].

Uczony autor wyraźnie stwierdził wcześniej, że Pieczyngowie, o których jest mowa w niniejszym urywku, nie tylko nie znają podstawowych założeń strategii i taktyki, lecz także nie używają żadnych rodzajów oręża prócz włóczni. Opisany w ten sposób przeciwnik przypomina raczej nieprzewidywalną hordę dzikich zwierząt, stale skłonną do działań agresywnych, nie bacząc na zawarte uprzednio porozumienia pokojowe. Wojowniczość koczowników w świetle przedstawionych tutaj relacji ma zatem niewiele wspólnego ze sztuką wojenną, która prócz tego, że wiąże się z określonymi umiejętnościami technicznymi i taktycznymi, nakłada również na wojownika określone ograniczenia moralne. W przypadku nomadów wydaje się być ona raczej produktem wrodzonej agresji, która z kolei jest znakiem ich dzikości. Michał Psellos, podobnie jak Arystoteles, przyjmuje zatem, że sprawność militarna koczowników ma niewiele wspólnego z męstwem.

W opisie pióra Michała Attaleiatesa pojawił się również inny element charakterystyki stepowców godny bliższej analizy. Autor przypisuje Pieczyngom spożywanie nieczystego pożywienia. Interpretacja tego

---

[73] Bardzo podobne stwierdzenie znajdujemy u Anny Komneny: „[…] mają oni [Pieczyngowie] wrodzony dar sztuki wojennej i formowania falang”. Anna Komnena, *Alexias* VII 3, 7, CFHB 40/1, s. 211, tł. O. Jurewicz, Anna Komnena, *Aleksjada*, t. 2, Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej 19, Wrocław 1972, s. 12.

[74] Michael Psellos, *Chronographia* VII 68, 11-14, s. 241, tł. Jurewicz, Michał Psellos, *Kronika*, s. 192.

passusu nastręcza pewne trudności. Attaleiatesowi chodzić może bowiem, na co wskazywałyby przytoczone wyżej analogie z pism prorockich, o pokarmy nieczyste w sensie rytualnym, których spożywanie oznaczałoby naruszenie religijnego zakazu, względnie o jedzenie tego, co po prostu budzić musi wstręt człowieka cywilizowanego. W przypadku autora o niewątpliwie chrześcijańskim światopoglądzie oraz należącego do konstantynopolitańskich elit obie ewentualności winny zostać wzięte pod uwagę. Wstręt, który stał się udziałem Attaleiatesa jest produktem szoku kulturowego, u którego podstaw mogą leżeć tak uświadomione zakazy religijne, jak również całkiem spontaniczne poczucie obrzydzenia. Analogiczne doświadczenia były zapewne także udziałem Leona Diakona. W odróżnieniu od tego ostatniego autora Michał Attaleiates nie podaje jakichkolwiek szczegółów na temat dietetycznych przyzwyczajeń Pieczyngów. Znajdujemy je jednak u Psellosa:

> Chce im się pić? Jeśli natrafią na wodę źródlaną, czy rzeczną, natychmiast rzucają się i chłepczą. Jeśli nie, każdy schodzi z konia, zabija go, żelazem otwiera żyły i gasi pragnienie krwią, tak jakby pił wodę. Następnie wycinają najbardziej tłuste części koniny, kładą je na ogień rozniecony ze znalezionego drewna, lekko przypiekają poćwiartowane kawałki mięsa i ociekające jeszcze posoką chciwie pożerają[75].

W sporządzonym przez wyrafinowanego Bizantyjczyka opisie uderza wizja barbarzyńców, którzy na podobieństwo dzikich bestii rzucają się na jadło i napitek. Istotne jest jednak nie tylko to, jak spożywają, lecz także, co spożywają. Pożeranie na wpół surowego, zawierającego jeszcze krew mięsa oraz chłeptanie końskiej posoki budzić musiało szczególną odrazę. Praktyka tego rodzaju postrzegana być musiała jako przejaw szczegól-

[75] Michael Psellos, *Chronographia*, VII 68, 22-29, tł. Jurewicz, Michał Psellos, *Kronika*, s. 192. Ostatnia część cytowanego passusu została nieznacznie zmodyfikowana przez autora niniejszego studium.

nej dzikości. Człowiek cywilizowany nie spożywa bowiem pokarmów mięsnych na surowo. W przypadku Psellosa do głosu dochodzić mogła wywodząca się jeszcze z antyku tradycja[76]. Równie istotna jest jednak inna okoliczność, która potęgować mogła poczucie wstrętu. Wydaje się, że należy lokować ją w sferze religijnej. Zauważmy, że w tradycji starotestamentowej występuje kategoryczny zakaz spożywania krwi jako substancji będącej siedliskiem życia[77]. W praktyce oznaczało to obowiązek powstrzymywania się od jej picia oraz jedzenia mięsa ją zawierającego. Przepisy tego rodzaju stały się w znacznym stopniu także częścią tradycji chrześcijańskiej[78]. Opisane przez Psellosa praktyki żywieniowe czyniłby zatem z koczowników lud dziki i nieokrzesany, ale nade wszystko skalany, tj. nieczysty w sensie religijnym.

Wypada jeszcze zwrócić uwagę na zjawisko przywołane wyżej podczas analizy passusu pochodzącego z historii Leona Diakona. Oto wszyscy zacytowani w niniejszym tekście autorzy bizantyńscy dokonali w swych opisach swoistego wykoślawienia zwyczajów dietetycznych stepowców, sprzeciwiając się elementarnemu doświadczeniu oraz starogreckiej tradycji literackiej, którą niewątpliwie znali. Przedstawiciele tej ostatniej stwierdzali wprawdzie, że ludy koczownicze spożywają mięso, jednak zwykle dodawali, że jest ono ugotowane[79]. Jeszcze bardziej znamienne wydaje się przemilczanie przez średniowiecznych greckojęzycznych Rzymian faktu spożywania przez nomadów produktów mlecznych. Tymczasem w piśmiennictwie antycznym określenia typu *hippemologoi* lub *galaktofagoi* funkcjonują, jak widzieliśmy wyżej, od czasów Homera bądź jako epitety, bądź jako etnonimy nadawane mieszkańcom stepu. Trudno wyobrazić sobie, aby dobrze wykształceni

---

[76] K.-E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung*, t. 1, Wiesbaden 1972, s. 120-121.

[77] Por. zwłaszcza Rdz 9,3-9; Kpł 17,10-16; Pwt 14,3-21.

[78] Dz 15,29.

[79] Hippocrates, *De aere, aquis et locis* 18, Fontes Historiae Antiquae 31, s. 35; Herodotus, *Historia* IV 61, LCL 118, s. 258.

autorzy bizantyńscy nie znali tej tradycji. Zwłaszcza przykład Psellosa zdaje się wskazywać, że świadomie ją odrzucali, aby wykreować jednoznacznie negatywny i krwawy wizerunek koczowników. Wizerunek ten nabiera niemal rysów eschatologicznych, brak w nim jedynie wzmianek o ludo- lub trupożerstwie.

Uczeni Bizantyńczycy nie ignorowali natomiast dorobku nauki starożytnej, gdy należało poprzez brzydotę nomadów pokazać ich nikczemność[80]. Istotnie fizjonomia środkowoazjatyckich przybyszów czyniła ich biegunowo odległymi od śródziemnomorskich kanonów piękna, co dodatkowo ułatwiało zastosowanie wobec nich czarnego pijaru. Dobrze nam już znany Attaleiates sugestywnie opisał scenę audiencji, której cesarz Roman Diogenes (1068-1071) udzielił szwagrowi Alp Arslana, zwanemu po grecku Chryzoskulos. Gdy w obecności władcy i senatu wkroczył on o świcie do Chryzotriklinos, obecni z wrażenia podnieśli wrzawę: „Człowiek, który się ukazał, był bowiem młody, lecz wzrostu niemal Pigmeja, twarz miał scytyjską i szpetną, ponieważ lud ten pochodzi od Scytów i po nich dziedziczy nikczemność i brzydotę”[81]. Ohyda koczowników miała zresztą szokować nie tylko Bizantyńczyków. Anna Komnena opowiada historię, według której Boemund pochwycił kilku „Scytów”, którzy znajdowali się w służbie Aleksego, i zawiózł ich do Rzymu, aby podczas każdej rozmowy z miejscowymi dostojnikami, zwłaszcza papieżem Paschalisem, pokazywać barbarzyńców i w ten sposób wzbudzać niechęć wobec cesarza[82]. Obraz największej brzydoty, swoisty kondensat tego, co wstrętne w sensie moralnym i wizualnym, znajdujemy w opisie autorstwa Niketasa Choniatesa. W krótkim ekskursie etnograficznym poświęconym Kumanom-Połowcom pisze on między innymi: „Ten sam

[80] Bizantyńczycy, jak się zdaje, nie do końca akceptowali założenia antycznej kalokagatii. Nie żywili przynajmniej przekonania, że człowiek fizycznie piękny musi być także dobry. Brzydota była dla nich jednak stygmatyzująca, także w sensie moralnym. Por. M. Hatzaki, *The Good, the Bad and the Ugly*, w: *A Companion to Byzantium*, red. L. James, Malden – Oxford 2010, s. 93-107.

[81] Michael Attaleiates, *Historia* XIX 5, Dumbarton Oaks Medieval Library 16, s. 258.

[82] Anna Komnena, *Alexias* XII 8, 4-5, CFHB 40/1, s. 379-380.

koń, którego dosiada Scyta, nosi go w czasie gwałtownej bitwy, dostarcza, jak powiadają, pożywienia z przeciętej tętnicy i pokryty zaspokaja zwierzęcą żądzę barbarzyńcy”[83].

Zauważmy, że Choniates w swej charakterystyce Kumanów kumuluje motywy opisowe występujące u wcześniej cytowanych autorów. Koczownik (Scyta) przedstawiony został tutaj jako istota, która należy raczej do świata zwierzęcego, świata pierwotnej dzikości. Pojmowany jest on jednak jako antyrzeczywistość, chaos, świat anomii. Szczególnie dobitnie wskazuje na to obraz człowieka spółkującego z koniem. Skandaliczność wzmiankowanej przez Choniatesa praktyki polega na naruszeniu przyrodzonego, określonego przez Opatrzność porządku. Jednostka czy społeczność pozwalająca sobie na tego rodzaju praktyki sytuowała się między światem ludzi a światem zwierząt. Zyskiwała statut osobliwości (*monstrum*), jednak zdecydowanie odrażającej. Przypominała bowiem zrośniętego z końskim grzbietem centaura[84]. Podobnie zdaje się postrzegać Kumanów Eustatios z Tesaloniki (ok. 1110-ok. 1195), który porównuje ich do gryfów usuniętych przez dobrotliwą przyrodę w miejsca niezamieszkałe[85].

Istoty takie siłą rzeczy są niezdolne do zachowania zawartych wcześniej porozumień. Przewrotność i niewierność jest naturalną cechą stepowców, wynika bowiem z ich dzikości, braku jakichkolwiek reguł rządzących ich postępowaniem, słowem anomii. Podobni do stada dzikich zwierząt są społecznością *sine rege et lege*. Dobitnym przykładem takiego postrzegania nomadów jest wypowiedź Psellosa na temat Pieczyngów:

---

[83] Nicetas Choniates, *Historia*, ed. I.A. van Dieten, CFHB 11.1 (Series Berolinensis), s. 94.

[84] Część badaczy sugeruje tutaj odległe oddziaływanie obrazu Hunów, przytwierdzonych do końskiego grzbietu, zawartego w utworze Ammiana Marcellina (*Res gestae* XXXI 2, 6, tekst i tł. J.C. Rolfe, LCL 331, London – Cambridge 1964, s. 382). Por. Kaldellis, *Ethnography*, s. 100-101.

[85] Eusthatius Metropolita Thesalonicensis, *Opuscula* VII 10, 28-30, ed. T.L.F. Tafel, Amsterdam 1964, s. 44.

> Charakter mają obłudny, nie dotrzymują żadnych układów o przyjaźni. Nawet jeśli przysięgną na swe ofiary, nie dotrzymują przysiąg, gdyż nie mówiąc o Bogu, nie oddają czci w ogóle żadnemu bóstwu. Wszystko co im się zdarza, uważają za dzieło przypadku i wierzą, że śmierć jest końcem całego istnienia. Dlatego bardzo łatwo zawierają pokój, a jeśli muszą wszcząć wojnę, od razu zrywają uroczyście zawarte układy. Jeśli się odniesie nad nimi zwycięstwo, proszą o następny układ o przyjaźni[86].

Brak ładu moralnego wydaje się być również powiązany z wędrownym trybem życia, głównym narzędziem odróżniania koczowników. Zmienność miejsca pobytu staje się bowiem synonimem zmienności, przewrotności natury stepowców. Próżno szukać zatem u autorów bizantyńskich interesującego nas okresu tendencji do zrozumienia koczowniczego trybu życia, nie mówiąc już o idealizowaniu go i postrzeganiu jako gwarancji wolności i niezależności. Przeciwnie, ich nieuchwytność staje się przekleństwem, sprawia bowiem, że z jednej strony koczownicy nie są zdolni do przyswajania zdobyczy cywilizacji rzymskiej, z drugiej strony nie można skutecznie ich zwalczać. Są jak klęska elementarna, którą można tylko przeczekać.

5. Wnioski

Przystępując do analizy źródeł bizantyńskich, starałem się zachować stanowisko ostrożne i ograniczać oczekiwania wobec zawartych w nich danych na temat koczowników stepów czarnomorskich. Mimo to naszkicowany powyżej obraz budzić może spore rozczarowanie. Wyrafinowani Bizantyńczycy zdają się postrzegać nomadów jak dziką faunę stepów,

[86] Michael Psellos, *Chronographia* VII 69, 2-7, tł. Jurewicz, Michał Psellos, *Kronika*, 193.

która, gdy pozostaje w swym naturalnym habitacie, jest niegroźna, a sporadycznie może być nawet politycznie użyteczna. Gdy stepowcy opuszczają step, wówczas zaczynają się prawdziwe kłopoty, dla których nie ma dobrego rozwiązania. Zwłaszcza doświadczenie nieudanej chrystianizacji i asymilacji Pieczyngów przekonało elity konstantynopolitańskie, że pokojowa integracja koczowników nie jest możliwa. Była to istotnie próba daremna, przysłowiowe „wybielanie Etiopa", jednak w znacznym stopniu wynikające z niewiedzy i błędów cesarza Konstantyna IX Monomacha oraz jego administracji. Bizantyńskie dzieci epoki „pewności siebie i klasycyzmu" nie były zdolne do przeanalizowania źródeł swej porażki. Poręcznym wyjaśnieniem była zawsze nikczemna natura barbarzyńców, która przejawiała się we wszystkim: wyglądzie, pożywieniu, trybie życia i niegodnych człowieka cywilizowanego metodach walki. Tradycja antyczna, największe autorytety starogreckiej literatury i filozofii raczej utrwalały takie postrzeganie koczowników. Wykształcony na lekturze dawnych klasyków Bizantyńczyk w gruncie rzeczy mógł wybierać pomiędzy obrazem dzikich i nieokrzesanych „Scytów" oraz eschatologiczną wizją nieczystych ludów północy, zsyłanych przez Opatrzność jako kara za grzechy. Weryfikacji tych narzucanych przez tradycję literacką schematów nie sprzyjały realia stałego konfliktu, które skłaniają raczej do dehumanizacji przeciwnika niż głębszego poznania jego natury. Elity bizantyńskie, nie wierząc w możliwość asymilacji nomadów, w drugiej połowie XI wieku skłaniały się zatem do stosowania wobec nich polityki *ad hoc* zakładającej zbrojną reakcję na bieżące zagrożenia bez nadziei na definitywne zażegnanie konfliktu i podporządkowanie władzy Konstantynopola dawnych mieszkańców stepu. Sukcesy Aleksego Komnena, zwłaszcza dosyć nieoczekiwane zwycięstwo nad Pieczyngami pod Lebunion (29 IV 1091), pozwoliły Bizancjum odzyskać kontrolę nad dolnym Dunajem i przywrócić stan *splendid isolation.* „Scytowie" zostali zniszczeni lub wrócili do swego habitatu, odwieczny stan równowagi został przywrócony.

„It is Utterly Pointless to Try to Paint the Ethiopian White” – Byzantine Perception of Nomads of the Black Sea Steppe and Byzantine Policy towards Them

(summary)

The problem of relations with the nomadic peoples of the Black Sea steppes is one of the most important issues in Byzantine history. The medieval Greek-speaking Romans inherited this undoubted trouble after their ancient ancestors and had to deal with it till the end of the empire. It is usually assumed that the long experience of contacts with steppe-dwellers meant that the Byzantine political elite gained deep and multi-faceted knowledge about them. This study aims at a rethinking of the *communis opinio* according to which precise and updated data were to be used by the Constantinopolitan diplomacy in relations with the nomadic partners. What I aim to prove, based on the material of written sources from the 10th-12th century, is that such opinions appear to have been scholarly superstitions.

Keywords: Byzantium; Northern Nomads; Perception and Political Action; Scythians; Pechenegs; Uzes; Cumans

„Daremnie próbuje się wybielić Etiopa” – postrzeganie i polityka Bizancjum wobec koczowników stepów czarnomorskich (X-XII wiek)

(streszczenie)

Problem relacji z ludami koczowniczymi stepów czarnomorskich należy do najważniejszych zagadnień historii Bizancjum. Średniowieczni greckojęzyczni Rzymianie odziedziczyli ten niewątpliwy kłopot po swych antycznych przodkach i musieli borykać się z nim po kres istnienia imperium. Przyjmuje się zwykle, że długie doświadczenie kontaktów ze stepowcami sprawiło, że bizantyńska elita polityczna pozyskała głęboką i wieloaspektową wiedzę na ich temat. Celem niniejszego stadium jest ponowne przemyślenie *communis opinio*, według której precyzyjne i zaktualizowane dane miały być wykorzystywane przez dyplomację konstantynopolitańską w relacjach z koczowniczymi partnerami. W oparciu o materiał źródeł pisanych z X–XII wieku zamierzam dowieść, że tego rodzaju poglądy wydają się naukowymi przesądami.

Słowa kluczowe: Bizancjum; północni nomadzi; postrzeganie i polityczne działanie; Scytowie; Pieczyngowie; Uzowie; Kumanowie

Bibliografia

Źródła

Aeschylus, *Eumenides*, w: *Aeschylus*, tekst i tł. H.W. Smyth, LCL 146, London – Cambridge 1926, s. 269-371.

Aeschylus, *Prometheus desmotes*, w: *Aeschylus*, tekst i tł. H.W. Smyth, LCL 145, London – Cambridge 1927, s. 211-315.

Aeschylus, *Fragmenta*, w: *Aeschylus*, tekst i tł. H.W. Smyth, LCL 146, London – Cambridge 1952, s. 373-521.

Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, tekst i tł. J.C. Rolfe, LCL 331, London – Cambridge 1964, s. 2-505.

Anna Komnena, *Alexias*, ed. D.R. Reinsch – A. Kambylis, CFHB 40/1 (Series Berolinensis), Berlin – New York 2001, tekst i tł. O. Jurewicz, Anna Komnena, *Aleksjada*, t. 1-2, Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej 15, 19, Wrocław 1969-1972.

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, tekst i tł. H. Rackham, LCL 73, Cambridge – London 1926.

Aristoteles, *Politica*, tekst i tł. H. Rackham, LCL 264, London – Cambridge 1944.

Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, ed. G. Moravcsik, tł. R.J.H. Jenkins, CFHB 1, Dumbarton Oaks 1967.

Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, tekst i tł. K. Lake, LCL 153, London – New York 1926.

Eusthatius Metropolita Thesalonicensis, *Opuscula*, ed. T.L.F. Tafel, Amsterdam 1964.

Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae*, tekst i tł. H.S.J. Thackeray, LCL 242, London – Cambridge 1930, tł. Z. Kubiak – J. Radożycki, Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Warszawa 2001.

Flavius Iosephus, *De bello Iudaico*, tekst i tł. H.S.J. Thackeray, LCL 210, London – Cambridge 1928.

Fragmenta Hesiodea, ed. R. Merkelbach – M.L. West, Oxford 1967.

Herodotus, *Historia*, tekst i tł. A.D. Goodley, LCL 118, Cambridge – London 1928, tł. S. Hammer, Herodot, *Dzieje*, Warszawa 2002.

Hippocrates, *De aere, aquis et locis*, tekst i tł. A. Marchewka – M. Świder, Fontes Historiae Antiquae 31, Poznań 2014.

Homerus, *Ilias*, ed. A. Ludwich, Leipzig 1907.

Homerus, *Odyssea*, tekst i tł. A.T. Murray, LCL 104, Cambridge – London 1919.

Ioannes Cinnamus, *Rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis Gestarum*, ed. A. Meineke, CSHB [26], Bonn 1836, s. 1-409.

Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice Vaticano graeco 676 supersunt, ed. P. de Lagarde, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 28, Göttingen 1882.

Ioannes Scylitzes, *Compendium historiarum*, ed. I. Thurn, CFHB 5 (Series Berolinensis), Berlin – New York 1973.

Leo VI, *Tactica*, ed. G. Dennis, CFHB 49 (Series Washingtoniensis), Washington 2010.

Leo Diaconus, *Historia*, ed. C.B. Hase, CSHB 33, Bonn 1828, s. 3-178.

Michael Attaleiates, *Historia*, tł. A. Kaldellis – D. Krallis, Dumbarton Oaks Medieval Library 16, Cambridge – London 2012.

Michael Glykas, *Annales*, ed. I. Bekker, CSHB 37, Bonn 1835.

Michael Psellos, *Chronographia*, ed. D. Reinsch, Berlin – Boston 2014, tł. O. Jurewicz, Michał Psellos, *Kronika czyli historia jednego stulecia Bizancjum (976-1077)*, Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej 26, Wrocław 1985.

Nicephorus Bryennius, *Historia*, ed. P. Gauthier, CFHB 9 (Series Bruxellensis), Bruxelles 1976.

Nicetas Choniates, *Historia*, ed. I.A. van Dieten, CFHB 11/1 (Series Beroliniensis), Berlin – New York 1975.

Pseudo-Mauricius, *Strategicon*, ed. G.T. Denis, CFHB 17 (Series Vindobonensis), Wien 1981.

Pseudo-Metodius, *Apocalypsis*, w: *Apocalypse Pseudo-Methodius & An Alexandrian World Chronicle*, ed. B. Garstad, Dumbarton Oaks Medieval Library 14, Cambridge – London, 2012, s. 2-71, tł. A. Tronina, *Apokalipsa Pseudo-Metodego*, w: *Apokryfy syryjskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2011, s. 200-238.

Ioannes Scylitzes Continuatus, ed. E.Th. Tsolakes, Thessaloniki 1968.

Strabo, *Geographia*, tekst i tł. H.L. Jones, LCL 50, 211, Cambridge – London 1917, 1928.

Thucydides, *De bello Peloponnesiaco*, tekst i tł. C.F. Smith, LCL 108, London – Cambridge 1919.

Povest' vremennyh let, ed. D.S. Lihačev, tł. B.A. Romanova, čast 1, Moskva 1950.

Opracowania

Bonarek J., *Bizancjum w dobie bitwy pod Mantzikert. Znaczenie zagrożenia seldżuckiego w polityce bizantyńskiej w XI wieku*, Kraków 2011.

Browning R., *Byzantine Empire*, Washington 1992.

Brzozowska Z.A. – Leszka M.J., *Maria Lekapene, Empress of the Bulgarians. Neither a Saint nor a Malefactress*, Byzantina Lodziensia 36, Łódź 2017.

Brzozowska Z.A. – Leszka M.J. – Marinow K., *Piotr I Święty, car bułgarski (ok. 912-969). Maria Lekapena, caryca bułgarska (ok. 912-?963)*, Kraków 2018.

Chekin L., *The Godless Ishmaelites: The Image of the Steppe in Eleventh-Thirteenth-Century Rus*', „Russian History" 19 (1992) s. 9-28.

Curta F., *The Image and Archaeology of the Pechenegs*, „Banatica" 23 (2013) s. 143-202.

Diaconu P., *Les Coumans au Bas-Danube aux XIe et XIIe siècles*, Bucureşti 1978.

Dujčev V., *On the Treaty of 927 with the Bulgarians*, DOP 32 (1978) s. 217-295.

Garstad B., *Introduction*, w: *Apocalypse Pseudo-Methodius & An Alexandrian World Chronicle*, ed. B. Garstad, Dumbarton Oaks Medieval Library 14, Cambridge – London 2012, s. VII-XXXIX.

Gießauf J., *Barbaren – Monster – Gottesgeißeln. Steppennomaden im europäischen Spiegel der Spätantike und des Mittelalters*, Graz 2006.

Harmatta J., *Quellenstudien zu den Skythika des Herodot*, Budapest 1941.

Hartog F., *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*, tł. J. Lloyd, London 1988.

Hatzaki M., *The Good, the Bad and the Ugly*, w: *A Companion to Byzantium*, ed. L. James, Malden – Oxford 2010, s. 93-107.

Jenkins R.J.H., *The peace with Bulgaria (927) celebrated by Theodore Daphnopates*, w: *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, red. P. Wirth, Heidelberg 1966, s. 287-303.

Kaldellis A., *Ethnography after Antiquity. Foreign Lands and Peoples in Byzantine Literature*, Philadelphia 2013.

Kaldellis A., *Ethnicity and Clothing in Byzantium,* w: *Identity and the Other in Byzantium. Papers from the Fourth International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium*, red. K. Durak – I. Jevtić, Istanbul 2019, s. 41-52.

Kazhdan A., *A History of Byzantine Literature (800-1000)*, ed. Ch. Angelidi, Athens 2006.

Knâz′kij I.O., *Vizantiâ i kočevniki ûžnoruskih stepej*, Sankt-Peterburg 2003.

Kozlov S.A., *More than Enemies. The Description of Nomads in the Byzantine Literature of the Epoch of the First Pecheneg Incursion into Byzantium*, w: *Rules and Violence. On the Cultural History of Collective Violence from Late Antiquity to the Confessional Age*, red. C. Dietl – T. Knäpper, Berlin – Boston 2014, s. 83-99.

Lefort J., *Rhétorique et politique: trois discour de Jean Mauropous en 1047*, „Travaux et Mémoires” 6 (1976) s. 265-303.

Lemerle O., *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris 1971.

Leszka M.J., *Car bułgarski Piotr (927-969) w bizantyńskiej historiografii X-XII wieku*, „Vox Patrum” 70 (2018) s. 339-354.

Leszka M.J. – Marinow K., *The Bulgarian State in 927-969. The Epoch of Tsar Peter I*, Byzantina Lodzensia 34, Łódź 2018.

Madgearu A., *The Asanids. The Political and Military History of the Second Bulgarian Empire (1185–1280)*, Leiden – Boston 2017.

Malamut E., *L'image byzantine des Petchénègues*, BZ 88 (1995) s. 105-147.

Marinow K., *In the Shackels oft he Evil One: The Portrayal of Tsar Symeon I the Great (893-927) in the Oration „On the Treaty of Bulgarians”*, „Studia Ceranea” 1 (2011) s. 157-190.

Marinow K., *Peace in the House of Jacob. A Few Remarks on the Ideology of Two Biblical Themes in the Oration „On the Treaty with the Bulgarians”*, „Bulgaria Mediaevalis” 3 (2012) s. 85-93.

Minczew G. – Skowronek M., *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian południowych*, Kraków 2006.

Moravcsik G., *Klassizismus in der byzantinischen Geschichtsschreibung*, w: *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, red. P. Wirth, Heidelberg 1966, s. 366-377.

Moravcsik G., *Einführung in die Byzantinologie*, Darmstadt 1976.

Moravcsik G., *Byzantinoturcica. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker*, t. 1, Berlin 1983.

Müller K.-E., *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung*, t. 1, Wiesbaden 1972.

Opelt I. – Speyer W., *Barbar*, „Jahrbuch für Antike und Christentum" 10 (1967) s. 251-290.

Paroń A., *„Trzeba, abyś tymi oto słowami odparł i to niedorzeczne żądanie" – wokół* De administrando imperio *Konstantyna VII Porfirogenety*, w: *Causa creandi. O pragmatyce źródła historycznego*, red. S. Rosik – P. Wiszewski, Wrocław 2005, s. 345-363.

Paroń A., *Pieczyngowie na kartach* De administrando imperio *Konstantyna VII Porfirogenety*, „Classica Wratislaviensia" 27 (2007) s. 97-112.

Paroń A., *Dzicy, odrażający, źli (?) – wizerunek nomadów w historiografii bizantyńskiej i łacińskiej z 2. połowy X – początku XIII wieku*, w: *Populi terrae marisque. Prace poświęcone pamięci Profesora Lecha Leciejewicza*, red. M. Rębkowski – S. Rosik, Wrocław 2011, s. 123-137.

Paroń A., *Pieczyngowie. Koczownicy w krajobrazie politycznym i kulturowym średniowiecznej Europy*, Wrocław 2015.

Paroń A., *Scytowie, Scytia i scytyjskość w starogreckiej tradycji literackiej*, w: *Europa w okresie od VIII wieku przed narodzeniem Chrystusa do I wieku naszej ery*, red. B. Gediga – A. Grossman – W. Piotrowski, Biskupin – Wrocław 2016, s. 261-278.

Sackur E., *Sibyllinische Texte und Forschungen: Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle*, Halle 1898.

Shaw B.D., *„Eaters of Flesh, Drinkers of Milk": The Ancient Mediterranean Ideology of the Pastoral Nomads*, „Ancient Society" 13-14 (1982-83) s. 5-31.

Shepard J., *„Mists and portals": the Black Sea's north coast*, w: *Byzantine trade 4th-12th centuries. The archaeology of local, regional and international exchange*, ed. M.M. Mango, Farnham 2009, s. 421-442.

Sinor D., *The Inner Asian Warriors*, „Journal of the American Oriental Society" 101 (1981) s. 133-144.

Spinei V., *The Great Migrations in the East and South East of Europe from the Ninth to the Thirteenth Century*, Cluj-Napoca 2003.

Spinei V., *The Romanians and the Turkic Nomads North of the Danube Delta from the Tenth to the Mid-Thirteenth Century*, Leiden – Boston 2009.

Stephenson P., *Byzantium's Balkan frontier. A political study of the Northern Balkans, 900-1204*, Cambridge 2000.

Ševčenko I., *Re-reading Constantine Porphyrogenitus*, w: *Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed. J. Shepard – S. Franklin, Aledrshot – Brookfield 1992, s. 167-195.

Tpkova-Zvimova V. – Miltenova A., *Istoriko-apokaliptična knižnina vv Vizantiâ i v sredovekovna Blgariâ*, Sofiâ 1996. Tapkova-Zaimova V. – Miltenova A., *Historical and Apocalyptic Literature in Byzantium and Medieval Bulgaria*, Sofia 2011.

Toynbee A.J., *Studium historii. Skrót dokonany przez D.C. Somervella*, tł. J. Marzęcki, Warszawa 2000.

Treadgold W., *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997.

Treadgold, W., *The Middle Byzantine Historians*, London – New York 2013.

Zwolski E., *Kasjodor i Jordanes: Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Lublin 1984.

VOX PATRUM 75 (2020) 415-430
DOI: 10.31743/vp.9807

Ks. Dariusz Piasecki[1]

Mysterium mortis w ujęciu Anastazego Synaity

1. Wstęp

W niniejszym artykule zostanie zaprezentowana myśl Anastazego Synaity dotycząca chrześcijańskiego spojrzenia na śmierć[2]. Mnich z Synaju traktuje tematykę umierania w szerokim aspekcie, ujmując nie tylko sam moment ludzkiego odejścia wraz z towarzyszącymi mu zjawiskami, ale również zachowanie umierającego, prezentuje też religijną perspektywę odejścia i tego, co jest po niej.

Literatura światowa w niewielkim stopniu zajmowała się dziełami autorstwa Anastazego[3]. Polska bibliografia patrystyczna prezentuje nieliczne i wybrane fragmenty kilku mów, które zostały przełożone na język

---

[1] Ks. dr Dariusz Piasecki, filolog klasyczny, absolwent KUL; e-mail: sabulum@interia.pl; ORCID: 0000-0001-5702-735X.

[2] Anastasius Sinaita, *Sermo in defuntos perutilis*, PG 89, 1192-1201.

[3] W ostatnim dwudziestoleciu pojawiają się opracowania twórczości Anastazego Synaity. Należą do nich m.in. K.-H. Uthemann, *Anastaios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft,* t. 1-2, Berlin – Boston 2015; K.-H. Uthemann, *Studien zu Anastasios Sinaites. Mit einem Anhang zu Anastasios I. von Antiochien*, Berlin – Boston 2017; *Anastasii Sinaitae Quaestiones et responsiones*, ed. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout – Leuven 2006. Daje się również zauważyć rosnące zainteresowanie twórczością Anastazego Synaity i poruszaną przez niego tematyką w konferencjach naukowych: *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context: Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, ed. A. Volgers – C. Zamagni, Leuven – Paris – Dudley 2004.

polski[4]. Anastazy Synaita wydaje się być niemal nieobecny w polskiej literaturze naukowej. Tym bardziej warto podjąć się analizy naukowej jego dzieł i przybliżyć polskiej nauce walor teologicznej i filologicznej myśli mnicha z synajskiego klasztoru św. Katarzyny.

Celem artykułu jest odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Anastazy Synaita rozumie śmierć chrześcijanina. Odpowiedź zostanie sformułowana w oparciu o wygłoszoną przez opata z klasztoru św. Katarzyny mowę[5] na pogrzebie jednego z zakonników, do którego wspólnoty miał należeć jej autor[6]. Nakreśla on chrześcijańską wizję śmierci oraz rzeczywistości *post mortem*. Stanowi to pewnego rodzaju konsolację, jak i formę chrześcijańskiego przygotowania do umierania. Na treść homilii składają się zagadnienia ludzkiej przygodności związanej z nieuchronnością odejścia, agonii umierającego stanowiącą przedmiot refleksji dla pozostających oraz ostatnie jego słowa będące testamentem. Na treść składa się również moment odejścia i autorska wizja *post mortem*, które, wpływając na ludzką wyobraźnię, skłaniają do nawrócenia. Motywem, który spaja całość homilii, jest konieczność duchowego przygotowania do śmierci oraz towarzyszące temu poczucie smutku i opuszczenia.

Artykuł składa się z pięciu punktów poprzedzonych krótką notką o autorze. W pierwszym punkcie zostanie zaprezentowana niebiańska wizja szczęścia przygotowana dla tych, którzy odeszli. W drugim z kolei los żywych pozostających w smutku i żałobie po odejściu zmarłego. Trzeci punkt poświęcony jest fenomenologii umierania. Czwarty prezentuje ostatnie słowa umierającego zawarte w testamencie. Piąty punkt koncentruje się na rzeczywistości *post mortem*. W zakończeniu prezentowane są wnioski.

---

[4] W. Stawiszyński, *Bilbliografia patrystyczna 1901-2016*, Kraków 2013, s. 91-92.

[5] Anastaius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1192-1201.

[6] Hiéromoine Nicolas (Molinier), *Anastase le Sinaïte, Trois Homélies*, Paris 2013, s. 89.

2. Życie i twórczość Anastazego Synaity

Niewiele wiadomo na temat życia Anastazego Synaity. Wynika to zapewne z faktu utożsamiania go z patriarchą Anastazym I żyjącym niewiele wcześniej, w VI wieku, który również był pisarzem. Dla odróżnienia obu późniejsza hagiografia nadaje mu przydomek opata klasztoru św. Katarzyny na Synaju. Informacji dostarczają autobiograficzne wzmianki zawarte w jego dziełach. Urodził się prawdopodobnie w Aleksandrii lub na Cyprze, w mieście Amathont[7] w pierwszej połowie VII wieku, umarł w pierwszych latach VIII wieku[8].

Po opuszczeniu ojczyzny wstąpił do wspólnoty monastycznej na Synaju prawdopodobnie w 660 roku[9], gdzie, będąc mnichem, zajmował się administrowaniem szpitala[10], dlatego uważa się, że był lekarzem, na co wskazują liczne terminy medyczne obecne w jego pismach[11]. Nie jest też do końca pewne, jak długo Anastazy pozostawał członkiem wspomnianej wspólnoty, ponieważ wspomina w swoich pismach o wielu podróżach mających na celu utwierdzić w wierze błądzące wspólnoty chrześcijańskie. Umarł w pierwszych latach VIII wieku.

Anastazy Synaita jest autorem między innymi apologii chalcedońskiego wyznania wiary zatytułowanego *Viae dux*[12], *Quaestiones et responsiones*[13], dzieła o charakterze katechizmu poruszającego kwestie moralne, ascetyczne i dyscyplinujące. Dzieło jest zbiorem odpowiedzi, jakie Anastazy udzielał chrześcijanom swojego czasu na nurtujące ich py-

---

[7] (Molinier) Hiéromoine, *Anastase Le Sinaïte, Trois Homélies*, s. 11.

[8] (Molinier) Hiéromoine, *Anastase Le Sinaïte, Trois Homélies*, s. 12.

[9] (Molinier) Hiéromoine, *Anastase Le Sinaïte, Trois Homélies*, s. 11.

[10] (Molinier) Hiéromoine, *Anastase Le Sinaïte, Trois Homélies*, s. 12.

[11] M.-H. Congourdeau, *Médecine et théologie chez Anastase le Sinaïte, médecin, moine et didascale*, w: *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, red. V. Boudon-Millot – B. Pouderon, Paris 2005.

[12] *Anastasii Sinaitae Viae Dux*, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 2006.

[13] *Anastasii Sinaitae Quaestiones et responsiones*, ed. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout – Leuven 2006.

tania. Ponadto jest autorem trzech homilii na temat stworzenia człowieka na Boże podobieństwo[14].

3. O tych, którzy odeszli

Śmierć jednego z zakonników staje się okolicznością wygłoszenia przez Anastazego mowy pożegnalnej i zaprezentowania myśli dotyczącej chrześcijańskiej rzeczywistości *post mortem*. Autor homilii konstruuje swoją wypowiedź, posługując się metodą paralelnie zestawionych przeciwieństw, w oparciu o teksty biblijne i literackie porównania. Refleksję nad śmiercią rozpoczyna od inwokacji skierowanej do Chrystusa[15], który gromadzi wokół siebie zarówno żywych, jak i zmarłych: Συνεκάλεσαν γὰρ ἡμᾶς ἅπαντας οἱ πρὸς Χριστὸν ἀφ᾽ἡμῶν κληθέντες[16]. Ukazując stan ludzi po śmierci, autor ujmuje go w opozycji do sytuacji, w jakiej znajdują się ci, którzy pozostają przy życiu. Śmierć kończy życie ziemskie człowieka, w ujęciu chrześcijańskim natomiast rozpoczyna nową jakość życia *post mortem*. Żywi trwają w tym, co zniszczalne, umarli podążają tam, gdzie nic się już nie niszczy. Jedni nadal trwają w kruchości swojego życia, drudzy dołączają do niebiańskiej szczęśliwości. Udziałem żywych są daremne starania, podczas gdy zmarli odchodzą do krainy spokoju[17].

Anastazy, odwołując się wielokrotnie do ewangelicznych pojęć, dość często stosuje biblijną metaforykę dla określenia obu rzeczywistości, ziemskiej i niebieskiej. W tym ujęciu kruchość i przemijalność życia[18] umieszcza w nietrwałym i tymczasowym „namiocie", o którym wspomina św. Paweł Apostoł[19], a które w pełni realizuje się dopiero

[14] *Anastasii Sinaitae Sermones duo in constitudinem hominis secundum imaginem Dei, necnon opuscula adversus monotheletas*, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 1985.

[15] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1192.

[16] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1192.

[17] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1192-1193.

[18] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1193.

[19] 2Kor 5,1.

w Niebieskim Jeruzalem: Ἐξῆλθον ἐκ τῆς σκηνῆς, καὶ ᾥκησαν εἰς τὴν ἄνω Ἰερουσαλήμ[20]. Do nowotestamentalnej metaforyki sięga również, kiedy mówi o Ojczyźnie w niebie, do której człowiek, na wzór przodków[21], zdąża za życia, aby posiąść ją po śmierci, stając się pełnoprawnym obywatelem Nieba[22]. Ono staje się przestrzenią wolną od wszelkiego zepsucia[23]. Do niego, wstępując, zmarli pozostawiają za sobą to, co niszczalne: Κατέλιπον τὴν φθοράν, καὶ πρὸς τὴν ἀφθαρσίαν ἐχώρησαν[24]. Wstąpiwszy do rzeczywistości pozaziemskiej, zmarli – na wzór ewangelicznych roztropnych panien[25] – zapalają swoje lampy, którymi rozświetlają serca, aby dalej podążać w kierunku nieprzeniknionej światłości: οἱ τὰς ἑαυτῶν καρδίας φωτίσαντες, καὶ πρὸς τὸ φῶς τὸ ἄδυτον ὁδοιπορήσαντες[26].

Omawiając powyższe zagadnienia, autor odwołuje się do obrazów zapożyczonych z praw natury. Według niego los zmarłych staje się lepszy od nadal żyjących, ponieważ śmierć uwalnia ich od burz i nawałnic doczesnego świata, dzięki czemu dobijają do portu niezmąconego spokoju: ἀφῆκαν γὰρ ἡμᾶς ἐν τοῖς ματαίοις θορύβοις καὶ ὥδευσαν πρὸς ἀθορύβους τόπους[27]. Odwołując się do morza i nawałnic, autor mowy sugeruje, że człowiek jest łódką na wielkim oceanie świata. Miotany falami niebezpieczeństw dopiero w porcie docelowym, jakim jest śmierć, znajduje ocalenie. Metaforyka okrętu podnoszona przez wielu pisarzy chrześcijańskich odnosi się do Kościoła. W ujęciu Anastazego każdy chrześcijanin jest okrętem płynącym do portu zbawienia. Autor w homilii podkreśla przygodność bytu ludzkiego, a ziemskie zamieszkania, bogactwo dają poczucie tylko iluzorycznego bezpieczeństwa. Kolejnym obrazem ukazującym uwolnienie człowieka od

---

[20] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1193.
[21] Hbr 11,13.
[22] Flp 3,20.
[23] Mt 6,19.
[24] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1193.
[25] Mt 25,1-13.
[26] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1192.
[27] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1193.

trudów życia jest przyrównanie odejścia człowieka do samotnej i słodko ćwierkającej jaskółki. W chwili śmierci umierający, podobnie jak ptak, rozpościera szeroko skrzydła, wzbijając się do lotu: Ἐξῆλθον ἐξαίφνης, καὶ ἐπεστάθησαν ὡς χελιδόνες εὔλαλοι[28]. Motyw ptaka, wzbijającego się do nieba, Anastazy czerpie ze źródeł biblijnych[29]. Jest on symbolem nieskazitelności, czystości i wolności[30].

Ważnym elementem tej części mowy Anastazego jest motyw niebieskiej liturgii. Tematyka ta pojawia się, kiedy autor porusza kwestię powinności, jakie mają do spełnienia zmarli. Pierwszym zadaniem zmarłych jest pobudzenie żywych, aby dopełnili Bożą chwałę w imieniu tych, którzy odeszli: Διανέστησαν γὰρ ἡμᾶς οἱ σαρκὶ καταλιπόντες ἡμᾶς, ποιῆσαι αὐτοῖς δοξολογίαν ἐπὶ τῆς γῆς[31]. Kolejnym jest przygotowanie duchowej uczty żyjącym: Οἱ μετὰ ἀγγέλων δοξολογοῦντες ἐν οὐρανοῖς καὶ χοροὺς παριστάμενοι, καὶ τράπεζαν ἡμῖν πνευματικὴν παραθέμενοι[32], na której zmarli ofiarowują żywym wino prawdziwej skruchy[33]. Dzięki owej duchowej wymianie zawiązuje się swoista więź pomiędzy tymi, którzy celebrują już liturgię niebieską[34], a tymi, którzy poprzez duchowo-ascetyczne formy ziemskiego przygotowania oczekują wypełnienia się czasu. Więź ta polega na zawiązywaniu się swoistego chóru złożonego z pielgrzymujących na ziemi, a radującymi się w niebie.

4. Memento mori

Po zaprezentowaniu chrześcijańskiej wizji losu człowieka po śmierci Anastazy kieruje swoją uwagę w kierunku pozostających przy życiu ża-

[28] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1193.
[29] Ps 55,7; Iz 38,14.
[30] Mt 10,16.
[31] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1192.
[32] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1192.
[33] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1192.
[34] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1193.

łobników. Czyni to po to, aby uświadomić im nie tylko poczucie straty po zmarłym, ale również, aby zachęcić do czujności oraz do niesienia pomocy tym, którzy odeszli. Konstruując tę część mowy, autor nawiązuje między innymi do motywów porzucenia, owczarni, gniazda, a nawet jarzma. W celu zobrazowania wspomnianych wątków autor sięga do porównań zaczerpniętych z życia zwierząt. Przyrównuje żałobników do zagubionych owiec, spośród których jedna odeszła (μετέστησαν τῆς μάνδρας, καὶ στυγνάζει τὰ πρόβατα)[35], lub do porzuconych piskląt, które cierpią pozostawione w gnieździe (Κατέλιπον τὴν ἡμετέραν νοσσιάν)[36]. W końcu przyrównuje żałobników do płaczących wołów, które ryczą boleśnie na wspomnienie swoich towarzyszy jarzma (Δακρύομεν, ὅτι καὶ ζῶα δακρύει ἐπὶ τῷ χωρισμῷ τοῦ ὁμοφύλου αὐτῶν, ὅτι καὶ βόες μυκῶνται ἐκζητοῦντες τὸν ὁμόζυγον αὐτῶν)[37]. Motyw jarzma czyni bliskich sobie tych, którzy dzielą podobny los. Podobnie jak zdolne do cierpienia są zwierzęta, tym bardziej człowiek, kiedy nagle i niespodziewanie śmierć wyrywa z jego otoczenia bliską mu osobę. Cierpienie, smutek, żal, rozpacz i łzy potęgują poczucie straty i stają się udziałem „ograbionych" z obecności zmarłej osoby: Ὀδυρόμεθα, ὅτι οὕτως ἐξαίφνης ἁρπαζόμεθα[38].

Emocje związane z poczuciem straty po zmarłym mają za zadanie według autora homilii uświadomić żałobnikom, że śmierć jest nieprzewidywalna i nieuchronna. Anastazy w mowie bezpośredniej kieruje się do każdego słuchacza, wskazując na możliwe okoliczności rozłąki, jak: „niewinna gorączka" czy „jakieś małe cierpienie", które zatrzymują nagle ludzkie życie, a człowiek jak skazaniec poprowadzony zostanie na sąd[39]. Odchodzi sam i samotny, pokorny i nagi, bez pomocy i wsparcia, bez przygotowania i zabezpieczenia, dlatego Πολλῶν σοι τότε, ὦ ἄνθρωπε, ὁδηγῶν χρεία. Πολλῶν σοι τῶν βοηθῶν, πολλῶν τῶν

[35] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1193.
[36] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1193.
[37] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1193.
[38] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1193.
[39] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1196.

εὐχῶν, πολλῶν τῶν συνεργῶν ἐν τῇ ὥρᾳ τοῦ χωρισμοῦ τῆς ψυχῆς[40]. Anastazy wskazuje tu na niezbędną i konieczną rolę przewodnika na drodze prowadzącej na sąd. Autor jednak nie precyzuje roli, jaką miałby do spełnienia ów przewodnik, choć w kolejnych słowach odnosi się do udzielenia zmarłemu modlitewnej pomocy. Można by zatem przyjąć, że przewodnik towarzyszy w drodze zmarłemu i wspiera swoimi modlitwami. Kiedy człowiek udaje się w rzeczywistość *post mortem*, odczuwa według Anastazego ogromną trwogę, wielki strach, ponieważ wchodzi w tajemnicę, która potęguje jego zakłopotanie, a drogi powrotnej stamtąd już nie ma[41]. Wyjątkowość, a zarazem tragizm tego przejścia autor podkreśla poprzez zastosowanie niepowtarzalnych okoliczności, jak: „jedyna godzina i nie ma drugiej takiej", „jedyna taka droga i nie ma innej", „jedyny most i nie ma drogi powrotnej"[42], sam zaś proces odłączenia duszy od ciała przyrównuje do „bolesnego przejścia", którego wszyscy muszą doświadczyć, lub też do „gorzkiego kielicha", który wypić musi każdy[43]. Na podstawie powyższego można przyjąć, że Anastazy rozumie śmierć w antropologicznym aspekcie tego wydarzenia jako odłączenie duszy od ciała. Pobudzając natomiast wyobraźnię swoich słuchaczy z powodu nadchodzącej i nieoczekiwanej śmierci, nakłania ich do czujności: Κελεύσετε γάρ καὶ ἡ ἡμετέρα ὦρα καὶ ἡμέρα, ἀδελφοί. Ἐλεύσεται πάντως καὶ οὐ παρελεύσεται[44]. Motyw przemijania oraz bezlitośnie upływającego czasu, złudnego jego posiadania skierowany byłby do tych, którzy jakiekolwiek formy pokuty odsuwaliby na bliżej nieokreślony termin, żyjąc w lenistwie, na sposób zmysłowy i tracąc lekkomyślnie czas[45].

---

[40] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1196.
[41] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1196.
[42] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1196.
[43] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1196.
[44] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1196.
[45] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1196.

5. Fenomen umierania

Niezwykle subiektywną wypowiedzią Anastazego jest refleksja na temat samego zjawiska umierania. W tej części mowy autor odwołuje się do motywu bezsilności wobec przemijania oraz do motywu konsolacji pozostających po zmarłym. Moment śmierci i zespół zachowań, jakie towarzyszą zarówno umierającemu, jak i żałobnikom Anastazy nazywa przerażającymi: Οὐχ ὁρᾷς, εἰπέ μοι, ἡνίκα πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς τελευτῶντα, ἢ ψυχορῥαγοῦντας παρακατθήμεθα οὐ φοβερὰ τότε ὁρῶμεν;[46]. Pobudzając wyobraźnię słuchacza, zwraca się do niego bezpośrednio słowami Οὐχ ὁρᾷς[47], aby następnie uwagę żałobników skupić na zewnętrznych objawach umierającego. Należą do nich gest wzniesionej dłoni, powolne poruszanie się, wzdychanie, pojawienie się zimnego i nieprzyjemnego potu. Wystąpienie na ciele „zimnego potu" mówca przyrównuje do trudu i znoju żniwiarzy pracujących na polu: ὡς οἱ ἐν ἀγρῷ θερισταί[48]. W porównaniu tym można dostrzec pewną analogię do ewangelicznych żeńców-aniołów[49], których zadaniem będzie oddzielenie grzeszników od sprawiedliwych. Do kolejnych oznak charakterystycznych zjawisku umierania należą występowanie zimnych dreszczy, zgrzytanie zębami, plączący się język oraz niemoc ciała przykuwająca chorych do łoża śmierci. Tym fizycznym objawom towarzyszą również zjawiska, których wcześniej odchodzący nie doświadczali. Anastazy wymienia między innymi dostrzeganie rzeczy, których wcześniej chory nie widział, głosy, których wcześniej nie słyszał, w końcu doświadczenie cierpienia, którego wcześniej nie odczuwał. Wszystkie te objawy sprawiają, że umierający szuka jakiegoś wybawiciela i tego, kto mógłby go w takiej sytuacji pocieszyć[50]. Taki widok odchodzącej osoby nie jest obojętny obecnym

[46] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1196.
[47] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1196.
[48] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1196.
[49] Mt 13,24-30.36-43.47-53.
[50] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1196.

wokół niej i wywołuje u nich takie reakcje, jak: drżenie, płacz, wylewanie morza łez, gesty chwytania umierającego za dłonie, ocieranie z czoła, twarzy i oczu potu, nawilżanie zeschniętego języka, potrząsanie głową, żal, nachylanie się do ust umierającego, aby zrozumieć szeptem wypowiadane słowa, czy też zadawanie pełnych troski pytań o samopoczucie chorego czy jego potrzeby. Współczujący starają się pocieszać umierającego, podnosić na duchu, wlewać nadzieję i otuchę: Μὴ φοβοῦ, βοηθεῖ ὁ Θεός[51]. W obliczu nadchodzącej śmierci człowiek przewartościowuje życie. Anastazy wskazuje na to, mówiąc οὐχ ἔστι παρ᾽ ἡμῶν τότε ἔρως πονηρὸς, οὐδὲ χρημάτων φροντὶς, οὐδὲ βρωμάτων μέριμνα, ἀλλ᾽ ὁρῶμεν τὸ μέγα καὶ φοβερὸν τοῦ θανάτου μυστήριον, καὶ τρέμομεν[52]. Wyraża jednocześnie gorzką biblijną prawdę, że człowiek z prochu powstał i w proch się obróci[53].

6. Testament

W tok pogrzebowej mowy Anastazy wkomponowuje wypowiedź osoby umierającej. Ma ona charakter mowy niezależnej, jest ostatnim przesłaniem umierającego do żywych, formą testamentu i obejmuje pozdrowienia zgromadzonych wokół, prośby o modlitwę i ostrzeżenia przed lekkomyślnym życiem. W kompozycji tej części mowy autor nawiązuje do antycznego motywu zejścia do krainy umarłych. Umierający kilkakrotnie żegna zgromadzonych, skierowując do nich gorącą prośbę o modlitwę, świadom szybkiego odejścia i wędrówki do krainy zmarłych. Nazywa ją „krainą obcą, w której nie ma nikogo, kogo by znał; strasznym światem, z którego nikt nie wraca, krainą ciemności, z którego nikt się nie wydostał”[54]. Po raz kolejny Anastazy sięga do motywu porzucenia,

[51] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1197.
[52] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1197.
[53] Rdz 3,19.
[54] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1197.

zerwania więzi. Zejście do krainy umarłych każe zapomnieć o rodzinnych czy przyjacielskich koligacjach. Autor wkłada w usta umierającego słowa Ἐμοῦ γὰρ τοῦ λοιποῦ οὐκέτι ἐστὶν ἀδελφός […] ἐγὼ γὰρ οὐκέτι φίλος, ἀλλὰ ξένος[55]. Stan rozłąki nie potrwa jednak długo. Odejście jest czasowe. Żywi dołączą do umierającego: Ἀναμένομεν ὑμᾶς, ἵνα ἔλθετε πρὸς ὑμᾶς[56]. W kolejnych wersetach autor homilii porusza zagadnienie zmarnowanego czasu. Motyw ten łączy z kwestią nagrody i kary, gdzie kara stanowi naturalną konsekwencję lekceważenia czasu i braku przygotowania na śmierć.

7. Post Mortem

W ostatniej część pogrzebowej mowy Anastazy porusza kwestię pośmiertnego losu zmarłego, na którą składa się motyw sądu ostatecznego oraz bardziej rozbudowane wnioski autora o charakterze dydaktycznym. Temat sądu autor poszerza o dodatkowe wątki: antropologiczny, angelologiczny oraz wątek walki o ludzką duszę. Anastazy podkreśla, że śmierć staje się momentem, kiedy człowiek definitywnie odchodzi: „Oto poszedł sobie, dobił do swego kresu, wszedł do odpoczynku”[57]. Słowa Synaity wskazują na cezurę oddzielającą agonalną rzeczywistość umierającego od autentycznego wejścia w *mysterium mortis*. W tym momencie zmienia się ludzka perspektywa. Ten, który za życia wydawał się być wielki, niezwyciężony oraz władcą, teraz leży pokonany, bardziej łagodny od baranka: Ἐκεῖνος ὁ πολὺς, ὁ ἀήττητος, ὁ δυνάστης, ὁ κραταιὸς κεῖται προβάτου πραΰτερος[58]. Zastosowane przez Anastazego przeciwstawienia odnośnie do zmarłego, jak: widoczny – jakby niewidoczny, potężny – pokonany, władca – baranek, pokazują nicość bytu ludzkiego wobec ostatecznego

[55] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1197.
[56] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1197.
[57] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1200.
[58] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1200.

sądu, na który zmarły jest prowadzony. Motyw sądu Synaita prezentuje w sposób pejoratywny a zarazem przerażający jako spotkanie z surowymi oskarżycielami, poborcami, sędziami, dzierżawcami podatków, którzy skrupulatnie przepytują, badają, oskarżają, sporządzają listę ludzkich przewinień, popełnionych zarówno w młodości, jak i starości, z własnej woli czy nieświadomie, słowem, czynem i myślą[59]. Kaznodzieja przyrównuje oskarżycieli do wrogów ludzkiej duszy, których zadaniem jest powstrzymać grzesznika przed wejściem do nieba: Ἀδιήγητος ἡ ἀνάγκη, ἣν ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν ὑφίσταται, κωλυόντων, ἐμποδιζόντων, ἵνα μὴ ἐν τῷ οὐρανῷ ἀνέλθῃ, ἵνα μὴ ἐν τῇ χώρᾳ τῶν ζῶντων εἰσέλθῃ[60]. Na pomoc człowiekowi w tej walce przychodzą aniołowie. Ich zadaniem jest zabrać ludzką duszę sprzed trybunału surowych oskarżycieli: Ἀλλ᾽οἱ μὲν ἅγιοι ἄγγελοι τὴν ψυχὴν παραλαβόντες ἀπάγουσι τότε[61].

Wizja pośmiertnej rzeczywistości oraz nielitościwych sędziów, wobec których zmarły zdaje egzamin z całego życia, staje się dla Anastazego punktem wyjścia do sformułowania ostatecznych wniosków z wygłoszonej homilii. Mają one charakter dydaktyczny, są ostrzeżeniem, a jednocześnie zachętą, zawierają przestrogi, ale i wskazówki prowadzące do dobrego życia. Można je zredukować do dwóch terminów: czujność i nawrócenie. Prowadzą do tego praca, gotowość i zdolność przewidywania. Realizując powyższe wskazówki, autor proponuje porzucenie źle wykorzystywanej wolności, bierności w działaniu oraz zwodniczych nadziei[62]. Sięgając do obrazu ze świata zwierząt, Synaita, przestrzegając przed brakiem czujności, porównuje człowieka od wróbla, który nagle zostaje schwytany przez jastrzębia, lub do nieostrożnego jagnięcia porwanego przez wilka: ἐξαίφνης ἡρπάγησαν, ὡς στρουθίον ὑπὸ ἱέρακος, ὡς ἀρνίον ὑπὸ λύκου[63]. Przez brak czujności i nieostroż-

[59] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1200.
[60] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1200.
[61] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1200.
[62] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1201.
[63] Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1201.

ność wielu odeszło nieprzygotowanych. Autor wskazuje na przyczynę, z powodu której człowiek nie otrzymuje od Boga przebaczenia. Polega ona na pełnej świadomości popełnianych czynów pomimo znajomości woli Boga[64]. Wzywa zatem, aby nie być tylko biernymi słuchaczami, ale wypełniać wskazania Pisma Świętego: Διὸ παρακαλῶ, μὴ μόνον ἀκροαταὶ γενώμεθα τῆς διδαχῆς, ἀλλὰ καὶ ποιηταί[65]. Aby treść wygłoszonej homilii nie stała się oskarżeniem z powodu bierności, autor proponuje konkretne rozwiązania: na życie ponad miarę – hojność i jałmużnę, na gniew i żal – przebaczenie i zapomnienie[66]. Śmierć staje się nauczycielem życia dopiero wówczas, kiedy żywi wyciągają z niej wnioski: pierwszym jest karmienie się Słowem Bożym, które Synaita nazywa „ożywiającym pokarmem"[67], drugim natomiast – mądrość płynąca z doświadczenia życia i świadectwa, jakie pozostawili po sobie zmarli, które autor określa „winem nauki", jakie zmarli zmieszali dla żywych[68]. Motyw „ożywiającego pokarmu" i „wina nauki" wskazuje na eucharystyczny pokarm, dzięki któremu człowiek nawiązuje komunię z Bogiem. Podobnie w tym przypadku Anastazy wskazuje na potrzebę posilania się zarówno jednym, jak i drugim, aby uniknąć i przezwyciężyć zgubne przyzwyczajenia i w ten sposób skierować umysł i duszę ku Bogu. Jak początek homilii rozpoczyna inwokacja autora skierowana do Chrystusa, tak jej koniec wieńczy doksologia ku czci Ojca, Syna i Ducha Świętego, która jak klamrą spaja całą mowę pogrzebową Anastazego Synaity[69].

---

64 Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1201.
65 Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1201.
66 Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1201.
67 Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1201.
68 Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1201.
69 Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1201.

8. Wnioski

Mowa pogrzebowa Anastazego Synaity została wygłoszona z okazji śmierci jednego ze współbraci konwentu, w którym autor przebywał. Treść przemowy staje się okazją do zaprezentowania myśli opata klasztoru na temat śmierci w kontekście wiary chrześcijańskiej. Na podstawie mowy pogrzebowej Anastazego można wysunąć następujące wnioski. (1) Refleksja Anastazego Synaity nad śmiercią jest głęboko zakorzeniona w Piśmie Świętym. To przede wszystkim z niego czerpie liczne inspiracje i metafory. (2) Mnich z Synaju nie pozostaje tylko na etapie analizowania fenomenu śmierci, lecz wskazuje konkretne środki, jak przygotować się do przejścia na drugi świat. (3) Kaznodzieja funeralny w swoim przepowiadaniu na temat śmierci odwołuje się zarówno do zagadnień teologicznych, medycznych, jak i egzystencjalnych. Mowa Anastazego Synaity wydaje się być ważnym argumentem za medycznym wykształceniem autora.

Mysterium mortis according to Anastasius Sinaita

(summary)

The article presents the thought of Anastasius Sinaita regarding death from a Christian perspective. The author tries to depict in detail the process of the dying of man. He is concerned not only about the moment of death itself, but also the accompanying circumstances. Hence, the author studies surrounding events which include speeches performed by both the person who is passing away and people surrounding him. The funeral oration is based upon the Biblical text, but also includes various themes from both human and animal life. The homily has a didactic and consolable character.

Keywords: Anastasius Sinaita; homily; last will; death; judgement; mysterium mortis

Mysterium mortis w ujęciu Anastazego Synaity

(streszczenie)

Artykuł prezentuje myśl Anastazego Synaity odnoszącą się do śmierci w aspekcie chrześcijańskim. Autor stara się w szczegółowy sposób opisać proces odejścia człowieka z uwzględnieniem nie tylko samego momentu śmierci, ale przedstawia cały wachlarz

zachowań, gestów, a także wypowiedzi zarówno ze strony umierającego, jak i jemu towarzyszących. Mowę pogrzebową autor opiera na tekstach biblijnych. Wykorzystuje również motywy zaczerpnięte z życia i zachowania ludzi oraz zwierząt. Homilia ma charakter dydaktyczno-konsolacyjny.

Słowa klucze: Anastazy Synaita; homilia; testament; śmierć; sąd; mysterium mortis

Bibliografia

Źródła

Anastasius Sinaita, *Sermo in defunctos perutilis*, PG 89, 1192-1201.

Opracowania

Anastasii Sinaitae Quaestiones et responsiones, ed. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout – Leuven 2006.

Anastasii Sinaitae Sermones duo in constitudinem hominis secundum imaginem Dei, necnon opuscula adversus monotheletas, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 1985.

Anastasii Sinaitae Viae Dux, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 2006.

Congourdeau M.-H., *Médecine et théologie chez Anastase le Sinaïte, médecin, moine et didascale*, w: *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, red. V. Boudon-Millot – B. Pouderon, Paris 2005.

Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context: Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003, ed. A. Volgers – C. Zamagni, Leuven – Paris – Dudley 2004.

Hiéromoine Nicolas (Molinier), *Anastase le Sinaïte, Trois Homélies*, Paris 2013.

Studien zu Anastasios Sinaites. Mit einem Anhang zu Anastasios I. von Antiochien, Berlin – Boston 2017.

Uthemann K.-H., *Anastaios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft,* t. I-II, Berlin-Boston 2015.

Stawiszyński W., *Bilbliografia patrystyczna 1901-2016*, Kraków 2013.

VOX PATRUM 75 (2020) 431-452
DOI: 10.31743/vp.4860

Mariusz Piątek[1]

De Eccclesia – centon chrześcijański

Narodziny i życie Chrystusa implikowały wiele czynników natury religijnej, teologicznej, socjologicznej, politycznej i kulturowej, a samo chrześcijaństwo narodziło się w określonej już konfiguracji świata rzymskiego, ugruntowanego wieloma wiekami tradycji. Z jednej strony wyznawcy Chrystusa w sposób naturalny adaptowali się do tego świata, a z drugiej pragnęli, by on także czerpał z bogactwa ich religii. Swego rodzaju wymiana między kulturą rzymską a chrześcijaństwem odbywała się w różny sposób i na wielu płaszczyznach. Jednym z przykładów takiej korelacji w obszarze kultury było zjawisko centonu, czyli utworu literackiego, który powstawał z zestawienia ze sobą fragmentów, wersów i słów pochodzących z dzieł innych autorów. Posługując się kryterium treściowym, centony można podzielić na dwa podstawowe rodzaje: chrześcijańskie i niechrześcijańskie. Oba te podtypy łączy fakt wykorzystania do ich powstania dzieł autorów niechrześcijańskich. Na poziomie metody i tekstu obie grupy pozostają ze sobą w zgodności, jednakże na poziomie sensu albo tego, co moglibyśmy nazwać efektem końcowym, różnią się diametralnie ze względu właśnie na wzmiankowaną już wyżej treść.

Do naszych czasów dotrwały różne centony, zarówno te chrześcijańskie, jak i niechrześcijańskie. W skład zachowanych tekstów zaliczyć

[1] Mgr lic. Mariusz Piątek, doktorant na Wydziale Teologicznym UPJPII w Krakowie w Katedrze Patrologi i Historii Dogmatu; e-mail: mariuszpiatek77@gmail.com; ORCID: 0000-0002-6382-0829.

należy między innymi takie centony, jak: *Christus Patiens*, centony homeryckie czy wergiliańskie. W tej pracy skupimy się na jednym z chrześcijańskich centonów wergiliańskich – *De Ecclesia*.

Jest on jednym z czterech zachowanych centonów wergiliańskich obok *Cento Probae*, *De Verbi Incarnatione* i *Versus ad Gratiam Domini*[2]. Do tej pory żaden z polskich badaczy nie podjął się refleksji nad jego stylem, formą czy zawartymi w nim zagadnieniami teologicznymi, dlatego w tym artykule pochylimy się nad tą problematyką. Dodatkowo w aneksie zamieszczam polskie tłumaczenie centonu *De Ecclesia*[3].

Chrześcijańskie centony wergiliańskie cieszą się w naszym kraju coraz większym zainteresowaniem. Świadczą o tym kolejne prace, w których poddano je analizie zarówno pod kątem filologicznym, jak i teologicznym. Na przykład kwestie związane z mariologicznym wymiarem *Cento Probae* i *De Verbi Incarnatione* w swojej rozprawie analizuje Marek Gilski[4]. Powstały również prace skupiające się na elementach protologii, eschatologii i chrystologii obecnych w centonie *De Verbi Incarnatione*[5]. Warto zauważyć, że we wprowadzeniu do książki D. Piaseckiego „Centony Homeryckie" K. Narecki przedstawia krótką, aczkolwiek bardzo treściwą notkę na temat łacińskich centonów, uwzględniając interesujące nas chrześcijańskie centony, które powstały na bazie tekstów Wergiliusza[6].

---

[2] Por. S. McGill, *Wstęp*, w: *Virgil Recomposed. The Mythological and Secular Centos in Antiquity*, red. D.J. Mastronarde, New York 2005, s. XV.

[3] Przekład powstał na podstawie tekstu zamieszczonego w *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, *Poetae Christiani Minores*, t. 1, Mediolani 1888, s. 621-627 (dalej: PCHM).

[4] Zob. M. Gilski, *Mariologia centonów*, Kraków 2015, s. 177-208.

[5] Zob. M. Piątek, *Chrystologia biblijna – pogańskie litery. Na przykładzie chrześcijańskiego centonu* De Verbi Incarnatione, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 72/2 (2019) s. 149-158. Zob. M. Piątek, *Chrześcijańskie zagadnienia protologiczno-eschatologiczne wyrażone za pomocą pogańskich liter. Na podstawie centonu* De Verbi Incarnatione, „Roczniki Teologiczne" 66/4 (2019) s. 5-20. W aneksie znajduje się również polskie tłumaczenie centonu.

[6] D. Piasecki, *Centony Homeryckie. Spotkanie tradycji pogańskiej z chrześcijańską*, Kraków 2014, s. 17-21.

Bardziej okazale prezentują się refleksje badaczy za granicą. Najważniejszą pozycją odnoszącą się do centonu *De Ecclesia* bez wątpienia jest książka autorstwa Adriany Damico[7], która oprócz pokaźnego wstępu i włoskiego tłumaczenia zawiera również bardzo obszerny komentarz do każdego z passusów centonu. Na uwagę zasługują również artykuły skupiające się na kwestiach związanych z liturgiką[8], jak i te poruszające zagadnienia autorstwa i datacji[9].

1. Forma i autorstwo

Centon *De Ecclesia* składa się ze stu szesnastu wersów heksametru autorstwa Wergiliusza. Fragmenty te w zdecydowanej większości zostały zaczerpnięte z *Eneidy*, w drugiej kolejności z *Georgik*, najmniej elementów utworu natomiast pochodzi z *Bukolik*. O wysokim poziomie skomplikowania i swego rodzaju kunszcie świadczyć może bardzo mała liczba powtórzeń, które w zasadzie ograniczają się do zapożyczenia od Wergiliusza co najwyżej dwóch następujących po sobie wersów i umieszczenia ich w tej samej kolejności w centonie. Na przestrzeni całego poematu nie sposób odnaleźć ani jednej struktury dojadycznej. Takie wykorzystanie tekstu przez autorów starożytnych było postrzegane jako nieodpowiednie, dlatego w zgodzie z zasadami poetyki i w dobrym tonie było ich unikanie[10].

Autorstwo i datacja utworu pozostają kwestią nierozstrzygniętą. Pewną wskazówkę, choć niepotwierdzoną w żaden sposób poza tekstem źródłowym, odnaleźć możemy w ostatnim fragmencie, który dołączony

---

[7] A. Damico, *De Ecclesia – Cento Vergilianus*, Roma 2010.

[8] S. Audano, *Testo e liturgia nel centone De Ecclesia*, w: *L'essegeta Appasionato – Studi in onore di Crescenzo Formicola*, red. O. Cirillo – M. Lentano, Milano 2019, s. 23-39.

[9] A. Fassina, *Ipotesi sul centone cristiano De Ecclesia: problemi testuali, paternità e datazione*, „Paideia" 62 (2007) s. 361-376.

[10] Piasecki, *Centony Homeryckie*, s. 48, 62.

został do tekstu centonu, a który sam również posiada taką naturę. Mowa tutaj o w. 111-116:

> Cumque Mavoritio clamaretur „Maro iunior !" ad praesens hoc recitavit[11]
> Ne quaeso, ne me ad talis inpellite pugnas!
> Namque erit ille mihi semper deus, ille magister.
> Nam memini – neque enim ignari sumus ante malorum
> Formonsum pastor Phoebum superare canendo
> Dum cupit et cantu vocat in certamina divos,
> Membra deo victus ramo frondente pependit[12].

W tym fragmencie domniemany autor (Mavoritius) wspomina sytuację, w której ktoś nazwał go młodym Wergilem. Za wszelką cenę pragnie jednak uniknąć takich porównań. Miał darzyć Wergiliusza zbyt wielkim szacunkiem i nie chciał zgodzić się na takie miano. Stwierdzenia takie jak „erit ille mihi semper deus, ille magister" sugerują, że poeta z Mantui był dla niego nauczycielem i niedoścignionym wzorem. Nawiązując do rywalizacji Apolla i Marsjasza, nie chciał stawać do jakiegokolwiek pojedynku z Wergiliuszem, który wedle jego słów zawsze będzie dla niego bogiem[13].

2. Struktura utworu

Przestrzeń stu szesnastu wersów utworu podzielić można na cztery części. Pierwsza z nich (w. 1-12) ma charakter wprowadzający. Nakreśla

---

[11] W tym miejscu przekład dokonany na podstawie lekcji zawartej w: R. Schorrock, *The Myth of Paganism: Nonnus, Dionisus and the World of Late Antiquity*, London 2011, s. 130. Lekcja ta w przeciwieństwie do zawartej w PCHM nie zawiera krzyża, dlatego tak uzupełniona wydaje się nieść za sobą wiarygodny sens. Pierwsza lekcja w *Poetae Christiani Minores* prezentuje się następująco: *Cumque † abortio clamaretur „Maro Iunior!", ad praesens hoc recitavi*.

[12] PCHM, s. 627.

[13] Damico, *De Ecclesia – Cento Vergilianus*, s. 27-28.

miejsce akcji, jakim jest kościół. Jest to budowla dużych rozmiarów, pełna ozdób i kolumn. Fragment ten prezentuje opis świątyni, która jest miejscem zgromadzeń ludu, modlitwy i radości.

Druga część pod względem objętości zdecydowanie przewyższa pozostałe, ponieważ obejmuje wersety 13-99. Jest to homilia obfitująca w zagadnienia teologiczne niemal każdego rodzaju. Kapłan przemawia do wiernych na temat zwiastowania, wcielenia, męki, śmierci, zstąpienia do piekieł, zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Oprócz bogactwa teologicznego fragment ten prezentuje postaci Poncjusza Piłata, tłumu żydowskiego, Judasza i Apostołów.

Ostatnia część utworu swoją rozpiętością zbliża się do pierwszej. Wersety 100-109 zawierają opis komunii eucharystycznej, w której uczestniczą kapłani i wierni.

A zatem tytuł centonu (*De Ecclesia*) jest jak najbardziej adekwatny. Utwór mówi o kościele jako o miejscu i budowli, ale także o Bogu i Jego dziełach. Największa część poematu, który stworzony został za pomocą słów i wersów Wergiliusza, mówi o obecności Boga w swoim Słowie (część druga), ale także w sakramencie Eucharystii (część trzecia), które wraz z początkiem centonu zaświadczają, że Kościół to wspólnota Boga i ludzi oraz przestrzeń służąca tworzeniu między nimi relacji.

Czwartą częścią utworu jest zacytowany wyżej fragment, który rozpatrywany pod względem treści stanowi swego rodzaju dodatek[14]. Nie jest on naturalną kontynuacją utworu, lecz dopiskiem, podpisem autora, który zachowując formę centonu, prezentuje swój stosunek do Wergiliusza.

[14] Damico, *De Ecclesia – Cento Vergilianus*, s. 23-27.

3. Zagadnienia teologiczne

Nieduża przestrzeń stu szesnastu wersów poematu obfituje w rozmaite kwestie teologiczne, z których na pierwszy plan wysuwają się zagadnienia chrystologiczne wraz z soteriologicznymi.

Spojrzeć na *De Ecclesia* można dwojako. Po pierwsze z perspektywy całego utworu, który jest przedstawieniem obrazu Kościoła jako wspólnoty. Takie ujęcie przedstawia jego istotę, zbawczość oraz wspólnotowość. Jest to zarówno fizyczne, realne miejsce, jak i idealny, duchowy grunt do szukania jedności i budowania relacji z Bogiem. Centon prezentuje Kościół również jako miejsce spotkania. Jest to spotkanie z drugim człowiekiem, ale także z Bogiem, który obecny jest w swoim Słowie i w komunii eucharystycznej.

Z drugiej strony, pogłębiając interpretację, odnaleźć możemy przedstawienie bardziej szczegółowe, w którym centralną postacią jest Chrystus i Jego zbawcze dzieło realizowane z miłości do człowieka. W swoich rozważaniach teologicznych skupimy się głównie na chrystologii, którą centon prezentuje za sprawą takich zagadnień, jak: wcielenie, męka, śmierć, zmartwychwstanie i zstąpienie do otchłani.

3.1. Wcielenie

Centonista wspomina o Wcieleniu w wersetach 16-19:

Deus aethere missus ab alto,
Ipsius a solio regis, via prima salutis,
Quem nobis partu sub luminis edidit oras
Virginis os habitumque gerens, mirabile dictu.[15]

Fragment ten stworzony został przede wszystkim za pomocą słów, które odnaleźć można w *Eneidzie*. Do przedstawienia zagadnienia wcielenia centonista wykorzystuje postać boga Merkurego, który we śnie

[15] PCHM, s. 621-622.

ukazuje się Eneaszowi, ponaglając go do jak najszybszego opuszczenia wyspy, na której mieszkała królowa Dydona[16].

W centonie bardzo znaczące pod względem teologicznym są słowa „via prima salutis", które centonista przejął z VI księgi *Eneidy*. Określają one Chrystusa jako jedyną nadzieję dla człowieka i jedyną szansę na zbawienie. Próżno jednak doszukiwać się znaczenia teologicznego w *Eneidzie*, ponieważ jest to fragment proroctwa Sybilii kierowanego do Eneasza, w którym wieszczka przepowiada ocalenie syna Wenus za sprawą Ewandra[17]. W Eneidzie „salutis" oznacza właśnie ocalenie lub ratunek i ma charakter bardzo fizyczny, odnosi się do pomocy udzielonej Eneaszowi na polu bitwy. To samo słowo, pojawiające się w siedemnastym wersecie centonu, jest terminem typowo teologicznym i mówi o zbawieniu ludzi, które dokonać się ma za pośrednictwem Chrystusa. Mamy tutaj do czynienia z typową dla centonu inspiracją literalną, która uwzględnia nie tylko zmianę kontekstu, ale także zmianę znaczenia wybranego sformułowania.

3.2. Męka i śmierć

Zagadnienie męki i śmierci Chrystusa centonista prezentuje w dosyć rozbudowanym fragmencie. Poświęca mu wersety 22-50. Tłem dla postaci Chrystusa, która w tym miejscu utworu zajmuje niewiele miejsca, są zarówno postać namiestnika, jak i rozgniewany tłum. Autor centonu zawarł tutaj niemal wszystkie znane z Ewangelii detale procesu Chrystusa. Czytamy o podburzonym tłumie, chęci uniewinnienia Jezusa, obmyciu rąk i finalnym wydaniu Go w ręce Żydów.

Szczególnie ważne dla nas są słowa Poncjusza Piłata z wersetów 31-32:

Equidem in iusto nil tale repertum:
Nec fas. O miseri, quae tanta insania, cives?[18]

---

[16] Publius Vergilius Maro, *Aeneis* IV.
[17] Publius Vergilius Maro, *Aeneis* VI 96.
[18] PCHM, s. 622.

Wersy te potwierdzają niewinność Chrystusa w oczach namiestnika i wyrażają niezrozumienie wobec postawy tłumu. Nie zostały one jednak całkowicie przejęte od Wergiliusza, lecz posłużyły jedynie jako inspiracja. Inny wymiar pracy centonisty urzeczywistnia się tutaj w dwóch modyfikacjach, które poczynił w stosunku do tekstu poety z Mantui. W oryginalnym „Equidem de te nil tale verebar, nec fas”[19] wymienia przyimek „de” wraz z zaimkiem osobowym „te” na „in”, dodając do niego przydawkę „iusto”. W ten sposób autor centonu przywołuje ewangeliczną scenę, w której Piłat nie dopatruje się winy w oskarżonym.

Drugą modyfikacją, która znacząco zmienia sens tego wersu, jest zamiana osobowej formy czasownika „vereri” (‘bać się/obawiać się’) na participium perfecti passivi czasownika „reperire” (‘znajdować/odkrywać’). Dzięki temu wergiliańskie „O Tobie nigdy nie wątpiłem[20]”, wypowiadane przez Nizosa w kierunku Euryalusa, bezpośrednio przed wyruszeniem tej dwójki na wyprawę, której celem było poinformowanie Eneasza o aktualnej sytuacji, zmienione zostało na „Nie znalazłem nic w tym sprawiedliwym[21]”.

Kolejnym fragmentem, na który należy zwrócić uwagę, jest opis śmierci Chrystusa zawarty w wersetach 39-42:

Has inter voces medio in flagrante tumultu
Arboris obnixus trunco – tibi, magne, tropaeum,
Omnipotens genitor – palmas utrasque tetendit
Teque vocans multo vitam cum sanguine fudit[22].

Centonista zwraca tutaj uwagę na okoliczności śmierci Zbawiciela. Mówi o szalejącym tłumie i głośnych okrzykach oburzenia. Jednak najważniejszą częścią tego fragmentu są słowa, które wyszły z ust Jezusa

[19] Publius Vergilius Maro, *Aeneis*, w. 207-208.
[20] Publius Vergilius Maro, *Aeneis*, w. 207.
[21] Zob. tłumaczenie w aneksie.
[22] PCHM, s. 623.

w kierunku Ojca. Nie mają one charakteru modlitewnego, tak jak te zawarte na kartach Ewangelii, ale są swego rodzaju pochwałą Stwórcy. „Tibi, magne, tropaeum, omnipotens genitor" – jest to wyraz wdzięczności i pokory Syna. Umierający na krzyżu Jezus ma świadomość wypełnienia misji.

Wers ten w głównej mierze powstał za sprawą modlitwy Turnusa (*En*. X 668), w której zwraca się on do Jowisza. Ma ona jednak zupełnie inny charakter niż słowa wypowiadane przez Chrystusa w centonie. Wyraża bowiem zdziwienie, niezrozumienie, niedowierzanie i rozpacz.

Więcej podobieństw, nie tylko tych na poziomie dosłownym, odnaleźć możemy w słowach „Tibi, magne, tropaeum" zaczerpniętych z początku jedenastej księgi *Eneidy* (*En*. XI 7). Są one częścią opisu sceny, która miała miejsce po bitwie między Trojanami a wojskami italskimi. Po zwycięskiej walce Eneasz wypełnia ślub złożony Marsowi. Na wzgórzu ustawia zdobyczne miecze, włócznie, hełmy, tarcze i pancerze. W ten sposób wyraża swoje podziękowanie dla boga wojny, oddając mu hołd[23]. Obie postaci, zarówno Eneasz, jak i Chrystus, mają świadomość zwycięstwa. Wiedzą także, że nie jest ono tylko i wyłącznie ich dziełem. W podziękowaniu za otrzymane wsparcie stawiają „pomnik zwycięstwa" dla tych, którzy nad nimi czuwali i im dopomagali.

Przeanalizowany fragment jasno pokazuje, że centonista, oprócz wykorzystywania fragmentów tekstu Wergiliusza, zwraca uwagę również na warstwę kontekstualną utworu. W tym wypadku korzysta z postaci Eneasza, aby zmienić przedstawienie Chrystusa w swoim utworze.

3.3. Zstąpienie do otchłani

Zagadnienie zstąpienia do otchłani zostało przez centonistę opisane na przestrzeni piętnastu wersów utworu (w. 52-67). Po śmierci Syn dociera do jaskini, otwiera ciężkie wrota o skrzypiących zawiasach i odnajduje w niej tłum przerażonych dusz. Chrystus przynosi zmarłym po-

[23] Publius Vergilius Maro, *Aeneis* XI 1-13.

kój, pociesza i uspokaja. Wyzwalając zniewolone dusze, daje im radość i umożliwia opuszczenie mroków jaskini. Opis otchłani („caverna") autor centonu zbudował przede wszystkim na podstawie VI księgi *Eneidy*, w której Eneasz wraz z Sybillą udają się do podziemi.

Najważniejsza część tego fragmentu, czyli kwestia wypowiadana przez Chrystusa – „Ne trepidate, meae animaeque umbraeque paterna: vobis parta quies"[24] – jest przykładem kolejnego sposobu pracy centonisty. Wers ten powstał na bazie *En*. IX 114; V 81; III 495. Kwestie te u Wergiliusza wypowiadają Eneasz i Askaniusz. Rozmieszczenie tych wersetów sugeruje inspirację o charakterze literalnym. Nie może być tu mowy o wykorzystaniu postaci lub szerszego kontekstu *Eneidy*. Na uwagę zasługuje jednak brak zmian w tekście Wergiliusza. Autorowi udaje się połączyć ze sobą odległe partie tekstu i nadać im w swoim utworze zupełnie nowy i inny sens.

3.4. Zmartwychwstanie

Z przyczyn oczywistych kwestia zmartwychwstania nie mogła być przez Wergiliusza opisana na kartach *Eneidy*. Zważywszy na sposób pracy centonisty, który unika zmian w tekście oryginalnym, a sam nie tworzy własnych wersetów, zagadnienie to nie pojawia się w centonie w sposób dosłowny. Zostało jednak umieszczone w strukturze utworu, jego obecność zaś wynika z kontekstu.

Nec minus interea se matutinus agebat
Ad socios, quibus in mediis sic deinde locutus
Extulit os sacrum claraque in luce refulsit,
Omnia longaevo similis, cunctisque repente
inprovisus ait: […]
Ire iterum in lacrimas? Coram, quem quaeritis, adsum[25].

[24] PCHM, s. 624.
[25] PCHM, s. 625.

Zacytowany wyżej fragment (w. 75-79) nawiązuje do ewangelicznej sceny ukazania się zmartwychwstałego Jezusa uczniom. Jak widzimy, żadne z użytych przez autora sformułowań nie wskazuje na taki status Jezusa. Centonista nie odnalazł w poemacie Wergiliusza stwierdzenia, które może zasugerować zmianę o charakterze ontologicznym. Tylko wspomniany wyżej kontekst i znajomość tekstów ewangelicznych odsyła nas do zjawiska zmartwychwstania. Wers 79 („ire iterum in lacrimas? Coram, quem quaeritis, adsum") bardzo dobrze wpisuje się w realia przedstawione na kartach Ewangelii. Jedyną modyfikacją autora w stosunku do tekstu Wergiliusza jest dodawanie znaku zapytania. Tymi słowy Jezus pociesza zgromadzonych uczniów i zapewnia, że to właśnie on przed nimi stoi. Fragment ten zbudowany został na podstawie sceny pierwszego spotkania Eneasza i Dydony, której opis daje Wergiliusz w I księdze.

4. Podsumowanie

Centon *De Ecclesia* złożony jest w głównej mierze z wersetów, które odnaleźć możemy w *Eneidzie*. Poemat prezentuje Kościół jako wspólnotę, miejsce spotkania Boga i człowieka. Utwór posiada trójdzielną strukturę. W pierwszej jego części znajdujemy opis świątyni i informację o zgromadzonym w niej ludzie, kolejnym fragmentem jest obszerne kazanie, bardzo bogate, jeśli chodzi o aspekty teologiczne, a właściwy utwór kończy się opisem komunii eucharystycznej. Charakter tej struktury potwierdza przytoczoną wyżej tezę o Kościele jako o miejscu, w którym obecni są ludzie i Bóg w swoim Słowie i Ciele.

Centonista, budując wersety swojego poematu, unika zmian w stosunku do tekstu oryginalnego. Na przestrzeni całego utworu Wergiliusza stara się znaleźć odpowiednie wersy bądź ich fragmenty, aby właściwie dopasować je do swojego zamysłu. Inspiruje się nie tylko sensem dosłownym i kon-

tekstem *Eneidy*, ale także pochodzącymi z niej postaciami. Każdy ze stu szesnastu wersów powstał dzięki Wergiliuszowi. Autor centonu nie napisał żadnego z nich sam, co nie zawsze jest regułą, jeśli chodzi o inne centony.

Bogactwo teologiczne utworu wyraża się przede wszystkim za sprawą obecności motywów chrystologicznych i soteriologicznych. Nie brak w nim również zagadnień z zakresu mariologii, hamartiologii, eklezjologii czy eschatologii. Centonista umieścił też w swoim utworze wiele opisów nawiązujących do wydarzeń ewangelicznych. Do takich należy zaliczyć między innymi opis procesu Jezusa, samobójstwo Judasza czy zstąpienie do otchłani.

De Ecclesia – Christian cento

(summary)

Cento *De Ecclesia* is one of four Christian centos, which were formed from Virgil's works. Article shows analysis of the cento from the formal and theological perspective. In the first part we discussed authorship and structure issues. Second part presents theological diversity of the cento, which is full of Christological, soteriological, ecclesiological and eschatological questions. The usage of philological method and analysis of selected parts allows us to establish how the author of cento have created his poem. He was inspired by letter, context and characters, which were formed by Virgil.

Keywords: Virgil; cento; virgilian centos; ecclesiology; Christology

De Ecclesia – centon chrześcijański

(streszczenie)

Centon *De Ecclesia* jest jednym z czterech chrześcijańskich centonów, które powstały na podstawie dzieł Wergiliusza. Artykuł przedstawia analizę centonu z perspektywy formalnej i teologicznej. W pierwszej części omówione zostały zagadnienia dotyczące autorstwa utworu, jak i samej jego struktury. Druga część prezentuje natomiast bogactwo teologiczne centonu, który obfituje w zagadnienia z zakresu chrystologii, soteriologii, eklezjologii i eschatologii. Wykorzystanie metody filologicznej i dokładna analiza poszczególnych fragmentów pozwalają również na określenie sposobu pracy centonisty, który nie jest jednorodny. Autor inspiruje się literą, kontekstem i postaciami, które pojawiają się w utworach Wergiliusza. W aneksie zostało umieszczone polskie tłumaczenie poematu.

Słowa kluczowe: Wergiliusz; centon; centony wergiliańskie; eklezjologia; chrystologia

Bibliografia

Źródła

Poetae Christiani Minores, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. 1, Mediolani 1888, s. 621-627.

Publius Vergilius Maro, *Eclogae*, Les Belles Lettres, Paris 1992.

Publius Vergilius Maro, *Georgica*, Les Belles Lettres, Paris 1995.

Publius Vergilius Maro, *Aeneis*, Les Belles Lettres, t. 1-3, Paris 1977-1993, tł. T. Karyłowski, Wergiliusz, *Eneida*, Wrocław 1980.

Opracowania

S. Audano, *Testo e liturgia nel centone De Ecclesia*, w: *L'essegeta Appasionato – Studi in onore di Crescenzo Formicola*, red. O. Cirillo – M. Lentano, Milano 2019, s. 23-39

Damico A., *De Ecclesia – Cento Vergilianus*, Roma 2010.

Fassina A., *Ipotesi sul centone cristiano De Ecclesia: problemi testuali, paternità e datazione*, „Paideia" 62 (2007) s. 361-376.

Gilski M., *Mariologia centonów*, Kraków 2015.

Mcgill S., *Wstęp*, w: *Virgil Recomposed. The Mythological and Secular Centos in Antiquity*, red. D.J. Mastronarde, New York 2005, s. XV-XXV.

Piasecki D., *Centony Homeryckie. Spotkanie tradycji pogańskiej z chrześcijańską*, Kraków 2014.

Piątek M., *Chrystologia biblijna – pogańskie litery. Na przykładzie chrześcijańskiego centonu* De Verbi Incarnatione, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 72/2 (2019) s. 149-158.

Piątek M., *Chrześcijańskie zagadnienia protologiczno-eschatologiczne wyrażone za pomocą pogańskich liter. Na podstawie centonu* De Verbi Incarnatione, „Roczniki Teologiczne" 66/4 (2019) s. 5-20.

Schorrock R., *The Myth of Paganism: Nonnus, Dionisus and the World of Late Antiquity*, London 2011

Aneks

De Ecclesia

Tectum augustum ingens, centum sublime columnis,
Religione patrum laetum | et venerabile templum
Hoc dedit esse suum | superi regnator Olympi.
Nam deus omnipotens, | qui res hominumque deumque
5. Aeternis regit imperiis, | ‘quo tenditis?’ inquit
‘hic domus est vobis, | haec ara tuebitur omnis’.
Hic matres puerique simul | mixtaeque puellae
Sacra canunt | pariterque oculos ad sidera tollunt,
Hic exaudiri voces, | hic vota precesque:
10. Noctes atque dies | ferit aurea sidera clamor.
Postquam prima quies | et facta silentia tectis,
Incipit effari | divino ex ore sacerdos:
‘accipite haec anmis laetasque advertite mentes,
Matres atque viri, | pueri innuptaeque puellae.
15. Discite iustitiam moniti | et spes discite vestras.
Haut incerta cano: deus aethere missus ab alto,
Ipsius a solio regis, | via prima salutis,
Quem nobis | partu sub luminis edidit oras
Virginis os habitumque gerens |, mirabile dictu.
20. Ore <dei> | adflata est spiritu propriore canitque:
[…]
Sic nova progenies | caelo descendit ab alto.
Ast ubi iam firmata deum te prodidit aetas,
Negavere deum | miseri, quibus ultimus esset
Ille dies, | quando furentes ac dira canentes
25. Insontem | magno ad regem clamore trahebant.
Ille nihil, | namque ipse volens, seque obtulit ultro,

Hoc ipsum ut strueret, | vatum praedicta priorum
Prodere iussa dei, | telluris operta subire.
Primus ibi ante omnes, | sceptrum qui forte gerebat,
Sustulit ablutas lymphis ad sidera palmas,
Hoc dicens: | ‘equidem in iusto nil tale repertum:
Nec fas. | o miseri, quae tanta insania, cives?
<at> me nulla dies tantis neque fortibus ausis
Addiderit socium. | Vestra’ inquit ‘munera vobis!
Vos animam hanc potius quocumque absumite leto’.
Tum magis atque magis | magnis furoribus acti
Clamores simul horrendos ad sidera tollunt
Et magis atque magis | poenas cum sanguine poscunt.
Has inter voces | medio in flagrante tumultu
Arboris obnixus trunco | – tibi, magne, tropaeum,
Omnipotens genitor – | palmas utrasque tetendit
Teque vocans | multo vitam cum sanguine fudit.
Et tamen interea | tua nati maxima cura
Non tulit hanc speciem: | graviter commotus et alto
Dat clarum e caelo signum. | Nam tempore in illo
Sol medium caeli conscenderat igneus orbem.
Eripiunt subito nubes caelumque diemque
Et nox atra polum bigis subvecta tenebat.
Tris tenuit diei spatium non amplius horas:
Tum repetens iterum sua | clara in luce refulsit
Nona diei melior | rebus iam rite peractis.
Inde datum molitur iter. Iamque arva tenebat
Scrupea, tuta lacu nigro nemorumque tenebris
Ut statim ad fauces venit grave olentis Auerni,
Tum demum horrisono stridentis cardine portae
Panduntur vastae | solidoque adamante columnae,
Sponte sua | umbrosae penitus patuere cavernae.

Ingreditur linquens antrum; | tum maxima turba,
Ut videre deum fulgentiaque ora per umbras
Ingenti trepidare metu. | Nec plura moratus
Haec ait | et dictis maerentia pectora mulcet:
‘ne trepidate, meae | animaeque umbraeque paternae:
Vobis parta quies. | Genitor mihi talia namque
Dicta dedit: | prope vos haec limina tendere adegit’.
Haec fatus | animas, quae per iuga longa sedebant,
Deturbat | miseransque antro submittit aperto
Et dicto parens | supera ad convexa revexit.
Interea magnam | subito vulgata per urbem
Fama volat, | illum expirantem sedibus imis
Iam revocare gradum superasque evadere ad auras.
Obstipuere animis alii; set | sanguinis auctor
Se causam clamat crimenque caputque malorum,
Et nodum informis leti trabe nectit ab alta
Proque suis meritis | superis concessit ab oris.
Nec minus interea | se matutinus agebat
Ad socios, | quibus in mediis sic deinde locutus
Extulit os sacrum | claraque in luce refulsit,
Omnia longaeuo similis, | cunctisque repente
inprovisus ait: […]
Ire iterum in lacrimas? | coram, quem quaeritis, adsum.
En perfecta mei | cari praecepta parentis.
Quare agite, o socii, tantarum in munera laudum
Ite’ ait, ‘egregias animas | natique patrisque
Sermonum memores | fluviali spargite lympha.
Ipse, ubi tempus erit, omnis in fonte lavabo’.
Dixit et in caelum paribus se sustulit alis
Conditus in nubem: | hinc regia tecta subivit
Dona ferens victor | cari genitoris et ora:

Oscula libavit | dextramque amplexus inhaesit.
Huius in adventum cernes | a sedibus imis
90. Eruere summas arces | et moenia verti
Atque omnem ornatum flamma crepitante cremari.
Tunc autem innumerae gentes populique | frequentes
Terrentur visu subito. | Rex omnibus idem
Iura dabit populis pariter | subigetque fateri,
95. Quae quis aput superos furto laetatus inani
[…]
Sed vos, o lecti, ferro | pro nomine tanto,
'Quod superest, |moriamur et in media arma ruamus:
Sanguine quaerendi reditus animamque litando'.
Haec ubi pro meritis, | finem dedit ore precandi.
100. Succedunt alii | graves aetate ministri:
Pars in frusta secant | onerantque altaria donis;
Tum demum | pueri et pavidae longo ordine matres stant circum.
Quos ubi confertos | manu circumtulit omnes,
105. Sic prior adgreditur | mensas atque incipit ipse.
Et postquam primus | summo tenus adtigit ore,
Accipiunt proceres | pariterque autistites omnes
Et pueri rudes: | sequitur tum cetera pubes.
Protinus ad reditum quisquis, | ad tecta domorum
110. Tendimus | et laetum semper celebramus honorem.
Cumque Mavoritio clamaretur „Maro iunior !" ad praesens hoc recitavit[26]
Ne quaeso, ne me ad talis inpellite pugnas!
Namque erit ille mihi semper deus, ille magister.
Nam memini – neque enim ignari sumus ante malorum
Formonsum pastor Phoebum superare canendo
115. Dum cupit et cantu vocat in certamina divos,
Membra deo victus ramo frondente pependit.

[26] Patrz przypis 11.

Tłumaczenie

[w. 1-15] Władca niebieskiego Olimpu uczynił wspaniałą, bogatą i dostojną świątynię, wysoką, otoczoną setką kolumn, która rozbrzmiewa radością i pobożnością ojców. Albowiem wszechpotężny Bóg, który za pomocą wiecznych rozkazów zawiaduje tak sprawami ludzkimi, jak i Bożymi rzekł: „Dokąd zmierzacie? To jest wasz dom. Ten ołtarz wykarmi wszystkich". Tutaj matki i chłopcy wraz z dziewczętami wspólnie śpiewają święte pieśni i jednakowo wznoszą oczy ku niebiosom, tutaj słychać głosy, tutaj dary i modlitwy: donośny głos dociera do złotych gwiazd dniami i nocami. Po chwili spokoju i ciszy kapłan zaczyna przemawiać z boskiego natchnienia: O matki i mężowie! Chłopcy i niezamężne panny! Przyjmijcie te rzeczy waszym duchem i radujcie się! Udzielono wam ostrzeżenia. Uczcie się sprawiedliwości i poznajcie waszą nadzieję. [w. 15-30] Rzeczy pewne głoszę: Bóg zesłany z wysokiego nieba, od tronu samego króla, najlepsza droga ku zbawieniu, którego nam panna zrodziła, dając mu ciało i wygląd, dziw – można by rzec. Natchniona Bożym Duchem odzywa się własnymi słowami: […] Tak nowy potomek zstępuje z wysokiego nieba. Gdy już wypełnił się czas, zrodziła Ciebie, Boga, lecz nieszczęśnicy Cię nie uznali. O gdyby tak ów dzień mógłby być dla nich dniem ostatnim, gdy w szale i z wielkim krzykiem ciągnęli niewinnego Syna przed oblicze króla. On nie protestował i z własnej woli ofiarował siebie samego, ponieważ sam chciał uczynić to, co musiał – objawić polecenia Boga zapowiedziane przez dawnych proroków i zstąpić do podziemi. Wówczas pierwszy przed wszystkimi, ten, który dzierżył władzę, obmywszy dłonie w wodzie, wzniósł je do góry w te słowa się odzywając: [w. 31-46] Nie znalazłem nic złego w tym sprawiedliwym. Nie godzi się! O nieszczęsny ludzie! Co to za szaleństwo? Nigdy nie będę wspólnikiem takich wyroków. Róbcie to, co do was należy. Odbierzcie mu życie tak, jak chcecie. Wtedy obecni tam w coraz większym szale podnoszą straszliwe okrzyki w kierun-

ku niebios i coraz bardziej domagają się rozlewu krwi. Wśród tych głosów i gwałtownego poruszenia Syn, oparłszy się o pień drzewa, wzniósł w górę obie ręce i wzywając Ciebie [rzecze:] Tobie wszechpotężny i wielki stwórco należy się pomnik zwycięstwa. Tak Ciebie wzywając, w strumieniach krwi oddał życie. Wtedy jednak w swej wielkiej miłości do Syna nie zniosłeś takiego widoku: ciężko wzburzony z wysokiego nieba dałeś jasny znak, a ogniste słońce wstąpiło na środek niebieskiego okręgu. [w. 47-64] Nagle chmury zasłoniły niebo i zrobiło się ciemno, a czarna noc w dwukonnym wozie wjechała na niebieskie sklepienie i mrok utrzymał się przez trzy godziny. A o dziewiątej godzinie dnia, gdy wszystko dokonało się według zwyczaju, słońce, powracając raz jeszcze, rozbłysło swym jasnym światłem i dalej ruszyło swą drogą. A Syn bezpiecznie przeszedł nad skalistą krainą ku ciemnej jaskini pośród mrocznych gajów i dociera do gardła cuchnącego Averna. Wtedy otwierają się ogromne wrota na skrzypiących zawiasach, w środku widać kolumny z prawdziwego diamentu, a ciemna jaskinia stanęła otworem. Ten, który umarł, wszedł do jaskini. Wtedy ze zgiełkiem zbliżył się wielki tłum przejęty strachem, pragnąc zobaczyć Boga i jego oblicze jaśniejące wśród cieni. On zaś nie zwlekał i te słowa powiedział, mową uspokajając pogrążonych w żałobie: „Nie bójcie się, moje dusze i cienie ojców, pokój wam. [Wiem dobrze], ponieważ ojciec mi te słowa przekazał, że [on sam] przynaglił was do przyjścia w okolice tego miejsca”. [w. 65-80] Pełen litości wyrzekł te słowa do dusz, które tak długo pozostawały w niewoli. Oswobodził je z więzów i gdy jaskinia została otwarta, zwrócił im wolność. A potem, jak powiedziano, wzniósł się ku wyżynom nieba. Przez rozległy świat niesie się wieść o usunięciu z tronu tego, który traci władzę w podziemnej siedzibie i dociera do niebiańskiej stolicy. Wszystkich ogarnęło zdumienie, a sprawca rozlewu krwi, sam siebie nazywając przyczyną, winą i źródłem zła, wiąże na belce węzeł nędznej śmierci, a przez swoje winy opuszcza niebie-

skie granice. Następnego dnia o świcie Zmartwychwstały udał się do [swych] towarzyszy, stanął między nimi i zabłysnął w jasnym świetle, niespodziewanie ukazawszy święte oblicze. Równy we wszystkim temu, który jest wieczny, wypowiedział do zebranych te słowa: Dlaczego znów płaczecie? Ja jestem tym, którego szukacie. Oto spełnione rozkazy mojego drogiego rodzica. [w. 81-91] Zatem ruszajcie, aby spełniać chwalebne zadania. Idźcie! Udzielajcie chrztu wspaniałym duszom, korzystając z wód rzecznych i nie zapominajcie przy tym wspomnieć imion Ojca i Syna. Pokropcie wspaniałe dusze czystą wodą, pamiętając, by czynić to w imię Ojca i Syna. A gdy nadejdzie czas, ja sam obmyję wszystkich w źródle. Wyrzekłszy to, ukrył się w obłoku i wśród anielskich zastępów uniósł się ku niebu. Stamtąd jako zwycięzca wszedł do ukrytego pałacu, przynosząc dary przed oblicze drogiego rodzica. Zanim zasiadł po jego prawicy, złożył pocałunek i objął go serdecznie. Poznasz, że nadchodzi z dalekiej siedziby, bo znakomite miasta zostaną zniszczone, ich mury obalone, a cały ich przepych spłonie w huczącym ogniu. [w. 92-99] Wówczas niezliczone narody i tłumy ludzi przerażą się jego nagłym widokiem. Ten król przyniesie wszystkim jednakowe prawa i zmusi do wyznania wszystkich grzechów, którymi radowali się za życia. Lecz wy, o wybrani, walczcie w obronie tak wielkiego imienia, które jako jedyne ostać się może. Rzućmy się w środek bitwy i umierajmy, albowiem zyskiem dla nas będzie przelanie krwi i dusza złożona w ofierze. A gdy złożył dziękczynienie i zakończył modlitwę, [w. 100-110] najstarsi słudzy podchodzą i dzielą ofiary na małe kawałki, składając je na ołtarzu. Dopiero wtedy dzieci i przestraszone matki zbliżają się w porządku do ołtarza, ustawiając się naokoło niego. Wtedy zbliżył się ten, który przewodniczył nabożeństwu, i sam rozpoczął posiłek, po czym rozdał pokarm wszystkim zgromadzonym. Następnie dotknął brzegiem ust kielicha, a za nim uczynili to wszyscy w ten sam sposób – kapłani, czołowi obywatele, pozostali dorośli i młodzi chłopcy. Potem udajemy

się w drogę powrotną do swojego domu i świętujemy zawsze radośnie ten szczególny zaszczyt. [w. 111-115] I gdy ja, Mavortius, zostałem nazwany „młodym Wergilem", natychmiast tak wyrecytowałem: Nie, proszę, nie pchajcie mnie do takiej walki! Bo Wergiliusz zawsze będzie dla mnie bogiem i nauczycielem. Bo pamiętam – znamy przecież tę historię, że piękny pasterz, gdy zapragnął pokonać śpiewem Feba i wezwał bogów do walki na śpiew, to został pokonany przez boga, który zawiesił jego ciało na zielonej gałęzi.

VOX PATRUM 75 (2020) 453-472
DOI: 10.31743/vp.5727

Tomasz Skibiński SAC[1]

Kształtowanie się obrazu Gepidów w źródłach antycznych i wczesnośredniowiecznych (III-VII wieku)

1. Wstęp

Gepidowie są mało znanym ludem germańskim. W literaturze pojawiają się stosunkowo późno i zasadniczo nie występują jako główni bohaterowie opisywanych wydarzeń. Ich obecność i prezentacja w źródłach zmienia się i stopniowo wzbogaca o nowe elementy, dając w całości obraz dynamiczny i barwny, a jego analiza dostarcza informacji zarówno o samych Gepidach, jak i tworzy interesujący materiał porównawczy. Celem niniejszego artykułu jest wskazanie głównych elementów obrazu Gepidów w źródłach starożytnych i wczesnośredniowiecznych (III-VII wiek) oraz prześledzenie dynamiki przemian postrzegania, prezentacji i oceny tego plemienia[2].

---

[1] Dr hab. Tomasz Skibiński SAC, prof. UKSW, pracownik Katedry Historii Starożytnej Instytutu Historii na Wydziale Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego; e-mail: t.skibiński@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0001-5509-0865.

[2] Także w opracowaniach Gepidowie są zaliczani do mniej istotnych bohaterów dziejów i są omawiani najczęściej wspólnie z innymi ludami o podobnym znaczeniu lub w mniejszych pracach. Na ich temat, zob. R. Steinacher, *Rom und die Barbaren. Völker im Alpen – und Donauraum (300-600)*, Stuttgart 2017; W. Pohl, *Die Gepiden und die Gentes an der Mittleren Donau*, w: *Die Völker an der mittleren und unteren Donau im fünften und sechsten Jahrhundert*, red. H. Wolfram – F. Daim, Wien 1980, s. 240-272; W. Goffart,

2. *Gens inhumana – diu invicta – ense furens Gepida*

Pierwsza grupa cech i postaw przypisywanych Gepidom jest związana z prowadzonymi przez nich walkami. Taka prezentacja jest obecna w mniejszym lub większym stopniu we wszystkich źródłach do ich historii. Pierwsze informacje o Gepidach pochodzą z drugiej połowy III wieku, jednak do czasów potęgi Hunów pod wodzą Attyli w połowie V wieku, którym przez pewien czas byli podporządkowani, Gepidowie nie odgrywali szczególnie istotnej roli w historii i nie budzili większego zainteresowania historyków oraz myślicieli. Pojawiali się więc w źródłach sporadycznie, niekiedy w tle głównych wydarzeń i najczęściej pośród innych ludów.

Najstarszy tekst wspominający Gepidów to najprawdopodobniej Panegiryk Mamertyna wygłoszony w 291 roku na cześć Augusta Maksymiana współrządzącego Cesarstwem z Dioklecjanem[3]. Odmalowując odrodzenie Cesarstwa za ich rządów, panegirysta zwraca uwagę na wojny toczące się na terenach barbarzyńskich (a więc poza granicami Cesarstwa), a wśród skonfliktowanych ludów wymienienia Gepidów, których atakowali Goci i Tajfalowie[4].

Kolejne przekazy zawarte są w źródle interesującym, ale kontrowersyjnym – *Historia Augusta*[5]. Zachowały się w niej dwa zapisy. W pierw-

Barbarian Tides. The Migration Age and the Later Roman Empire, Philadelphia 2006, s. 199-203; B. Magomedov, *Gepids in the 3rd-5th centuries AD,* „Ancient West & East" 2/1 (2003) s. 146-156; M. Pandura, *Origo Gepidarum*, w: *Origines mundi, gentium et civitatum*, red. S. Rosik – P. Wiszewski, Wrocław 2001, s. 96-102; M. Pandura, *„Ardarici gladius". Historia Królestwa Gepidów (454-567)*, „Slavia Antiqua" 45 (2004) s. 55-88.

[3] Panegiryk wygłosił w Trewirze miejscowy retor Mamertyn z okazji pięciolecia rządów Maksymiana (*Panegyricus* III (11) 1, 1). Por. *Panegirici Latini*, ed. D. Lassandro – G. Micunco, Torino 2013, s. 96, przyp. 1 i 2.

[4] Por. *Panegyricus* III (11) 17, 1.

[5] Istotne są przede wszystkim nierozwiązane spory dotyczące datacji tego dzieła. Uznanie tekstu jako wczesnego źródła informacji o Gepidach opiera się na przyjęciu lat 325-337 jako zasadniczego czasu powstania zbioru. Obszerne omówienie argumentów za tą datacją: A. Lippold, *Historia Augusta*, w: RAC 15, 687-723 (zob. zwłaszcza k. 719,

szym jest mowa o ataku na ziemie rzymskie podjętym przez „różne ludy Scytów", w tym Gepidów[6]. Ten tekst, późniejszy z pewnością od poprzedniego, nawiązuje do wydarzeń z lat 268-269 i informuje, że wymienione ludy najechały tereny rzymskie wiedzione żądzą łupów (*praede cupiditate*) i dokonały wielu spustoszeń[7].

Drugi tekst odnosi się do wydarzeń niewiele późniejszych, ale innego rodzaju. Dotyczy bowiem deportacji ludności barbarzyńskiej na tereny rzymskie w czasach cesarza Probusa (276-282). Informuje o przesiedleniu na tereny rzymskie 100 tys. Bastarnów, którzy dochowali cesarzowi wierności, a następnie mieszkańców innych szczepów, to jest Gepidów, Greutungów i Wandalów, co do których jednak stwierdza, że się zbuntowali i „grasowali na lądzie i na okrętach niemal po całym świecie; niemało też szkody przynieśli sławie Rzymu"[8]. Deportacje barbarzyńców na teren Cesarstwa Rzymianie praktykowali od dawna i z powodzeniem, lecz w III wieku nabrały one nowej dynamiki ze względu na wyludnienie Cesarstwa i braki w szeregach armii spowodowane toczącymi się prawie nieustannie walkami oraz tzw. zarazą Cypriana[9], która w drugiej połowie III wieku dziesiątkowała ludność państwa rzymskiego[10]. Szczegóły zapi-

721); J. Prostko-Prostyński, *Adolf Lippold. Historia Augusta, Reallexikon für Antike und Christentum, 15, 1990, coll. 689-723*, „Studia Źródłoznawcze" 36 (1997) s. 131-132.

[6] Por. *Historia Augusta. Claudius* VI 2.

[7] Informacje podane nieco dalej i sugerujące migracyjny charakter najazdów (por. *Historia Augusta. Claudius* VI 4-6) są uznawane za dodatek pochodzący od Trebeliusza Poliona mający na celu podkreślenie grozy sytuacji i wielkości najazdów. Nic nie wskazuje na to, żeby ataki wiązały się z migracyjnymi zamiarami Gepidów. Por. F. Paschoud, *Commentaire de la Vita Claudii*, w: *Histoire Auguste*, t. 4/3, ed. F. Paschoud, Paris 2011, s. 276-277.

[8] Por. *Historia Augusta. Probus* XVIII 1-2, tł. H. Szelest, Warszawa 1966, s. 421. O osiedleniu Bastarnów, zob. także: Zosimus, *Historia Nova* I 71, 1.

[9] To pandemia, pierwsza od czasów Marka Aureliusza, jaka wyniszczała Cesarstwo rzymskie ok. 249-262 roku, być może także z nawrotem ok. 270 roku. Więcej w: K. Harper, *The Fate of Rome. Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton 2017, s. 136-145.

[10] Por. A. Barbero, *Barbari. Imigrati, profughi, importati nell'Impero romano*, Bari 2006, s. 57-58.

su budzą jednak wątpliwości, a udział Gepidów w tych wydarzeniach jest wątpliwy[11].

Powyższe krótkie teksty pozwalają stwierdzić z całą pewnością, że Gepidowie na przełomie III i IV wieku funkcjonowali jako oddzielne plemię i – co ważne – tak byli postrzegani przez autorów rzymskich, o którym jednak autorzy nie mówią wiele (prawdopodobnie nie mając bliższych informacji). Gepidowie pojawiali się tu w kontekście ataków na Cesarstwo, walk między różnymi plemionami barbarzyńskimi albo jako plemię wchodzące w orbitę zainteresowań Rzymu w charakterze siły roboczej lub źródła rekrutów podczas deportacji na teren Cesarstwa.

Kolejna grupa tekstów dotyczy wydarzeń, jakie miały miejsce ponad wiek później. Do wydarzeń z początków V wieku, których uczestnikami byli Gepidowie, nawiązuje Hieronim ze Strydonu w liście do Geruchii napisanym w 409 roku. Gepidowie są wymienieni w kontekście spustoszeń Cesarstwa Rzymskiego w trakcie ataków licznych plemion na Galię na przełomie 406 i 407 roku, lecz w istocie to nie oni interesują autora – stawia on sobie za cel ukazanie przemijalności świata i odwiedzenie Geruchii od powtórnego małżeństwa poprzez podkreślenie niepewności świata i ciągłych zagrożeń[12].

Dwa teksty pochodzące z połowy V wieku postrzegają i opisują Gepidów jako okrutnych. W latach czterdziestych Salwian – opisując niewiele wcześniejsze wydarzenia – stwierdził: „gens […] Gipidarum inhumana”[13], jednak i ten opis ma charakter instrumentalny, bo Salwian,

---

[11] Inne źródła (Zosimus, *Historia Nova* I 71, 2; *Panegyricus* IV (8) 18, 3) mówią o buncie Franków (nie wspominając w ogóle o Gepidach). H. Wolfram (*Storia dei Goti*, Roma 1985, s. 106) akceptuje informacje *Historia Augusta* tylko w części dotyczącej Bastarnów, traktując wzmiankę o deportacji Gepidów, Greutungów i Wandalów jako typowy anachronizm dzieła. Odrzuca ją także F. Paschoud (*Commentaire de la Vita Probi*, w: *Histoire Auguste*, ed. F. Paschoud, t. 5/2, Paris 2002, s. 130). Są i głosy, że chodzi tu o jeńców pojmanych w regionach naddunajskich i na Bałkanach. Por. Barbero, *Barbari*, s. 252, przyp. 15.

[12] Por. Hieronymus, *Epistula* 123, 15-16.

[13] Por. Salvianus Massiliensis, *De gubernatione Dei* IV 14, 67. Gdzie indziej pisze także o ich „nieludzkich obrzędach” (*Gipidarum inhumanissimi ritus*). Por. Salvianus Massiliensis, *De gubernatione Dei* IV 17, 82.

zgodnie ze swoim zwyczajem, przechodzi natychmiast do moralizowania, a oskarżając Rzymian, zdejmuje winę z barbarzyńców. Gepidom przypisuje przy tym także skłonność do oszustwa, lecz uniewinnia ich, zauważając, że czynią to z nieświadomością winy[14]. Podobnie opisał ich Sydoniusz Apolinary. W panegiryku na cześć cesarza Awitusa wygłoszonym w nowy rok 456, referując zmasowany atak plemion barbarzyńskich pod wodzą Attyli na Galię w 451 roku, napisał: „pugnacem Rugum […] Gepida trux sequitur"[15].

Zbieżność tych tekstów łączących Gepidów z okrucieństwem jest interesująca, nie można jednak nadawać jej zbyt wielkiego znaczenia, bo użyte w nich określenia związane semantycznie z okrucieństwem to typowy zestaw charakteryzujący barbarzyńców. Takie cechy, przypisywane tu Gepidom, pisarze późnego antyku nieuchronnie dostrzegali w barbarzyńskiej tożsamości, a podobne opisy dotyczyły wielu plemion[16].

W 507 roku Ennodiusz z Pawii wygłosił panegiryk na cześć Teodoryka Wielkiego i nawiązał do jego starcia z Gepidami w czasie wędrówki Gotów z Bałkanów do Italii w 488 roku, w czasie której na ich drodze stanęli Gepidowie[17]. Goci znajdowali się w zdecydowanie gorszym położeniu niż Gepidowie, a panegirysta podkreśla ich wycieńczenie drogą i brakiem żywności[18].

---

[14] Por. Salvianus Massiliensis, *De gubernatione Dei* IV 17, 68.

[15] Por. Sidonius Apollinaris, *Carmen* VII 321.

[16] Por. R.W. Mathisen, *Violent Behavior and the Construction of Barbarian Identity in Late Antiquity*, w: *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, ed. H.A. Drake, London – New York 2016, s. 28.

[17] Opis nie pozwala ustalić, czy Gepidowie stanęli na drodze Teodoryka z własnej inicjatywy czy w porozumieniu z rządzącym w Italii Odoakrem. Por. Wolfram, *Storia dei Goti*, s. 486. Nie brak jednak głosów opowiadających się za którąś z hipotez. Por. Rota, *Commento*, s. 311. Trudno też wskazać jednoznacznie miejsce walki, jednak wspomniana w tekście *Ulca fluvius* jest identyfikowana najczęściej z rzeką Vuka (wówczas granicą Cesarstwa wschodniego), która wpada do Dunaju w mieście Vukovar. Por. Rota, *Commento*, s. 311-312.

[18] Por. Ennodius, *Panegyricus dictus clementissimo regi Theoderico* VII 28; VII 31; VII 24. Teodoryk, póki znajdował się na terytorium Imperium wschodniego,

W opisie zwraca uwagę kilka elementów. Pierwszym jest fakt, że Ennodiusz świadomie ogranicza się do opowiedzenia tylko tej jednej spośród wielu walk stoczonych przez Teodoryka[19] i zauważa, że Gepidowie stanowili dla Gotów jedną z trzech poważnych przeszkód, obok zarazy i warunków naturalnych (rzeki)[20]. Gepidowie, chronieni przez rzekę, są też zaprezentowani jako lud od dawna niepokonany (*gens diu invicta*)[21]. To charakterystyka ludów barbarzyńskich u Ennodiusza – są to ludy dzielne i niepodbite, podczas gdy Teodoryka charakteryzują cechy właściwe dla Rzymian[22]. W ocenie tej pochlebnej opinii trzeba z pewnością wziąć pod uwagę prawa, jakimi rządził się panegiryk, wymagający, by wrogowie Teodoryka byli groźni. Wraz z wyborem właśnie tej spośród wielu walk stoczonych przez Teodoryka jest to opinia znacząca, bo reguły doboru materii do panegiryku wymagały także, by ukazać dokonania najbardziej chwalebne.

Dwa listy Teodoryka Wielkiego z 523 lub 524 roku przekazane w *Variae* Kasjodora ukazują grupę Gepidów będących już na służbie Teodoryka Wielkiego i dotyczą przemarszu ich oddziałów przez północną Italię do Galii, gdzie mieli wzmocnić siły ostrogockie przeciw Frankom. W pierwszym liście król wzywa sajona Werana do kontroli przemarszu dużej grupy Gepidow (*multitudo Gepidarum*) przez ziemie italskie, tak by żołnierze nie cierpieli biedy ani też nie doprowadzili do spustoszenia prowincji[23]. W drugim, kierowanym bezpośrednio do Gepidów, informuje, że rozkazał wydać im racje żywnościowe na drogę oraz że otrzymają

musiał korzystać tylko z zapasów żywności, jakie zabrał ze sobą. Por. Wolfram, *Storia dei Goti*, s. 486.

[19] Zapowiada to zarówno we wstępie do opowieści, jak i w zakończeniu. Por. Ennodius, *Panegyricus* VII 28; VII 35; S. Rota, *Commento*, w: Magno Felice Ennodio, *Panegirico del clementissimo re Teoderico (opusc. 1)*, ed. S. Rota, Roma 2002, s. 310.

[20] Por. Ennodius, *Panegyricus* VII 29.

[21] Por. Ennodius, *Panegyricus* VII 28.

[22] W innym miejscu (por. Ennodius, *Panegyricus* V 19-22) Ennodiusz przedstawia podobnie Bułgarów (*gens indomita*). Por. Rota, *Commento*, s. 313.

[23] Por. Cassiodorus Senator, *Variae* V 10. Teodoryk wyznacza dodatek do żołdu w wysokości trzech solidów tygodniowo, by Gepidowie mogli nabywać niezbędne pro-

wspomniany także w liście do Werana dodatek do żołdu na konieczne zakupy w czasie drogi. Życząc szczęśliwej i spokojnej podróży, napomina, by przemarsz Gepidów był spokojny (*ite moderati*), a droga taka, jak przystoi pracującym dla wspólnego dobra[24].

Obydwa pisma są istotną informacją o części plemienia Gepidów w okresie po ataku komesa Pitzii na Sirmium i świadectwem ich postrzegania przez Gotów. Jak się bowiem wydaje, w zachowanych w *Variae* dokumentach kancelarii królewskiej nie istnieje żaden analogiczny rozkaz kierowany do wojsk gockich, mimo że te na pewno uczestniczyły w licznych przemarszach. Znamienne jest, że król uważa za konieczne zapobiegać potencjalnym nadużyciom ze strony Gepidów, którzy, jak widać, postrzegani byli jako dziksi, bardziej niezdyscyplinowani i daleko mniej godni zaufania niż wojownicy ostrogoccy, poddani dyscyplinie gockiej organizacji wojskowej w Italii.

Z pierwszej połowy VI wieku pochodzi także świadectwo o innej grupie Gepidów pokonanych przez Pitzię. Jest to epitafium króla Gepidów Thrasaryka (syna króla Thraustyli poległego w 488 roku w bitwie pod Vukovar) z dawnego kościoła w Konstantynopolu, obecnie meczetu Vefa kilise camii w Stambule. Zrekonstruowana inskrypcja określa Thrasaryka jako *comes domesticorum* oraz króla Gepidów (κόμες δομεστίκων ῥὲξ Γηπαίδων). Pozwala to stwierdzić, że po kampanii Pitzii uwieńczonej zdobyciem Sirmium król Thrasaryk został przyjęty przez dwór w Konstantynopolu i pozostawał na usługach cesarza, oraz że tam zmarł[25].

Rys obrazu Gepidów związany z ich walecznością nie ustaje także w późniejszych źródłach i pojawia się w wielu okolicznościach, lecz zostaje wzbogacony o nowe elementy, które przybliżają także technikę

dukty i powstrzymali się od rabunków, zobowiązując Werana do czuwania nad sprawiedliwością handlu.

[24] Cassiodorus Senator, *Variae* V 11.

[25] Por. H. Çentinkaya, *An Epitaph of a Gepid King at Vefa Kilise Kamii in Istabul*, REB 67 (2009) s. 225-229.

walki Gepidów. Jordanes informuje, że Gepidowie należeli do bliskich sprzymierzeńców Hunów Attyli i po jego stronie walczyli na polach katalaunijskich[26]. Po śmierci Attyli poprowadzili jednak walkę o wyzwolenie spod panowania huńskiego. Zwycięska bitwa nad rzeką Nedao w 454 roku dała Gepidom własne państwo, które Jordanes nazywa nawet Gepidią[27]. Opis bitwy pozostawiony przez Jordanesa jest bardzo dynamiczny[28] i dostarcza informacji o uzbrojeniu i taktyce walki poszczególnych plemion. Jako domenę Gepidów Jordanes wskazuje miecz, pisząc „Gepida szaleje z mieczem w dłoni"[29]. Sam tekst to z pewnością krucha podstawa do wyciągania zbyt daleko idących wniosków co do techniki walki plemienia, lecz zauważana w opracowaniach[30]. W interpretacji passusu Jordanesa wzmacnia ją także dalsza informacja, że bitwę rozstrzygnął „miecz Ardaryka i sprzysiężonych"[31].

Paradoksalnie okres królestwa Gepidów (454-567) jest stosunkowo słabo udokumentowany[32], jednak w źródłach pojawiają się imiona ich

---

[26] Por. Iordanes, *Getica* 199. Gepidowie byli łączeni z Hunami do tego stopnia, że w późniejszej historiografii Attyla był przedstawiany jako pochodzący z plemienia „Gepidów Hunów". Por. *Chronicon Paschale*, t. 1, ed. L. Dindorf, CSHB, Bonn 1832, s. 587; Ioannes Malalas, *Chronographia* XIV 10. Tego typu pomyłki nie są jednak wyjątkiem w kronikach późnołacińskich i bizantyjskich (więcej przykładów zob. W. Goffart, *Rome's Fall and After*, London – Ronceverte 1989, s. 29). Por. Goffart, *Barbarian Tides*, s. 201 i 333-334.

[27] Por. Iordanes, *Getica* 74. Na temat historii państwa Gepidów, zob. Pandura, *Ardarici Gladius*, s. 55-88.

[28] Dziejopis nie troszczy się jednak o jednoznaczność przekazu. Wątpliwości dotyczą zarówno miejsca bitwy, jak i tego, kto po czyjej stronie brał w niej udział. Na temat różnych hipotez, zob. Pandura, *Ardarici Gladius*, s. 56-60.

[29] Łac. *ense furens Gepida*. Por. Iordanes, *Getia* 261, tł. E. Zwolski, Jordanes, *O pochodzeniu i czynach Gotów*, w: *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, red. E. Zwolski, Lublin 1984, s. 136.

[30] Por. M. Wilczyński, *Exercitus barbarorum. Organizacja i działania wojsk ludów germańskich osiadłych w V i VI wieku w basenie Morza Śródziemnego*, VoxP 63 (2015) s. 17; W. Pohl, *Telling the Difference. Signs of Ethnic Identity*, w: *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms*, ed. T.F.X. Noble, New York 2006, s. 151, przyp. 45.

[31] Łac. *ardarici gladius conspiratorumque*. Iordanes, *Getica* 262.

[32] Por. Goffart, *Barbarian Tides*, s. 201. Pewną pomocą mogą służyć ustalenia archeologiczne. Zob. Z. Rácz – T. Vida, *Germánok keletről és nyugatról: A gepidák és lan-*

królów albo opisy większych wydarzeń po linii powyższych charakterystyk. Królestwo przetrwało nieco ponad 110 lat. W bitwie pod Asfeld w 552 roku Gepidowie zostali pokonani przez Longobardów, a 15 lat później ostatecznie zniszczeni przez Longobardów sprzymierzonych z Awarami. Pamięć o nich przetrwała jednak w późniejszych źródłach, choć głównie we wspomnieniach dawnych wydarzeń i świetności.

3. *Ex Gothorum prosapie*

Nowe elementy obrazu Gepidów pojawiają się w połowie VI wieku i pochodzą od najważniejszych autorów dla poznania ich historii, jakimi są Jordanes[33] i Prokopiusz z Cezarei. Jordanes w barwnym opisie przedstawia etnogenezę Gepidów, przywołując ich pokrewieństwo z Gotami i przedstawiając legendę, która zawiera też ich charakterystykę. Przytacza opowieść o trzech statkach, którymi Goci przeprawili się pod wodzą legendarnego króla Beriga z pierwotnych siedzib w Skandii do Gothiskandzy. Jeden ze statków przybył do celu później od pozostałych (Jordanes nie widzi w tym żadnego szczególnego wydarzenia, stwierdzając, że taka sytuacja „nieraz się zdarza") i przez to wydarzenie opóźniona *navis* została określona jako „gepanta", Jordanes zaś wyjaśnia, że „w ich języku «leniwy» (*pigra*) brzmi gepanta" i informuje, że tak został nazwany lud, któremu dali początek pasażerowie statku, a z tego zniekształconego miana zrodziła się nazwa plemienia[34].

gobardok régészete – Germanen von Osten und Westen: Die Archäologie der Gepiden und Langobarden, w: *7000 év története: Fejezetek Magyarország régészetéből – 7000 Jahre Geschichte: Einblicke in die Archäologie Ungarns*, ed. O. Heinrich-Tamáska – D. Winger, Remshalden 2018, s. 189-210; A.P. Kiss, *Gepiden im heutigen Bulgarien?*, „Studia Hungaro-Bulgarica III. Sumen-Szeged" (2014) s. 19-34.

[33] *Getica* Jordanesa opiera się na *Historii Gotów* Kasjodora i to od tego historyka pochodzą przytoczone dalej informacje dotyczące etnogenezy i związanej z nią charakterystyki Gepidów. Por. Pandura, *Origo Gepidarum*, s. 96-97.

[34] Por. Iordanes, *Getica* 95. Jordanes nie informuje, o jak długie opóźnienie chodziło, co daje możliwość różnych hipotez. E. Demougeot (*La formation de l'Europe et les invasions Barbares. Des origines germaniques à l'avènement de Dioclétien*, Paris 1969,

Opis zawiera dwa istotne elementy: pokrewieństwo Gepidów z Gotami oraz powolność/gnuśność tych pierwszych[35]. Co do pierwszego z elementów należy zauważyć, że Jordanes przekazuje i podkreśla z pełnym przekonaniem, że Gepidowie bez wątpienia pochodzą z pokolenia Gotów (*ex Gothorum prosapie*)[36] oraz dodaje, że się od swych pobratymców oddzielili, a ogarnięci zawiścią wybrali sobie odrębne siedziby[37]. Element pokrewieństwa jest też podkreślony, kiedy, opisując dzieje Gepidów w czasach Fastidy[38], pierwszego poświadczonego w źródłach króla Gepidów, historyk informuje, że król „przykrym sporem podkopał prastary sojusz, oparty na więzach krwi" (*consanguinitatis foedus*), a król Ostrogota ze zgrozą patrzył na perspektywę walk między krewnymi (*armis confligere cum propinquis*), gdy Wizygoci przyjęli herezję ariańską i przekazali ją swym krewnym (*parentibus suis*) Ostrogotom i Gepidom, oraz gdy w czasie bitwy na polach katalaunijskich Ostrogoci i Gepidowie stawali przeciw swoim krewnym (*parentes*) Wizygotom[39].

---

s. 363) sugeruje, że statek, który dał początek plemieniu Gepidów, przybył do celu przynajmniej wiek później niż dwa pierwsze.

[35] Ta cecha Gepidów zostanie omówiona w następnym punkcie.

[36] Iordanes, *Getica* 95 oraz 94 („Gepidarum natio […] arma in parentibus movit").

[37] Jordanes, *Getica* 95-96. Mariusz Pandura (*Origo Gepidarum*, s. 97-98) zauważa, że według relacji Jordanesa mityczne oddzielenie Gepidów od pozostałych plemion gockich dokonało się jeszcze na morzu przed przybyciem statków na wybrzeże, gdyż dwa dotarły tam wcześniej (można założyć, że podróżowały razem). Dwa statki gockie można też interpretować jako dwa plemiona – Wizygotów i Ostrogotów. W czasach, kiedy Kasjodor pisał swoją *Historię Gotów* a Jordanes – *Getica*, ten ostatni podział był już jasny. W mitycznych początkach opowiedzianej historii obydwie *naves* gockie podróżowały jeszcze razem, choć już rysował się początek odrębności.

[38] Fastida według Jordanesa wszedł w konflikt z królem Ostrogotą, któremu podlegali Ostrogoci i Wizygoci, a konfrontacja zakończyła się przegraną przez Gepidów bitwą pod Galt. Por. Iordanes, *Getica* 97-100. Datacja tych wydarzeń jest kontrowersyjna. H. Wolfram (*Storia dei Goti*, s. 88, przyp. 12) datuje je na ok. 290 rok i łączy z walkami, o których mówi wspomniany wyżej Panegiryk na cześć Maksymiana (*Panegyricus* III (11) 17, 1). Nie brak jednak głosów, że to dwa oddzielne wydarzenia, a konflikt między Fastidą i Ostrogotą należy datować na 249 rok. Więcej w: Magomedov, *Gepids*, s. 149.

[39] Por. Iordanes, *Getica* 97 (Fastida), 99 (Ostrogota), 133 (arianizm Wizygotów), 200 (bitwa na polach katalaunijskich).

Tradycja gockiego pochodzenia Gepidów została podjęta także przez pisarzy bizantyjskich, którzy ją przekazali w różnych wersjach. Prokopiusz z Cezarei wyjaśniał:

> We wcześniejszych czasach było wiele różnych ludów gockich, podobnie jak obecnie, jednak największymi i najsławniejszymi ze wszystkich są Goci, Wandalowie, Wizygoci oraz Gepidzi […]. Wszyscy oni różnią się od siebie nazwą, jak powiedziano, ale niczym innym poza tym […]. Wydaje mi się, że pierwotnie wszyscy należeli do jednego narodu a później zaczęli odróżniać się według imion poszczególnych wodzów[40].

Walter Goffart w tym podkreślaniu pokrewieństwa ludów gockich dostrzega pewien złowieszczy rys, stwierdzając, że do 551 roku dwa z nich (Ostrogoci i Wandalowie) zostały już poskromione przez Justyniana, a trzeci (Wizygoci) balansował na granicy upadku[41] – teza interesująca, choć możliwa do przyjęcia tylko z pewnymi zastrzeżeniami[42]. Podejmując

---

[40] Procopius Caesariensis, *De bellis* III 2, 2-6, tł. D. Brodka, Prokopiusz z Cezarei, *Historia Wojen*, t. 1, Kraków 2013, s. 201-202. Ta idea podziału ludów gockich na Gotów (Ostrogotów), Wizygotów, Wandalów i Gepidów pochodzi prawdopodobnie od działającego na przełomie V i VI wieku Eustacjusza z Epifanei. Por. komentarz D. Brodki w: Prokopiusz z Cezarei, *Historia Wojen,* t. 1, s. 202. Więcej w: D. Brodka, *Die Wanderung der Hunnen, Vandalen, West- und Ostgoten – Prokopios von Kaisereia und seine Quellen*, „Millennium" 10 (2013) s. 13-38.

[41] Por. W. Goffart, *Barbarian Tides*, s. 200-201 i 270, przyp. 57. Por. także: Procopius Caesariensis, *De bellis* VIII 24, 5, gdzie autor pisze, że cesarz Justynian nienawidził Gotów i zamierzał ich całkowicie wyprzeć z państwa rzymskiego.

[42] Istotnie Wandalowie byli już wtedy skutecznie i ostatecznie zniszczeni, o bliskim końcu królestwa Ostrogotów można jednak wyrokować, przede wszystkim znając dalszy bieg wypadków, kiedy stało się jasne, jak skuteczna okazała się misja prowadzona przez Narsesa. H. Wolfram (*Storia dei* Goti, s. 613) ocenia, że latem 551 roku, po pierwszych klęskach Gotów i powrocie z Konstantynopola ich bezowocnego poselstwa, morale wojsk gockich osiągnęło najniższy poziom od 541 roku, jednak okres świetności Ostrogotów został zakończony ostatecznie dopiero w roku następnym klęską pod Busta Gallorum. Wizygotów z kolei – choć w tym okresie przeżywali trudności w czasie panowania Agili (549-554) – czekał jeszcze czas rozwoju, gdy nie tylko niweczyli cesarskie plany, ale i powiększali swe władztwo o tereny Swebów.

ją, można jednak stwierdzić, że istotnie kres Gepidów był bliski. Wkrótce w imieniu Rzymian podjęli z nimi walkę Longobardowie[43], co przybliżało koniec gepidzkiej wolności i istnienia[44].

W XI wieku Gepidowie wzbogacili się o jeszcze jedną etymologię swej nazwy, ciągle po linii pokrewieństwa z Gotami, nawiązującą do skojarzeń w języku greckim: παῖδες – dzieci, Γέται – Goci. *Etymologicon Magnum* określa ich jak jako Γετίπαιδες, co wyjaśnia jako „dzieci Gotów" (Γετῶν παῖδες)[45]. Nie ulega wątpliwości, że także to określenie nawiązuje do idei rozpropagowanej przez Jordanesa, to jest do pokrewieństwa Gepidów z Gotami, która przyjęła się i zakorzeniła w historiografii.

Podsumowując tę część rozważań, należy zauważyć, że tradycja gockiego pochodzenia Gepidów została przekazana przez Jordanesa i Prokopiusza ok. 550 roku, a więc w okresie potęgi Gepidów, choć na niespełna dwa dziesięciolecia przed upadkiem ich państwa. Jest ona bardzo późna lecz pochodzi najprawdopodobniej z wcześniejszych dzieł Kasjodora i Eustacjusza. Dowodzi też przede wszystkim, że w czasach Jordanesa i Prokopiusza Goci oraz Gepidowie odczuwali wspólne pochodzenie i pokrewieństwo, ale w dużo mniejszym stopniu rzeczywistego pokrewieństwa dwóch plemion[46].

---

[43] Upadek Gepidów był bardzo mocno związany z działaniami cesarza Justyniana. Na temat polityki cesarza wobec Gepidów, por. A. Sarantis, *War and Diplomacy in Pannonia and the Northwest Balkans during the Reign of Justinian. The Gepid Threat and Imperial Responses*, DOP 63 (2009) s. 15-40. Na temat konfliktu longobardzko-gepidzkiego i jego znaczenia w polityce tego samego cesarza, por. P. Bystrický, *Longobardsko-gepidské nepriatel'stvov case Justiniánovej vojny proti Gótom*, „Byzantinoslovaca" 6 (2017) s. 31-47.

[44] Por. Iordanes, *Romana* 386-487, gdzie jest zreferowana bitwa pod Aufeld (552 rok). Por. Goffart, *Barbrian Tides*, s. 200-201 i 333.

[45] *Etymologicon magnum seu magnum grammaticae penu* 230.

[46] Por. Goffart, *Barbarian Tides*, s. 199-200.

4. *Pigri – pedestri*

Drugi element opisu Jordanesa, jak już zostało wspomniane, to charakterystyka ludu Gepidów, który otrzymał nazwę od spóźnionego statku – gepanta, czyli *pigra* (*navis*)[47]. Gepidowe przybyli nim na wybrzeże Gothiskandzy, a z tego zniekształconego określenia, jak informuje dziejopis, zrodziła się nazwa „Gepidowie". Określenie *pigra* w tym kontekście możemy tłumaczyć jako 'powolny, gnuśny, leniwy, ociężały'[48], więc te określenia mają charakteryzować lud Gepidów. Badania nie poświadczają podanej ludowej etymologii nazwy[49], ale Jordanes nie tylko ją przytacza, ale podkreśla i uzasadnia, wyrażając przekonanie, że nie jest to wyjaśnienie błędne, ponieważ Gepidowie są opieszali z charakteru i ociężali w ruchach (*tardioris ingenii et graviores corporum velocitate*)[50].

Ten sam motyw powraca niewiele dalej w opisie walki Gepidów z Gotami. Jordanes zauważa, że gdy doszło do walki, obie strony miały podobne uzbrojenie i stosowały podobną technikę bitewną (wywodzili się z jednego plemienia), lecz Goci wygrali dzięki lepszej sprawie i bystrości umysłu (*causa melior vivacitasque ingenii*)[51], co jest oczywistym nawiązaniem do wspomnianej niewiele wcześniej „opieszałości charakteru" (*tardioris ingenii*) Gepidów.

Powyższa etymologia i znaczenie nazwy plemienia mogą zastanawiać. Jest bowiem pewne, że określenia tego używali także sami Gepidowie[52], a trudno wyobrazić sobie, by korzystali z określenia obraźliwego i nadanego przez nieprzyjaciół. W tym kontekście interesu-

---

[47] Por. Iordanes, *Getica* 94.

[48] Por. *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, red. M. Plezia, Warszawa 1999, s. 160 (hasło *piger, -gra, -grum*).

[49] Nie ma germańskiego słowa *gapa, gepan, gipas*, które by oznaczało 'gnuśny, ospały'. Por. Zwolski, *Kasjodor i Jordanes*, s. 150.

[50] Por. Iordanes, *Getica* 95.

[51] Por. Iordanes, *Getica* 100.

[52] To najprawdopodobniej gepidzkie otoczenie króla Thrasaryka ufundowało wspomniane epitafium z meczetu Vefa kilise camii.

jąca jest hipoteza Rolanda Steinachera, który zastanawia się nad możliwością przyjęcia jako pierwotnej formy **Gíbidoz*, co oznaczać może zarówno obdarzonych (błogosławionych) przez Boga, jak i szczodrych czy hojnych. Zdaniem badacza przy jak najbardziej możliwej zmianie w wymowie *b* na *p* nazwa plemienia będzie dla Gota wskazywała właśnie na te cechy, które przypisywali Gepidom Goci, co korzystając z plemiennego ustnego przekazu, utrwalił w tradycji literackiej Jordanes, czyli ludzi ospałych, nieaktywnych, leniwych, fizycznie i psychicznie ociężałych[53].

W pierwszej połowie VI wieku Izydor z Sewilli podaje inną etymologię nazwy plemienia Gepidów, wywodząc ją od łacińskiego słowa *pedes* ('nogi') i stwierdzając, że zwykli oni podejmować walkę pieszo raczej niż konno i stąd wywodzi się ich nazwa[54]. Marc Reydellet określa tę etymologię jako zlatynizowaną i życzliwą wersję przekazu Jordanesa[55]. Istotnie wydaje się, że wspominana przez Jordanesa powolność Gepidów, która miała ich charakteryzować nie tylko w czasie morskiej podróży, może być połączona z ich powolną (bo pieszą) walką.

5. Podsumowanie

Jak widać, obraz Gepidów przekazany przez źródła jest rzeczywistością złożoną i wieloaspektową. Odzwierciedla on ich historię i dostarcza informacji o niektórych cechach ich tożsamości, ale – co ważne – ukazuje przemiany postrzegania i oceny. Różne elementy obrazu plemienia pojawiają się w okresach rozsianych przez całą historię ich aktywności. Były one też obecne, a nawet się rozwijały i ubogacały jeszcze na długo

---

[53] Por. Steinacher, *Rom und die Barbaren*, s. 56-57.

[54] „Gipedes pedestri proelio magis quam equestre sunt usi, ex hac causa vocati". Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* 9, 2, 92.

[55] Por. komentarz M. Reydelleta w: Isidore de Séville, *Étymologies. Livre IX. Les langues et les groupes sociaux*, Paris 1984, s. 92.

po upadku państwa Gepidów, gdy zniknęli oni ze sceny politycznej i społecznej, ale przetrwała pamięć o nich. Wskazane w powyższym artykule cechy z pewnością nie wyczerpują tematu, który może być rozwijany także w dłuższych i bardziej szczegółowych opracowaniach. Może też posłużyć jako materiał do badań porównawczych obrazu dotyczących innych plemion. Należy zauważyć, że wykorzystane źródła przedstawiają ocenę z zewnątrz (przez pisarzy rzymskich, bizantyjskich oraz tradycję gocką), sformułowaną niekiedy z dłużej perspektywy czasowej. Już jednak to sumaryczne zestawienie ukazuje, że w postrzeganiu i przedstawieniu „innego", „obcego", „barbarzyńcy" ma znaczenie wiele czynników. Są w nich zawarte obiektywne i potwierdzone w źródłach informacje, ale pojawiają się też elementy legendarne, często interesujące i barwne, ale niekoniecznie mające podstawy w rzeczywistości. Gepidowie nie otrzymali w starożytności swej historii plemiennej, jednak opisy zawarte w źródłach przedstawiają ich obraz z pewnością interesujący i charakterystyczny.

The Formation of the Image of the Gepids in the Ancient and Early Medieval (3rd-7th c.) Sources

(summary)

The aim of the article is to present the dynamics of the development of the image of the Gepid tribe in ancient and early medieval sources. Roman and Byzantine sources from the period of between the 3rd and 7th c. have been used in the analysis. The topic was handled in points discussing the three basic elements of their perception and presentation: the features related to their manner of fighting (bravery, cruelty and using a sword as specific combat tactics); the kinship of the Gepids and of the Goths; the heaviness of their character, the slowness of movements and an infantry style of fighting (as opposed to the horse fighting of the other peoples). The article presents both the above-mentioned basic elements of the image of the tribe, as well as the changes in its perception and the development of this image, which has gradually gained new elements derived from various traditions.

Keywords: Gepids; Barbarians; Jordanes; Procopius

Kształtowanie się obrazu Gepidów w źródłach antycznych i wczesnośredniowiecznych (III-VII wieku)

(streszczenie)

Celem artykułu jest prezentacja dynamiki rozwoju obrazu plemienia Gepidów w źródłach antycznych i wczesnośredniowiecznych. W analizie zostały wykorzystane źródła rzymskie i bizantyjskie z okresu III-VII wieku. Temat został zrealizowany w punktach omawiających trzy zasadnicze elementy ich postrzegania i prezentacji: cechy związane z prowadzonymi walkami (waleczność, okrucieństwo oraz posługiwanie się mieczem jako szczególna taktyka walki); pokrewieństwo Gepidów z Gotami; ociężałość ich charakteru, powolność ruchów i pieszy styl walki (w odróżnieniu od walki konnej innych ludów). Artykuł przedstawia zarówno wymienione zasadnicze elementy obrazu plemienia, jak i przemiany jego postrzegania oraz rozwój obrazu, który stopniowo wzbogacał się o nowe elementy czerpane z różnych tradycji.

Słowa kluczowe: Gepidowie; barbarzyńcy; Jordanes; Prokopiusz z Cezarei

Bibliografia

Źródła

Cassiodorus Senator, *Variarum libri XII*, tł. A. Kołtunowska – R. Sawa, Synody i kolekcje praw, t. 11, Kraków 2017.

Chronicon paschale, t. 1-2, ed. L. Dindorf, CSHB, Bonn 1832.

Ennodius, *Panegyricus dictus clementissimo regi Theoderico*, w: Magno Felice Ennodio, *Panegirico del clementissimo re Teoderico (opusc. 1)*, ed. S. Rota, Roma 2002, s. 189-230.

Etymologicon magnum seu magnum grammaticae penu, ed. F. Sylburg, Lipsiae 1866.

Hieronymus, *Epistulae*, tł. J. Czuj, Hieronim ze Strydonu, *Listy IV (116-130)*, opr. H. Pietras, ŹMT 63, Kraków 2011.

Histoire Auguste, t. 5/2-3, ed. F. Paschoud, Paris 2002-2011.

Ioannes Malalas, *Chronographia*, ed. L. Dindorf, CSHB, Bonn 1821.

Iordanes, *Getica*, w: *Iordanis Romana et Getica*, ed. Th. Mommsen, MGH AA 5, 1, Berolini 1882, s. 53-138, tł. E. Zwolski, Jordanes, *O pochodzeniu i czynach Gotów*, w: E. Zwolski, *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Lublin 1984, s. 89-146.

Iordanes, *Romana*, w: *Iordanis Romana et Getica*, ed. Th. Mommsen, MGH AA 5, 1, Berolini 1882, s. 1-52.

Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, w: Isidore de Séville, *Étymologies Livre IX. Les langues et les groupes sociaux*, éd. M. Reydellet, Paris 1984.

Panegyricus III (11). Eiusdem magistri Mamertini genethliacus Maximiani Augusti (Treviri 291 d.C.), w: *Panegirici Latini*, ed. D. Lassandro – G. Micunco, Torino 2013, s. 78-99.

Panegyricus IV (8). Incerti Panegyricus dictus Constantino Caesari (Treviri 297 d.C.), w: *Panegirici Latini*, ed. D. Lassandro – G. Micunco, Torino 2013, s. 100-124.

Procopius Caesariensis, *De bellis*, w: Procopius, *History of the Wars*, t. 1-5, ed. H.B. Dewing, LCL, Cambridge 1961-1962, tł. D. Brodka, Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 1-2, Kraków 2013-2015.

Salvianus Massiliensis, *De gubernatione Dei*, w: Salvien de Marseille, *Oeuvres*, t. 2, ed. G. Lagarrigue, SCh 220, Paris 1975.

Sidonius Apollinaris, *Carmina*, w: Sidoine Apollinaire, t. 1, ed. A. Loyen, Paris 2003.

Zosimus, *Historia Nova*, ed. L. Mendelssohn, BT, Lipsiae 1887.

Opracowania

Barbero A., *Barbari. Imigrati, profughi, importati nell'Impero romano*, Bari 2006.

Brodka D., *Die Wanderung der Hunnen, Vandalen, West- und Ostgoten – Prokopios von Kaisereia und seine Quellen*, „Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr." 10 (2013) s. 13-38.

Bystrický P., *Longobardsko-gepidské nepriatel'stvov case Justiniánovej vojny proti Gótom*, „Byzantinoslovaca" 6 (2017) s. 31-47.

Çetinkaya H., *An Epitaph of a Gepid King at Vefa Kilise Camii in Istanbul*, REB 67 (2009) s. 225-229.

Demougeot E., *La formation de l'Europe et les invasions Barbares. Des origines germaniques à l'avènement de Dioclétien*, Paris 1969.

Goffart W., *Barbarian Tides. The Migration Age and the Later Roman Empire*, Philadelphia 2006.

Goffart W., *Rome's Fall and After*, London – Ronceverte 1989.

Harper K., *The Fate of Rome. Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton 2017.

Kiss A.P., *Gepiden im heutigen Bulgarien?*, „Studia Hungaro-Bulgarica. Sumen-Szeged" 3 (2014) s. 19-34.

Lippold A., *Historia Augusta*, w: RAC 15, 687-723.

Magomedov B., *Gepids in the 3rd-5th centuries AD*, „Ancient West & East" 2/1 (2003) s. 146-156.

Mathisen R.W., *Violent Behavior and the Construction of Barbarian Identity in Late Antiquity*, w: *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, ed. H.A. Drake, London – New York 2016, s. 27-35.

Pandura M., *„Ardarici gladius". Historia Królestwa Gepidów (454-567)*, „Slavia Antiqua" 45 (2004) s. 55-88.

Pandura M., *Origo Gepidarum*, w: *Origines mundi, gentium et civitatum*, red. S. Rosik – P. Wiszewski, Wrocław 2001, s. 96-102.

Paschoud F., *Commentaire de la Vita Probi*, w: *Histoire Auguste,* t. 5/2, ed. F. Paschoud, Paris 2002, s. 43-168.

Paschoud F., *Commentaire de la Vita Claudii*, w: *Histoire Auguste*, t. IV/3, ed. F. Paschoud, Paris 2011, s. 243-342.

Pohl W., *Die Gepiden und die Gentes an der mittleren Donau nach dem Zerfall des Attilareiches*, w: *Die Völker an der mittleren und unteren Donau im fünften und sechsten Jahrhundert*, red. H. Wolfram – F. Daim, Wien 1980, s. 240-272.

Pohl W., *Telling the Difference. Signs of Ethnic Identity*, w: *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms*, ed. T.F.X. Noble, New York 2006, s. 120-167.

Prostko-Prostyński J., *Adolf Lippold. Historia Augusta, Reallexikon für Antike und Christentum, 15, 1990, coll. 689-723*, „Studia Źródłoznawcze" 36 (1997) s. 131-132.

Rácz Z. – Vida T., *Germánok keletről és nyugatról: A gepidák és langobardok régészete – Germanen von Osten und Westen: Die Archäologie der Gepiden und Langobarden*, w: *7000 év története: Fejezetek Magyarország régészetéből – 7000 Jahre Geschichte: Einblicke in die Archäologie Ungarns*, ed. O. Heinrich-Tamáska – D. Winger, Remshalden 2018, s. 189-210.

Rota S., *Commento*, w: Magno Felice Ennodio, *Panegirico del clementissimo re Teoderico (opusc. 1)*, ed. S. Rota, Roma 2002, s. 231-428 (wydanie bilingwiczne).

Sarantis A., *War and Diplomacy in Pannonia and the Northwest Balkans during the Reign of Justinian. The Gepid Threat and Imperial Responses*, DOP 63 (2009) s. 15-40.

Słownik łacińsko-polski, t. 4, red. M. Plezia, Warszawa 1999.

Wilczyński M., *Exercitus barbarorum. Organizacja i działania wojsk ludów germańskich osiadłych w V i VI wieku w basenie Morza Śródziemnego*, VoxP 63 (2015) s. 287-305.

Wolfram H., *Storia dei Goti*, Roma 1985.

VOX PATRUM 75 (2020) 473-484
DOI: 10.31743/vp.5749

Agata Sowińska[1]

Fragmenta i *testimonia* hermetyczne u autorów różnych. Wstępny przegląd źródeł[2]

Zasób „świadectw" i „fragmentów" hermetycznych w formie krytycznych edycji tekstów źródłowych oraz ich przekładów (z komentarzem) oferują obecnie dwa czterotomowe zagraniczne korpusy tekstów, zazwyczaj[3] tych z gatunku tzw. hermetyzmu wyższego, a zatem, posiłkując się wyjaśnieniem terminu z publikacji wcześniejszej dotyczącej zagadnień hermetyzmu[4], utworów natury religijno-filozoficznej, jak łaciński traktat *Asclepius*, siedemnaście traktatów/dialogów stanowiących zbiór o nazwie *Corpus Hermeticum*, dwadzieścia dziewięć[5] tekstów i fragmentów hermetycznych w *Antologii* Stobajosa, trzy teksty

[1] Dr Agata Sowińska, doktor nauk humanistycznych (filolog klasyczny), adiunkt w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: agata.ewa.sowinska@gmail.com; ORCID: 0000-0002-3399-3200.

[2] Niniejszy artykuł stanowi przyczynek do przygotowywanej publikacji tzw. tetralogii hermetycznej mego autorstwa, a więc czterotomowego przekładu (ze wstępem i komentarzem) na język polski tekstów hermetyzmu wyższego (w wersji synoptycznej obejmującej przekłady ekwiwalentów starogreckich, łacińskich i koptyjskich) oraz „świadectw" i „fragmentów" hermetycznych u autorów różnych. Tom czwarty tetralogii ma obejmować *fragmenta* i *testimonia* hermetyczne.

[3] Pewne wyjątki mogą być dostrzegalne właśnie w tomach zawierających wykazy „świadectw" i „fragmentów", zwłaszcza biorąc pod uwagę atrybucję niektórych *testimoniów* oraz tekstów zawierających hermetyczne *excerpta*. Zob. np. Zosimus: *Perì orgánōn kaì kamínōn*.

[4] A. Sowińska, *Hermetica średniowiecza i renesansu. Studium z historii myśli europejskiej*, Katowice 2018, s. 10, przyp. 2.

[5] Celowa korekta liczby fragmentów u Stobajosa w porównaniu z pierwotną podaną w monografii, zob. przyp. 4.

w szóstym kodeksie Biblioteki z Nag Hammadi, *Definicje* z Armenii (*Armenian Hermetic Definitions*) oraz tzw. fragmenty wiedeńskie (*Vienna fragments*). Hermetyzm „niższy" stanowią natomiast teksty o treści magicznej, alchemicznej, astrologicznej, w których głównym wyznacznikiem ich przynależności do pism hermetycznych jest występowanie postaci Hermesa Trismegistosa (również jako np. Hermes Mercurius Trismegistus). Polskie nazewnictwo dotyczące podziału hermetyzmu na hermetyzm wyższy i hermetyzm niższy występuje (najprawdopodobniej po raz pierwszy) w tekstach Tadeusza Zielińskiego[6]. Podział literatury hermetycznej przedstawiony został również (mniej więcej w tym samym czasie co podział hermetyzmu Zielińskiego) przez filologa klasycznego Waltera Scotta, który wprowadza pojęcia *religious*, *philosophic Hermetica* (w stosunku do hermetyzmu wyższego) oraz *occult arts*, *sciences* (dla hermetyzmu niższego)[7]. Bardzo ważną postacią, która m.in. miała wpływ na nazewnictwo podziału literatury hermetycznej, jest filozof i filolog, francuski dominikanin André-Jean Festugière i jego *hermétisme savant* (w odniesieniu do hermetyzmu wyższego) oraz *hermétisme populaire* (*sc.* hermetyzm popularny, niższy)[8].

Pionierskie i dające szerokie możliwości badawcze (aczkolwiek ze względu na wyjątkowo liczne emendacje i transpozycje uchodzące za hiperkrytyczne) dwudziestowieczne wydanie *Hermetica* autorstwa W. Scotta[9] oraz dziś wiodące autorstwa angielskiego filologa klasycznego i teologa Arthura Darby'ego Nocka wraz ze wspomnianym wcześniej A.-J. Festugière'em[10] stanowią obecnie punkt odniesienia do dalszych

---

[6] Zob. T. Zieliński, *Hermes Trzykroć-Wielki (Hermes Trismegistos). Studium z cyklu: współzawodnicy chrześcijaństwa*, Zamość 1921.

[7] Zob. W. Scott, *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 1, Boston 1985.

[8] Zob. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermes Trismégiste*, t. 1, Paris 1950.

[9] W. Scott, *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 1-4, Boston 1985 (wyd. 1, 1924).

[10] A.D. Nock – A.-J. Festugière, *Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*, t. 1-4, Paris 2007-2011 (wyd. 1, 1946-1954).

badań nad literaturą hermetyczną. Ci ostatni pod względem doboru „fragmentów" hermetycznych powołują się w swym, jednak skromniejszym, jeśli chodzi o *excerpta*, francuskim wydaniu[11] na bardziej rozbudowany tom „świadectw" Scotta[12].

1. Antologia Scotta

Scott pod jednym tytułem *Testimonia* tworzy w latach dwudziestych XX wieku korpus „świadectw" oraz „fragmentów" hermetycznych występujących w tekstach autorów różnych z czasów po narodzeniu Chrystusa, uwzględniając w swym zbiorze twórców m.in. chrześcijańskich, jak i żydowskich czy też arabskich. Nie dokonuje jednakowoż w swym katalogu wyimków wewnętrznego podziału na „świadectwa" i „fragmenty". W przypadku zaakcentowania prawdopodobnego cytatu z danego pisma hermetycznego Scott przyjmuje w swej antologii zasadę kopiowania z tekstów autorów różnych tylko tych fraz, które mogą pochodzić z utworów hermetycznych (pomijając jednakże niektóre elementy – nie skopiował np. istotnej starogreckiej wersji traktatu *Asclepius* poświadczonej u Laktancjusza), i umieszczania tychże wyimków w osobnym skromnym dziale *Fragmenta*[13], zachowując je zarazem

[11] A.D. Nock – A.-J. Festugière, *Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*, t. 4, Paris 2009.

[12] W. Scott, *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 4, Boston 1985.

[13] Zob. W. Scott, *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 1, Boston 1985, s. 534-549. Autorzy, których fragmenty dzieł W. Scott skopiował do działu *Fragmenta*, to Tertulian (*De anima* 33), Cyprian (?) (*Quod idola dii non sint* 6), Laktancjusz (*Divinae institutiones* 1, 6, 4; 1, 7, 2; 1, 11, 6; 2, 8, 48; 2, 8, 68; 2, 10, 14; 2, 14, 6; 2, 15, 6; 4, 7, 3; 4, 8, 5; 4, 13, 2; 7, 9, 11; 7, 13, 3; *Epitome* 4, 4; 4, 9, 3; 14, 3; 37, 8), Jamblich (cyt. w: Proclus: *In Timaeum* 117D; *Abbamonis ad Porphyrium responsum* 8, 6a; 10, 7), Zosimos (*Perì orgánōn kaì kamínōn = Gnēsia hypomnēmata perì toû Ω stoicheîou* i.4; i.5; i.7), Efrem Syryjczyk (*Prose refutation against Mani*), Dydym z Aleksandrii (*De Trinitate* 757B; 756B), Cyryl z Aleksandrii (*Contra Iulianum* 549 C i D; 552 D; 553 A i B; 556A

w określonym kontekście w dziale *Testimonia*. Przykładowy wyraźny podział na *testimonia* i *fragmenta* przyjmuje natomiast M. David Litwa z Australijskiego Uniwersytetu Katolickiego, który w swej, stosunkowo nowej (z 2018 roku) pozycji wydawniczej obejmującej wypisy hermetyczne, wydanej przez Cambridge University Press jedynie w formie anglojęzycznej translacji źródeł (a więc bez edycji tekstów, w przeciwieństwie do omawianych tu wydawnictw), gromadzi i względnie weryfikuje (w tym precyzuje i/lub zawęża) dotychczas znane „świadectwa" i „wyciągi", jak i – co istotne – *testimonia* i *fragmenta* hermetyczne jeszcze nieodnotowane przez innych kompilatorów[14].

W monumentalnym korpusie Scotta zostały zebrane i wydane (w oryginale lub przekładzie) oraz opracowane wyimki źródłowe, treściowo odnoszące się według niego do zagadnienia hermetyzmu, hermetycznych tekstów tudzież do postaci samego Hermesa Trismegistosa. Katalog ekscerptów otwiera u Scotta Athenagoras, *Libellus*[15] *pro Christianis* 28[16] (textus Graecus[17]), po którym następują kolejno

i B; 588A, B i C; 920 D), Pseudo-Antimus (*Anthímou episkópou Nikomēdías kaì mártyros ek tôn pròs Theódōron perì tês hagías ekklēsías* 15) i Shahrastani (*Book of Religions and Sects*). Zob. dalej: *Antologia Scotta*.

[14] Zob. M.D. Litwa, *Hermetica II. The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introduction*, Cambridge 2018. Ze względu na inny charakter publikacyjny (przekład ze wstępem i skromnym komentarzem) w niniejszym artykule jedynie nawiązuję do korpusu Litwy (odwołania do Litwy podaję w przypisach) w przypadku występowania wyraźnych oboczności w porównaniu z edycją W. Scotta stanowiącą zasadniczy punk odniesienia do dalszych badań nad „świadectwami" i „fragmentami" hermetycznymi u autorów różnych, czego dowodem jest chociażby wspomniana wyżej publikacja Arthura Darby'ego Nocka i Anrdé-Jeana Festugière'a oraz najnowsza M.D. Litwy.

[15] Litwa: *Legatio pro Christianis*.

[16] Dokładną lokalizację „świadectwa/fragmentu" hermetycznego w danym tekście podaję za edycją W. Scotta.

[17] Textus Graecus (termin techniczny; dalej także textus Latinus, textus Latinus cum fragmentis Graecis, translatio Anglica, translatio Latina) – język przytaczanego przez W. Scotta tekstu źródłowego przyjęty w wydaniu jego autorstwa. Por. terminy przyjęte np. przez wydawców tekstów hermetyzmu niższego w: *Hermetis Trismegisti astrologica et divinatoria*, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 144C, Turnhout 2001.

Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 15 (textus Latinus), *De anima* 2, 28, 33 (textus Latinus)[18]; Pseudo-Cyprianus, *Quod idola dii non sint* 6 (textus Latinus)[19]; Pseudo-Iustinus, *Cohortatio ad gentiles* 36E–37B (textus Graecus)[20]; Arnobius, *Adversus nationes* 2, 13 (textus Latinus); Lactantius: *Divinae institutiones* 1, 6, 1-5; 1, 7, 2; 1, 11, 61; 2, 8, 48; 2, 8, 68; 2, 10, 3-15; 2, 12, 4-14; 2, 14, 1-2, 15, 8; 4, 6, 1-4, 13, 5; 4, 27, 18-20; 5, 14, 9-12; 6, 25, 1-12; 7, 4, 3; 7, 9, 11; 7, 13, 1-4; 7, 14, 9-7, 18, 5 (textus Latinus cum fragemntis Graecis; por. *Epitome* 4, 4 sq., 14, 2-4; 37, 1-9 – textus Latinus)[21], *De ira Dei*, 2, 2 sq. (textus Latinus)[22]; Abammon, *Abammonis ad Porphyrium responsum* = Iamblichus, *De mysteriis* (?) (textus Graecus)[23]; Iamblichus → Proclus: *In Timaeum* 116F-117D (textus Graecus)[24]; Zosimus Panopolitanus (Panopolites), *Perì orgánōn kaì kamínōn = Gnḗsia hypomnḗmata perì toû Ω stoicheîou* (textus Graecus)[25]; Marcellus Ancyranus → Eusebius, *Contra Marcellum* 1, 4 § 39 sqq. (textus Graecus)[26]; [Pseudo-Anthimus,] *Anthímou episkópou Nikomēdías kaì mártyros ek tôn pròs Theódōron*

[18] Litwa nadaje wyimkom z utworów Tertuliana status „fragmentów" (*FH – Fragmenta Hermetica*).

[19] U Litwy jako *FH*.

[20] Litwa nie odnotowuje tego źródła.

[21] U Litwy jako *FH*.

[22] Litwa nie odnotowuje tego źródła.

[23] Według Scotta atrybucja niejasna: „Księga powszechnie, lecz błędnie tytułowana *Iamblichi de mysteriis (Aegyptiorum) liber* została napisana w odpowiedzi na list Porfiriusza skierowany do egipskiego kapłana – Anebo. […] Odpowiedź miała zostać napisana przez egipskiego kapłana o imieniu Abammon [a więc zgodnie z tytułem widniejącym na MSS]. Jednak na niektórych MSS tytuł poprzedzony jest notką informującą, że Proklos, w swym komentarzu do Plotyna, nadmienił, iż autorem tejże księgi jest Jamblich. Ta anonimowa notka jest jedynym dowodem na autorstwo Jamblicha". Zob. Scott, *Hermetica*, t. 4, s. 40-41. Litwa: *De mysteriis* 1, 1-2 i 8, 4 zalicza do *testimoniów* hermetycznych (*TH – Testimonia Hermetica*), a *De mysteriis* 8, 6; 10, 7 – do *FH*.

[24] U Litwy jako *FH*.

[25] U Litwy jako *FH*.

[26] Litwa nie odnotowuje tego źródła.

perì tês hagías ekklēsías (textus Graecus)[27]; Ephraem Syrus, *Discourse against Mani*[28]/*Prose refutation against Mani*[29] (translatio Anglica)[30]; Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 10: *Heliognosti* 103/75; *Haeresis Hermis* (sic!) *Trismegisti de Pecoribus et Sideribus* (textus Latinus); Didymus Alexandrinus, *De Trinitate* 2, 3 (465 A, B; 476 A, B, C; 477 A, B); 2, 27 (753 A, B; 756 A, B; 757 A, B; 760 A, B, C; 761 A); 3, 1 (773 B, C; 776 A; 780 C, D) (textus Graecus)[31]; Ammianus Marcellinus, *Res gestae* 21, 14 (textus Latinus); Augustinus, *De civitate Dei* 8, 22-27; 18, 39 (textus Latinus)[32]; Cyrillus Alexandrinus, *Contra Iulianum* 1 (541 init., A, C; 544 C; 545 A, B, D; 548 A, B, C, D; 549 A, B, C, D; 552 A, C, D; 553 A, B, C, D; 556 A, B, C, D); 2 (580 A(?), B, C, D; 581 A; 585 D; 588 A, B, D; 597 D; 600 A, B); 4 (700 D; 701 A, B); 5 (769 A, B); 8 (920 C, D, B (sic!)) + addendum, *Analecta Sacra et Classica*, t. 5, p. 291 – Cod. Vat. 1198; p. 305 – Cod. Vat. 2200, p. 444 (textus Graecus)[33]; excerpta e *Theosophia* § 44 (textus Graecus); Fulgentius, *Mitologiarum libri tres* 1, 15 (*Fabula de novem Musis*) (textus Latinus)[34]; Ioannes Lydus, *De mensibus* 4, 7; 4, 32; 4, 53; 4, 64;

---

[27] Litwa podaje jako *FH*. Marcellus Ancyranus, *De sancta ecclesia* 7-16.

[28] Tytuł omowny fragmentu za Scottem.

[29] Tytuł omowny fragmentu za Litwą.

[30] U Litwy jako *FH*.

[31] U Litwy jako *FH*. Jedynie wzmianka we wstępie, s.v. Didymus of Alexandria: „Jeśli Didymus jest autorem *De Trinitate*, cytował ze zbioru przynajmniej trzech traktatów Hermesa (adresowanych) do Asklepiusza. Cyryl Aleksandryjski później umieścił te cytaty w *Contra Iulianum*. Didymos znał także treści nazywane dziś *CH* 6 [sc. *Corpus Hermeticum,* utwór nr 6] i prawdopodobnie *CH* 13". Zob. *Hermetica*, tł. Litwa, s. 232.

[32] Litwa *De civitate Dei* 8, 23-26 zalicza do *FH*. Ponadto *De civitate Dei* 18, 8 i 18, 39 zalicza do *TH*. Podaje przy Augustynie także nowe *testimonium*: *Contra Faustum* 13, 1; 13, 15.

[33] Litwa *Contra Iulianum* 1, 43, 14-29; 1, 44, 1-11; 1, 46, 9-12; 1, 46, 13-18; 1, 46, 19-28; 1, 46, 29-34; 1, 48, 14-1, 49, 1; 1, 48, 8-17; 2, 29, 19-2, 30, 8; 2, 30, 9-11; 2, 30, 12-18; 2, 31, 10-16; 8, 31-24 zalicza do *FH*, *Contra Iulianum* 1, 41 – do *TH*. Litwa posługuje się wydaniem współczesnym (z lat 2016-2017, ed. Ch. Riedweg *et al*.), stąd możliwa różnica w numeracji.

[34] Litwa nie odnotowuje tego źródła.

4, 149 (textus Graecus)[35]; Ioannes Malalas, *Chronicon* według PG 97, 92 (textus Graecus); por. *Chronicon Paschale* według PG 92, 169-171 (textus Graecus)[36]; *Liber Suda*: s.v. Hermês ho Trismégistos; Cedrenus, *Historiae compendium* według PG 121, 64 (textus Graecus)[37]; Iōánnēs ho Damaskēnós (?)[38], *Artemii Passio* § 26, 27, 28, 29, 30, 34, 46 (textus Graecus); Michael Psellos, *Allēgoría perì toû Tantálou* (textus Graecus); *Apología hypèr toû Nomophýlakos katà toû Ophrydâ* (textus Graecus); *Perì energeías daimónōn diálogos* (textus Graecus); scholium in *Corpus Hermeticum* 1, 18 (według Scotta atrybucja schol. niepewna; textus Graecus); Nicephorus Gregoras, *Explicatio in librum Synesii de insomniis* według PG 149, 539B-541B (textus Graecus)[39]; Al-Kindí → An-Nadím[40], *Fihrist-el-'Ulûm*[41] 9, 1 § 1, 2-8, 11-12 (translatio Anglica); Al-Maqdisí, *The Book of Creation and History* według C. Huarta[42]

---

[35] Litwa zalicza wymienione fragmenty do *FH*.

[36] U Litwy: *Chronographia* 2, 4; 13, 36 jako *FH*.

[37] Litwa nie odnotowuje tego źródła bezpośrednio, a zaznacza jedynie, że Cedrenus zaadaptował dany fragment za pośrednictwem tekstu Malalasa (*Chronografia*). Zob. *Hermetica*, tł. Litwa, s. 216, przyp. 8.

[38] Tak ma Litwa (zob. *Hermetica*, tł. Litwa, s. 295, przyp. 1). Scott nie wskazuje autora, ale podaje przyjmowane wersje atrybucyjne: (1) autorem jest bliżej nieznany Iōánnēs monachòs ho Rhódios, (2) Iōánnēs monachòs ho Rhódios to Jan z Damaszku (zob. Scott, *Hermetica*, t. 4, s. 236, przyp. 1).

[39] Litwa nie odnotowuje tego źródła.

[40] Oprócz autorów Al-Kindí i An-Nadím Litwa nie przytacza żadnej innej postaci podanej w tym momencie przez Scotta. Dodaje natomiast innych arabskich autorów: Abū Ma'shara i Al-Mubaššir ibn Fātika. Od tego momentu Litwa nie odnotowuje w swym korpusie „fragmentów" i „świadectw" rożnych autorów już praktycznie żadnych źródeł zasugerowanych przez Scotta.

[41] Przyjęty w artykule zapis autorów oraz tytułów arabskich podaję za Scottem. Więcej na temat hermetyzmu arabskiego zwłaszcza w: K. van Bladel, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, New York 2009; *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff, Leiden – Bostom 2006, s.v. Hermetic Literature III: Arab.

[42] Al-Maqdisí, *Le livre de la création et de l'histoire*, t. 1-6, ed. i tł. C. Huart, Paris 1899-1919. Scott podaje w komentarzu odnośnik do wydania tekstu źródłowego w trzech tomach (z lat 1899-1903): „Ta księga [sc. *The Book of Creation and History*] (niewspomniana przez Chwolsohna) została wydana i przetłumaczona przez Klemensa Huarta, 3 vols., 1899-1903". Zob. Scott, *Hermetica*, t. 4, s. 250, przyp. 4.

t. 1, p. 130 (translatio Anglica); Al-Mas'údí, *Kitábu'l-Tambíh wa-'l-Ishráf* → Al-Maqrízí, *Al-Chitat* (?)[43] według D. Chwolsohna[44], t. 2, p. 604 (translatio Anglica), *Murúju l'Dhahab* według D. Chwolsohna t. 2, p. 372, 621, 622, 642 (translatio Anglica); An-Nadím, *Fihrist-el-'Ulûm* 10 według D. Chwolsohna, t. 1, p. 788 (translatio Anglica); Ibn Zuláq → Yáqút, *Geographical Dictionary* według D. Chwolsohna, t. 2, p. 629 (translatio Anglica); Ibn Hazm Al-Qorthobí, *Book of Religions and Sects* według D. Chwolsohna, t. 2, p. 526: „Concerning the Jews, and those Christians who deny the Trinity, and those of the Magians and Sabians who acknowledge the unity of God […]" (translatio Anglica); Ibráhím Bin Wassíf Sháh według D. Chwolsohna, t. 2, p. 534 (translatio Anglica); Al-Shahrastání, *Book of Religions and Sects* według D. Chwolsohna, t. 2, p. 415-450, § 6-27, 30, 32-34 (translatio Anglica); 'Umar Bin Chidhr Isfahání, „Concerning the principles of the religion of the Sabians" według D. Chwolsohna, t. 2, p. 517 (translatio Anglica); Suhrawardí, *The Philosophy of Illumination* według M. Horten[45], p. 2-3, 44, 45 sq., 47, 61-62, 69 (translatio Anglica); Maimonides, *Guide to the perplexed* według D. Chwolsohna, t. 2, p. 461 (translatio Anglica); Al-Qiftí, *Lives of wise men* według D. Chwolsohna, t. 1, p. 790 (zob. także D. Chwolsohna, t. 2, p. 529), t. 2, p. 532 (translatio Anglica); Al-Kátibí według D. Chwolsohna, t. 2, p. 492 sqq. (translatio Anglica); Bar Hebraeus, *Historia dynastiarum* według E. Pococke[46], p. 6 sqq., 184 (translatio Latina); Hermes (sic!), *De castigatione animae* według Bardenhewera[47], cap. 1, § 1-11; cap. 2, § 1-15; cap. 3, § 1-13; cap. 4,

[43] Scott nie podaje wprawdzie tytułu źródła, z którego zaczerpnął *testimonium*, ale przytacza autora, co pozwala zaproponować tytuł. Zob. krótki wstęp do tego *testimonium*: „Al-Maqrizi (który zmarł w 1442 r. po Chrystusie) cytuje Masudiego, *Kitábu'l-Tambíh wa-'l-Ishráf*, w następujący sposób […]".Scott, *Hermetica*, t. 4, s. 253, s.v. Mas'údí.

[44] D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, t. 1-2, St. Petersburg 1856.

[45] M. Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi*, Halle 1912.

[46] Bar Hebraeus, *Historia dynastiarum*, ed. i tł. E. Pococke, Oxford 1663.

[47] *Hermetis Trismegisti de castigatione animae libellus*, ed. i tł. O. Bardenhewer, Bonn 1873.

§ 1-14; cap. 5, § 1-13; cap. 6, § 1-15; cap. 7, § 1-11; cap. 8, § 1-14; cap. 9, § 1-11; cap. 10, § 1-9; cap. 11, § 1-12; cap. 12, § 1-10; cap. 13, § 1-9; cap. 14, § 1-15b (translatio Anglica).

Na powyższe źródłowe *excerpta* powołują się także w swym francuskim wydaniu A.D. Nock i A.-J. Festugière (→ t. 4), zawężając zbiór do łącznie trzydziestu sześciu cytowań źródłowych w edycji z przekładem francuskim z: Tertullianus, *De anima*; Pseudo-Cyprianus, *Quod idola dii non sint*; Lactantius, *Divinae institutiones* i *Epitome*; Iamblichus, *De mysteriis* i Iamblichus w: Proclus, *In Timaeum*; Zosimus, *Gnḗsia hypomnḗmata perì toû Ω stoicheîou*; Ephraem Syrus, *Discourse against Mani / Prose refutation against Mani*[48] – ten ostatni u Nocka i Festugière'a tylko w przekładzie francuskim; Bar Hebraeus, *Le Candélabre des Sanctuaires, Troisième base: de la Théologie*, cap. 9: *Trinité des Personnes* – także u Nocka i Festugière'a tylko w przekładzie francuskim oraz Cyrillus Alexandrinus, *Contra Iulianum*; Ps.-Anthimus, jak i Ioannes Lydus, *De mensibus.*

2. Addendum

Oprócz źródeł wzmiankowanych powyżej Litwa sugeruje włączyć do katalogu autorów różnych, powołujących się na założenia hermetyczne lub chociażby wzmiankujących o Hermesie, dodatkowe postacie, takie jak: Artapanus (fragment cytowany przez Euzebiusza[49]), Cyceron[50], Maniliusz[51], Trazyllos[52], Doroteusz z Sydonu[53], Filon z Byblos (podobnie jak Artapanus cytowany przez Euzebiusza[54]), Pseudo-Maneton (cytowa-

[48] Podaję omownie za Scottem i Litwą.

[49] Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 9, 27, 4-9.

[50] Cicero, *De natura deorum* 3, 56.

[51] Manilius, *Astronomica* 1, 25-37.

[52] Thrasyllus, *Pinax*.

[53] Dorotheus Sidonius, *Carmen Astrologicum* 2, 20, 1. Zob. także: scholium in Hephaestionis *Apotelesmatica* 3, 6, 11.

[54] Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 1, 9, 24.

ny przez Syncellusa[55]), Mariusz Wiktoryn[56], Cesarz Julian (cytowany przez Cyryla z Aleksandrii[57]), Hermiasz[58], Izydor z Sewilli[59], Grzegorz z Nazjanzu[60], Gajusz Juliusz Romanus (cytowany przez Charyzjusza[61]), Quodvultdeus[62], Albert Wielki[63], Mikołaj z Kuzy[64] – wymienieni tu także zawarli w swej twórczości informacje dotyczące samej postaci Hermesa Trismegistosa, jak w przypadku pierwszych jedenastu oraz Alberta Wielkiego i Mikołaja z Kuzy, lub wykorzystali w swym dyskursie fragmenty hermetyczne, jak pięciu ostatnich.

Powyższy przyczynek pokazuje zakres wpływu tekstów hermetycznych i postaci Hermesa Trismegistosa na literaturę, począwszy od starożytności po średniowiecze. Późne średniowiecze oraz czasy nowożytne obfitują już w fascynacje swego rodzaju recepcją hermetyczną dzięki translacji starogreckich tekstów hermetycznych przez uczonych pokroju Marsilia Ficina, który jako pierwszy zmierzył się w 1463 roku z przywiezionymi z Macedonii przez mnicha czternastoma tekstami hermetycznymi (stopniowo odkrywano kolejne), przekładając je na łacinę i dając tym samym grunt pod narodziny tradycji hermetycznej, która nieprzerwanie trwa do dziś, stając się w XXI wieku specjalizacją akademicką, czego dowodem jest chociażby międzynarodowe *Center for History of Hermetic Philosophy and Related Currents* (HHP) przy Uniwersytecie Amsterdamskim.

---

[55] Georgius Syncellus, *Ecloga Chronographica* 72.

[56] Marius Victorinus, *Commenta in Ciceronis Rhetorica* 1, 39.

[57] Cyrillus Alexandrinus, *Contra Iulianum* 5, 33, 6-9.

[58] Hermias, *In Platonis Phaedrum scholia* 2, 45.

[59] Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* (*Origines*) 8, 9, 33; 8, 9, 49.

[60] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 28, 4.

[61] Flavius Sosipater Charisius, *Ars grammatica* 2, 16.

[62] Quodvultdeus, *Adversus quinque haereses* 3, 4-21.

[63] Albertus Magnus, *Liber mineralium* 1, 1, 4; 2, 1, 2; 2, 2, 10; 3, 1, 6; 3, 2, 3; 4, 7; Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili* 2, 1, 6; 2, 1, 9; Albertus Magnus, *De somno et vigilia* 3, 1, 5; Albertus Magnus, *Liber Ethicorum* 10, 2, 3; Albertus Magnus, *De animalibus* 22, 1, 5; 25, 2; Albertus Magnus, *Liber de causis et processu universitatis* 1, 4, 3.

[64] Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia* 1, 24; 1, 25; 2, 8; Nicolaus Cusanus, *De dato patris luminum* 2, nr 102; Nicolaus Cusanus, *De beryllo* 7.

Hermetic *Fragments* and *Testimonies* from Various Authors. The Preliminary Research on the Literary Sources

(summary)

This contribution provides an insight into the history of hermetic literature in the area of its influence on the literary sources of the ancient times and the Middle Ages. The article is a reference point for further research on the use of hermetic literature in literary discourse – especially within religious and philosophical themes.

Keywords: fragments; testimonies; Hermetism; W. Scott; A.D. Nock; A.-J. Festugière; M.D. Litwa

Fragmenta i *testimonia* hermetyczne u autorów różnych. Wstępny przegląd źródeł

(streszczenie)

Niniejszy przyczynek daje możliwość wglądu w historię literatury hermetycznej w obszarze jej oddziaływania na słowo pisane czasów zamierzchłych po średniowiecze. Artykuł stanowi punkt odniesienia do dalszych badań nad wykorzystaniem literatury hermetycznej w dyskursie literackim, zwłaszcza w obrębie tematyki religijno-filozoficznej.

Słowa kluczowe: fragmenta; testimonia; hermetyzm; W. Scott; A.D. Nock; A.-J. Festugière; M.D. Litwa

Bibliografia

Al-Maqdisí, *Le livre de la création et de l'histoire*, t. 1-6, ed. i tł. C. Huart, Paris 1899-1919.

Bar Hebraeus, *Historia dynastiarum*, ed. i tł. E. Pococke, Oxford 1663.

Bladel K. van, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, New York 2009.

Chwolsohn D., *Die Ssabier und der Ssabismus*, t. 1-2, St. Petersburg 1856.

Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, red. W.J. Hanegraaff, Leiden – Boston 2006.

Festugière A.-J., *La Révélation d'Hermes Trismégiste,* t. 1, Paris 1950.

Hermetica II. The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introduction, tł. M.D. Litwa, Cambridge 2018.

Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum, t. 1-4, ed. i tł. A.D. Nock – A.-J. Festugière, Paris 2007-2011.

Hermetis Trismegisti astrologica et divinatoria, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 144C, Turnhout 2001.

Hermetis Trismegisti de castigatione animae libellus, ed. i tł. O. Bardenhewer, Bonn 1873.

Horten M., *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi*, Halle 1912.

Scott W., *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 1-4, Boston 1985.

Sowińska A., *Hermetica średniowiecza i renesansu. Studium z historii myśli europejskiej*, Katowice 2018.

Zieliński T., *Hermes Trzykroć-Wielki (Hermes Trismegistos). Studium z cyklu: współzawodnicy chrześcijaństwa*, Zamość 1921.

VOX PATRUM 75 (2020) 485-506
DOI: 10.31743/vp.6206

Bp Piotr Turzyński[1]

Zasada wewnętrzności w myśli świętego Augustyna

Święty Augustyn z Hippony przeszedł długą drogę nawrócenia i przemiany od niespokojnego serca goniącego za zewnętrznym przemijającym pięknem do zachwytu Najwyższym Pięknem, które znaleźć można w głębi swego wnętrza i u podstaw wszystkiego, co istnieje. Na jego rozwój psychiczny, intelektualny i duchowy wpływ miało spotkanie z neoplatonizmem i ze świętym Ambrożym, przebyty czas sceptycyzmu, świadectwo życia mnichów w Egipcie, ale także doświadczenie estetyczne i przemyślenia dotyczące tej dziedziny ludzkiej aktywności[2]. Odkrycie świata duchowego, do którego odsyłał świat materialny, oraz odkrycie Boga niewidzialnego, ukrytego głęboko w duszy, przemieniało jego wizję świata. Osobiście doświadczył, że kluczową rolę w życiu człowieka odgrywa zasada wewnętrzności. Hans Urs von Balthasar zauważa, że nawrócenie Augustyna to przejście od estety do człowieka religijnego. Mówi też, że jest to nawrócenie od estetyki wspólnej wszystkim do estetyki głębszej i wyższej[3]. Po nawróceniu kontemplacja zewnętrznego piękna przekształciła się u Augustyna w kontemplację mistyczną tego,

---

[1] Bp dr hab. Piotr Turzyński, adiunkt w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: pturzynski@episkopat.pl; ORCID: 0000-0002-3493-5184.

[2] Por. J. Tscholl, *Dio e il bello in sant'Agostino*, Milano 1996, s. 9.

[3] Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, Kraków 2007, s. 93.

co niewidzialne. On sam opisuje swoje nawrócenie, używając do tego kategorii estetycznych. Mówi o pięknie Boga i swojej brzydocie:

> Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna a tak nowa, późno Cię umiłowałem. W głębi duszy byłaś, a ja się błąkałem po bezdrożach i tam Ciebie szukałem, biegnąc bezładnie ku rzeczom pięknym, które stworzyłaś. Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą. One mnie więziły z dala od Ciebie − rzeczy, które by nie istniały, gdyby w Tobie nie były. Zawołałaś, rzuciłaś wyzwanie, rozdarłaś głuchotę moją. Zabłysnęłaś, zajaśniałaś jak błyskawica, rozświetliłaś głuchotę moją. Rozlałaś woń, odetchnąłem nią − i oto dyszę pragnieniem Ciebie. Skosztowałem − i oto głodny jestem, i łaknę. Dotknęłaś mnie − i zapłonąłem tęsknotą za pokojem Twoim[4].

Augustyn znajduje Boga w „głębi duszy", a Agostino Trapè zauważa, że od tej pory wewnętrzność należy do podstawowych zasad myśli augustyńskiej[5]. Warto zobaczyć, że ta zasada wewnętrzności nie ma bynajmniej tylko wymiaru filozoficznego i posiada kluczowe znaczenie w spojrzeniu na całą rzeczywistość.

1. Inventio i *elocutio*[6]. Wewnętrzność w retoryce i w teorii znaków

Augustyn nie napisał podręcznika do retoryki, ale otrzymał gruntowane wykształcenie retora, a potem jego zadaniem podstawowym przed nawróceniem było uczenie sztuki mówienia. W wielu dziełach formułował krytyczne uwagi co do złego użycia retoryki. Zauważał, że niektórzy

[4] Augustinus, *Confessiones* 10, 27, 38, CSEL 33/1, s. 255, tł. J. Kubiak, Święty Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1987, s. 246.

[5] Por. A. Trapè, *Sant'Agostino*, w: *Patrologia*, t. 3, red. A. di Berardino, Marietti 1978, s. 386.

[6] Zob. *Rhetorica ad Herennium* 1, 2, 3; Quintilianus, *Institutio oratoria* 3, 3, 12.

ludzie pełni hipokryzji i pychy posługują się tą sztuką dla niskich i fałszywych celów[7].

Retoryka dla Herenniusza, najstarsze rzymskie dzieło poświęcone retoryce przypisywane przez długi czas Cyceronowi, wyróżnia pięć działów sztuki mówienia. To są równocześnie pewne umiejętności wymagane od retora. *Inventio* jest to zdolność odnajdowania tematów i argumentów, prawdziwych i ważnych, bądź też prawdopodobnych, o których warto mówić i które przekonują do postawionej tezy. Drugim działem jest *dispositio*. Jest to zdolność porządkowania argumentów i twierdzeń według logiki i mądrej oraz zrozumiałej sekwencji. Trzecią częścią retoryki jest *elocutio*, tzn. umiejętność dobrania odpowiednich słów i figur retorskich adekwatnych do tematu, ale także do zdolności percepcyjnych słuchaczy. Ostatnie dwa działy dotyczą pamięci (*memoria*) i pronuncjacji (*pronuntiatio*)[8].

Augustyn w młodości był pod wielkim wpływem ideału retora i pragnął zdobyć umiejętność błyskotliwego przemawiania. Po lekturze *Hortenzjusza* Cycerona zrodziła się w nim miłość do mądrości. W dialogu *O porządku* przyznaje, że retoryka ma jedynie rolę pomocniczą w stosunku do filozofii, która jest właśnie miłością mądrości[9]. W *Wyznaniach* powie, że nauczyciele retoryki podawali mu w naczyniach pięknych słów „wino kłamstwa”[10], a potem on, ponieważ panowało w nim pożądanie pieniędzy, sprzedawał innym „tę sztukę, która miała im umożliwić panowanie nad przeciwnikami w dyskusjach […] w celu ocalenia winnego od wyroku”[11]. Forma i słowa były ważniejsze od treści, *elocutio* liczyła się bardziej niż *inventio*. Augustyńska wrażliwość poruszona łaską nie mogła tego wytrzymać.

---

[7] Por. Augustinus, *Confessiones* 1, 16, 26, CSEL 33/3, s. 24; 5, 6, 11, CSEL 33/3, s. 97; 12, 26, 36, CSEL 33/3, s. 337.

[8] Por. B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Milano 1988, s. 59.

[9] Zob. Augustinus, *De ordine* 2, 13, 38, CC 29, s. 98.

[10] Augustinus, *Confessiones* 1, 16, 26, CSEL 33/3, s. 24.

[11] Augustinus, *Confessiones* 4, 2, CSEL 33/3, s. 64.

Idąc za myślą Arystotelesa przekazaną mu przez Cycerona, po nawróceniu Augustyn podkreśla, że trzeba połączyć elokwencję z mądrością[12]. Retoryka nadaje formę i użycza środków, które mają służyć prawdzie.

> Prawdą jest, że przy pomocy sztuki oratorskiej można przekazywać zarówno prawdę, jak i fałsz. Kto więc ośmieli się twierdzić, że prawda powinna zostawić bezbronnymi swoich obrońców w obliczu kłamstwa? Jakżeż to? Tamci mówcy, wysilający się, żeby wmówić fałsz, potrafią zaraz na wstępie zdobyć życzliwość i uwagę słuchaczy, gdy, przeciwnie, obrońcy prawdy mieliby temu nie podołać? Pierwsi mieliby przedstawić swoje błędy zwięźle, jasno, z wielką dozą prawdopodobieństwa, drudzy natomiast ukazywać prawdę tak, by stała się niemiła przy słuchaniu, niełatwa w zrozumieniu, a wreszcie żeby było trudno w nią uwierzyć?[13].

Augustyn retor dowartościowuje zewnętrzną formę, ale każe jej służyć prawdzie. Rozpoznając wartość retoryki jako sztuki mówienia, Augustyn dokonuje pewnej weryfikacji i korekty akcentów. Sztuka retorska wpływa na sposób komunikowania (*elocutio*) tego, co jest prawdą i zostało przyjęte rozumem oraz sercem. Jednak treść przekazu płynąca z *inventio* posiada tu swoje niezaprzeczalne pierwszeństwo. Waga i piękno prawdy, jej wewnętrzna siła, decyduje w stopniu największym o pięknie i znaczeniu jej zewnętrznego wyrażenia. W młodości Augustyn pogardził Biblią z powodu jej niskiej, jak wówczas myślał, kultury retorskiej, ale potem będzie podkreślał, że chociaż autorzy biblijni mogli nie znać zasad retoryki, to jednak „mądrości towarzyszy elokwencja”[14].

Warto zauważyć, że u Augustyna pojawia się nowy typ semiotyki, w której znaki nie są tylko symptomami jakiegoś fenomenu empirycz-

---

[12] Por. N. Cipriani, *Retorica*, w: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 1204.

[13] Augustinus, *De doctrina cristiana* 4, 2, 3, CC 32, s. 142, tł. J. Sulowski, Święty Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, s. 181.

[14] Augustinus, *De doctrina cristiana* 4, 7, 11, CC 32, s. 144.

nego, ale raczej są zewnętrznymi ekspresjami rzeczywistości wewnętrznej[15]. Według niego słowa i gesty są znakami zewnętrznymi wnętrza człowieka, wskazują na myśli serca[16]. Również koncepcja sakramentu jest opisana według matrycy z tej nowej teorii znaku. Sakramenty są więc znakami zewnętrznymi i widzialnymi wewnętrznej łaski. Augustyn porusza się w platońskiej wizji świata, gdzie świat materialny jest manifestacją rzeczywistości głębszej. Znaki posiadają więc walor objawiający, a cała rzeczywistość ma charakter symboliczny[17]. W teorii znaków Augustyn rozróżnia znak (*signum*) i rzecz oznaczaną (*res*), a sztuka polega na przekazaniu za pomocą znaku tego, co jest treścią i prawdą. Na tej podstawie w *Wyznaniach* napisze, że dusza „opierając się na Twoich stworzeniach wznosi się ku Tobie"[18] i artykułuje zasadę, która prowadzi we wszystkich dziedzinach poznania i mądrości: *per corporalia ad incorporalia*[19].

2. Wewnętrzność w teorii poznania i metafizyce

Nawrócony Augustyn napisze „w człowieku wewnętrznym mieszka prawda"[20]. W starożytnym świecie, zwłaszcza w nurcie platońskim, filozofowanie najczęściej rozpoczyna się wezwaniem do powrotu do siebie samego. Dla Augustyna prawda jest czymś wewnętrznym, a zarazem przewyższa umysł i nie jest dotykalna zmysłami. Jego refleksja nie zatrzymuje się na podmiocie, idzie dalej i wyżej, wstępuje ku temu, co transcenduje człowie-

---

[15] Por. Ph. Cary, *Interiorità*, w: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 846.

[16] Por. Augustinus, *De Trinitate* 15, 11, 20, CC 50, s. 482.

[17] Por. E.J. Curtone, *Sacramenti*, w: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 1232.

[18] Augustinus, *Confessiones* 5, 1, 1, CSEL 33/1, s. 79, tł. J. Kubiak, s. 85.

[19] Augustinus, *Retractationes* 1, 3, 1, CSEL 36/2, s. 2: „per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere".

[20] Augustinus, *De vera religione* 39, 72, CC 32, s. 234, tł. J. Ptaszyński, Augustyn, *O prawdziwej wierze*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 788.

ka. W *Wyznaniach* Augustyn następująco zwraca się do Boga: „Ty byłeś bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie było najbardziej osobiste, a zarazem wyżej nade mną, niż mogłem myślą sięgnąć kiedykolwiek”[21]. Prawdę można dosięgnąć ludzkim rozumem i jest ona uniwersalna, obiektywna i konieczna, przez co jest nieodwoływalna[22]. To właśnie umysł ludzki jest powiązany z rzeczywistością intelektualną i niezmienną. Dowodem tego dla Augustyna są aksjomaty matematyczne, podstawowe prawa moralne, reguły rozumowania. „To bowiem, że trzy razy trzy daje dziewięć, musi być prawdą, nawet gdyby cały ludzki ród chrapał”[23]. Przypadkiem szczególnym tej nieodwołalnej prawdy jest świadomość własnego istnienia. „Jeśli tedy jestem, skoro się mylę, to jak mogę się mylić w tym, że jestem”[24]. To jest augustyńskie zwycięstwo nad sceptycyzmem.

Idea wewnętrzności u biskupa z Hippony nie ma tylko znaczenia psychologicznego czy duchowego, ale przede wszystkim znaczenie metafizyczne. Tu rodzą się trzy podstawowe tematy filozofii augustyńskiej: ukazanie istnienia Boga, dowód na duchowość duszy i dowód na jej nieśmiertelność. W dialogu *O nauczycielu* Augustyn przedstawia swoją teorię poznania, prezentując ją jako iluminację, oświecenie przez prawdę, która mieszka we wnętrzu człowieka, w rozumie i sercu. „W sprawie wszystkich rzeczy, które rozumiemy, radzimy się nie słów rozbrzmiewających na zewnątrz, lecz Prawdy, która wewnątrz nas kieruje samym umysłem”[25].

Miłość mądrości każe Augustynowi wchodzić głębiej w tajemnice świata, rozumieć więcej i lepiej. W dialogu *De musica* podejmuje po-

---

[21] Augustinus, *Confessiones* 3, 6, 11, CSEL 33/3, s. 53, tł. J. Kubiak, s. 52.

[22] Por. A. Trapè, *Sant'Agostino*, w: *Patrologia*, t. 3, red. A. di Berardino, Marietti 1978, s. 386.

[23] Augustinus, *Contra academicos* 3, 11, 25, PL 32, 947, tł. K. Augustyniak, Augustyn, *Przeciw akademikom*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 130.

[24] Augustinus, *De civitate Dei* 11, 26, CC 48, s. 423, tł. ks. W. Kubicki, Święty Augustyn, *Państwo Boż*e, Kęty 1998, s. 431. Por. Augustinus, *De beata vita* 2, 7, PL 32, 981.

[25] Augustinus, *De magistro* 11, 38, CC 29, s. 173, tł. J. Modrzejewski, Augustyn, *O nauczycielu*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 477.

szukiwania dotyczące natury przedmiotu pięknego, rozpoczynając od rzeczy materialnych i przechodząc do rzeczy duchowych[26]. Cała rzeczywistość ma charakter uporządkowany i hierarchiczny, dlatego istnieje obowiązek wstępowania od tego, co niskie, do tego, co wyższe, od tego, co materialne, do tego, co duchowe, i od tego, co zewnętrzne, do tego, co wewnętrzne. „Przypatrz się pięknu kształtnego ciała − widzisz liczby w przestrzeni. Spójrz w piękne ruchy ciała − to liczby działają w czasie. A wejdź w samą sztukę, która ujęła w liczbę te zjawiska. Wznieś się więc jeszcze ponad duszę artysty, a zobaczysz odwieczną liczbę. Już teraz rozbłyśnie ci mądrość z samego wnętrza swej siedziby, z tajemniczego sanktuarium prawdy"[27]. Człowiek nie może zostać na powierzchni, ponieważ odnajduje radość i satysfakcję w przekraczaniu świata materialnego, zmysłowego i zewnętrznego. Zasadą wędrówki rozumu i duszy jest przejście od rzeczy materialnych, zmysłowych do niematerialnych i duchowych, które zajmują wyższe miejsce w hierarchii bytów. Równocześnie rzeczy niższe posiadają w sobie jakiś blask rzeczy wyższych.

Mówiąc o Maryi, Augustyn zauważa, że tak jak światło lampy umieszczone wewnątrz domu widoczne jest także na zewnątrz, tak piękno Maryi nie było niczym innym, tylko odbiciem ducha i wyrażeniem świętości. W taki sposób to, co wewnętrzne, objawia się i decyduje o tym, co piękne zewnętrznie. Maryja, jako pełna łaski, posiadała także piękno objawione na zewnątrz, to bowiem, co jest w środku i co jest ukryte głęboko, jaśnieje także na zewnątrz[28].

Dla Augustyna wewnętrzny świat człowieka ostatecznie decyduje o jego duchowej wartości. Przykładem jest Hiob, który na zewnątrz ubogi, wewnątrz jest bogaczem. Augustyn zachęca swoich słuchaczy.

---

[26] Por. E. Chapman, *Saint Augustine's Philosophy of Beauty*, New York − London 1939, s. 13.

[27] Augustinus, *De libero arbitrio* 2, 16, 42, CC 29, s. 232, tł. A. Trombala, Augustyn, *O wolnej woli*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 568-569.

[28] Por. Augustinus, *De doctrina cristiana* 4, 21, 48, CC 32, s. 157.

> Jeżeli pragniecie być bogatymi, pożądajcie takich skarbów, z których nawet podczas rozbicia okrętu nic utracić nie możecie. [Chrześcijanie] mają z czego cieszyć się wewnętrznie. Ich władca jest wewnętrzny, ich pasterz i ich pocieszyciel. Biedni są ci, którzy nadzieję swą pokładają w tym świecie. Tracą to, co błyszczało na zewnątrz, a wewnątrz nie pozostaje nic poza zgryzotą złego sumienia. Nie znajdują w niczym pociechy, nie mają gdzie wyjść na zewnątrz i nie mają dokąd wrócić wewnątrz, opuściła ich chwała światowa, pozbawieni zostali łaski duchowej, prawdziwie zostali upokorzeni[29].

Zewnętrzność i wewnętrzność są ze sobą powiązane. Zewnętrzność jest pewną formą, w którą ubrana jest wewnętrzność. Zewnętrzność potrafi człowieka zatrzymać na sobie. Dla Augustyna jednak byłoby tragedią zewnętrzności nie pokazać na głębszą treść i nie poprowadzić wyżej. W takim ujęciu to, co dotykalne zmysłami, materialne i zewnętrznie, nie traci swojego znaczenia, ale jest drogą prowadzącą w głąb, do rzeczy duchowych, wyższych i ostatecznie decydujących o wyjątkowości człowieka. Zasadą staje się droga od wiedzy do mądrości[30]. W Chrystusie i przez Chrystusa to powiązanie zewnętrzności i wewnętrzności realizuje się w przejściu od Jego człowieczeństwa do Jego bóstwa[31].

3. Ciało i dusza. Wewnętrzność w antropologii

Według starożytnych filozofów człowiek składa się z dwóch elementów: duszy i ciała, które razem tworzą go jako nierozdzielną całość. W *De Trinitate* Augustyn pisze: „człowiek jest substancją rozumną złożoną z duszy i ciała i nie ulega wątpliwości, że człowiek posiada duszę

---

[29] Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 30 (4), 12, CC 38, s. 221, tł. J. Sulowski, Święty Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37, Warszawa 1986, s. 268.

[30] Zob. J.A. Doull, *Qui es la sapientia augustiniana*, AugM 36 (1991) s. 81-88.

[31] Por. G. Madec, *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne*, RAug 10 (1975) s. 77-85.

niebędącą ciałem oraz ciało, które nie jest duszą”[32]. Te dwa elementy istotowo różne, bo należące do innych sfer, tworzą nierozdzielną całość istoty ludzkiej. Bóg stworzył człowieka, obdarzając go od początku wewnętrzną harmonią między duszą i ciałem. To dopiero nieposłuszeństwo i samowola człowieka zburzyły harmonię wewnętrzną, zamykając człowieka w nieuporządkowanej miłości własnej[33].

Ciało, chociaż podległe zmianom, cierpiętliwe i niedoskonałe, łączy człowieka ze światem materii, posiada jednak wielką godność. Zostało dowartościowane przez wcielenie Bożego Syna i w wieczności po zmartwychwstaniu ciało będzie „przyjacielem człowieka”[34]. Czeka je więc wielka przyszłość. Ciało nie jest przeznaczone do pogardy i zniszczenia. Jest darem, tak samo jak dusza. Jednak ważniejsza w człowieku jest dusza i ona należy do wyższego porządku i posiada piękno wyższego rzędu. Augustyn zauważa: „Nieszczęsna to dusza, jeżeli od ciała oczekuje rady. Ciało posłuszne, jak należy, jest sługą duszy. Ona rządzi, ono jest rządzone; ona rozkazuje, ono służy”[35]. Autor *Wyznań* odwołuje się zasady estetyki starożytnej, która głosi, że piękno duszy jest większe niż piękno ciała[36]. W jednym z kazań Augustyn opowiada o dwóch sługach. Jeden z nich zewnętrznie nie jest atrakcyjny, ale zawsze wierny, drugi natomiast jest piękny fizycznie, ale wewnętrznie zły. Biskup pyta, który z nich posiada większą wartość i który będzie bardziej kochany. Odpowiedź wydaje się oczywista. „Rzeczy duchowe kochamy bardziej, sprawiedliwość jest kochana bardziej niż piękno zewnętrzne”[37]. Wewnętrzny człowiek,

---

[32] Augustinus, *De Trinitate* 15, 7, 11, CC 50, s. 474, tł. M. Stokowska, Święty Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, s. 471.

[33] Por. J. Patout Burns, *Variations on a dualist theme: Augustine on the body and the soul*, w: *Interpreting tradition (the art of theological reflection)*, red. J. Kopas, California 1984, s. 18.

[34] Por. Augustinus, *Sermo* 156, 14, 15, PL 38, 849.

[35] Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 145, 5, CC 40, s. 2108, tł. J. Sulowski, Święty Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 42/1, Warszawa 1986, s. 305.

[36] Por. J.-M. Fontanier, *La beauté selon Saint Augustin*, Rennes 2008, s. 86.

[37] Augustinus, *Sermo* 159, 3, 3, PL 38, 869 (tł. własne).

dusza ludzka, a więc także świat wewnętrznych wartości są ważniejsze niż to, co materialne i zewnętrzne. W komentarzu do psalmów Augustyn pokazuje etapy wstępowania ku temu, co większe. Pisze:

> teraz spojrzyj na niebo i na ziemię. Nie na tyle podobają ci się piękne ciała, ażebyś dzięki nim pragnął się stać szczęśliwym. W umyśle znajduje się to, czego szukasz. Chcesz przecież być szczęśliwym; umysłem swoim szukaj to, co jest lepszego. Skoro są dwie istoty duch i ciało, wśród nich lepsze jest to, co nazywa się duchem. Ciało twoje może stać się lepsze przez to, co lepsze, ponieważ ono jest podległe duchowi. Zatem lepszym może stać się twoje ciało przez ducha, ponieważ kiedy duch twój będzie sprawiedliwy, to później nieśmiertelnym stanie się także twoje ciało. […] Jeśli dla twojego ciała dobrem jest twój duch, jako że lepszy jest od twojego ciała; szukając twego dobra, szukaj go w tym, co jest lepsze dla twego ducha. […] W duchu twoim jest obraz Boga, pojmuje to umysł ludzki. Przyjął go, ale skłaniając się do grzechu, uszkodziłeś go. Jego restaurator przyszedł sam, ten, który przedtem był sprawcą. Przecież przez Słowo wszystko się stało i przez Słowo został wyciśnięty ów obraz. […] Pozostaje ci zatem, żebyś szukał tego, co lepsze od twego umysłu. Czym jest to, przysięgam, jeśli nie twój Bóg? Niczego lepszego nie znajdziesz, ponieważ kiedy natura twoja zostanie udoskonalona, zrówna się z aniołami. Wyżej jest jedynie Stwórca. Wznieś się do Niego, nie zniechęcaj się, nie mów: to za wiele dla mnie[38].

Znaczenie duszy jest nierozerwalnie związane z obrazem Boga, jaki nosi w sobie człowiek[39]. Dusza jest częścią człowieka najbardziej bliską Bogu, duchową i najbardziej boską. Ona decyduje o wyjątkowości człowieka, w niej jest Boży obraz i ona daje człowiekowi możliwość odpo-

---

[38] Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 32 (3), 16, CC 38, s. 453, tł. J. Sulowski, PSP 37, s. 315.

[39] Por. Augustinus, *De Trinitate* 12, 11, 16, CC 50, s. 370: „Honor enim hominis verus est *imago et similitudo Dei*".

wiedzi na wezwanie Boga[40]. Myśl chrześcijańska uznaje, że obraz Boży znajduje się w duszy, a przede wszystkim w rozumie[41]. W *Komentarzu do Pierwszego Listu św. Jana* Augustyn pisał: „Gdzie człowiek został uczyniony na obraz Boga? W rozumie, w duchu, w człowieku wewnętrznym, w tym przez co ma intuicję prawdy, czym rozróżnia sprawiedliwość od niesprawiedliwości, wie przez kogo został uczyniony, może rozpoznać swojego Stwórcę i chwalić Go"[42]. Według Augustyna dusza przez kontemplację rzeczy stworzonych powinna się wznosić od rzeczywistości materialnych do duchowych i od czasowych do wiecznych[43].

Dla Augustyna „osoba ludzka jest punktem odniesienia wszystkich wartości, chociaż nie jest ich źródłem"[44]. Aksjologia augustyńska posiada zawsze wymiar humanistyczny. Człowiek ma obowiązek szukania swego właściwego dobra. W komentarzu do psalmów znajdujemy słowa:

> Szukaj swojego dobra, duszo! Dla każdego bytu istnieje osobne dobro: wszystkie stworzenia mają swoje własne dobro odpowiadające ich jedności i doskonałości ich natury. Najważniejsze jest to, co jest potrzebne każdemu bytowi niedoskonałemu, aby wydoskonalić się. Szukaj swojego dobra! Dlaczego Mnie pytasz o dobro? Jeden tylko jest Dobry (Mt 19, 17). Najwyższe dobro jest twoim dobrem[45].

Dobrem człowieka jest dobro wyższe od tego, co materialne i zmysłowe, a więc dobro rozumne i duchowe, wzniosłe. Ostatecznie jest nim sam

---

[40] Por. S.J. Duffy, *Antropologia*, w: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 207.

[41] Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 32 (3), 16, CC 38, s. 453, tł. J. Sulowski, PSP 37, s. 315. Zob. G. Madec, *Saint Augustin et la Philosophie. Notes critiques,* Paris 1992, s. 86-93.

[42] Augustinus, *In epistulam Iohannis tractatus* 8, 6, CSEL 25, s. 212, tł. W. Kania, Święty Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, PSP 15/2, Warszawa 1977, s. 422.

[43] Por. Augustinus, *De vera religione* 39, 72, CC 32, s. 234.

[44] S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 205.

[45] Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 102, 8, CC 40, s. 1458, tł. J. Sulowski, Święty Augustyn, O*bjaśnienia Psalmów*, PSP 40, Warszawa 1986, s. 382.

Bóg jako Dobro Najwyższe. W augustyńskiej myśli odkrywa się Go przede wszystkim, wchodząc do własnego człowieka wewnętrznego i przekraczając duszę i rozum ku temu, co najwyższe, uniwersalne i obiektywne.

4. Piękno i brzydota. Wewnętrzność w estetyce teologicznej

Augustyn jest bez wątpienia „wybitnym kontynuatorem wielkiej teorii piękna”[46], na którą składa się myśl pitagorejczyków, platoników i stoików. Połączył teologię z estetyką. Tak jak Platon i wielu Ojców Kościoła zauważa, że nie tylko przedmioty są piękne, ale piękne są także cnoty. W wymiarze indywidualnym cnota jest pięknem duszy[47]. Istnieje piękno sprawiedliwości, rozwagi, miłości i pięknych obyczajów. Jest także piękno nauk i piękno uporządkowanej społeczności. Platon odróżnił prawdziwe piękno od pozornego piękna, piękno samo w sobie od piękna, które podoba się czy wydaje się piękne[48]. Chce on dotrzeć do piękna źródłowego, które jest pięknem samym w sobie. Według Augustyna rzeczy są piękne, jeśli są odpowiednie do możliwości poznawczych człowieka, jeśli sięgają jego głębi. Nieodpowiedniość jest brzydka. Piękne więc jest to, co porusza rozumną i duchową sferę człowieka.

W Augustyńskiej wizji w estetyce podobnie jak w innych dziedzinach niezbędne jest wędrowanie od niższych stopni piękna ku wyższym, aby dojść do piękna samego w sobie. Poprzez piękno niższe człowiek idzie do piękna źródłowego, które jest ostateczną miarą wszystkiego, co piękne. W dialogu *De ordine* twierdzi, że wszelkie piękno jest naśladowaniem Najwyższego Piękna, a niższe piękno w porównaniu z nim „jest szpetotą”[49]. W zestawieniu z Bogiem wszystko jest mniej zachwycające. Piękno nie ma więc charakteru wrażeniowego, ale przede wszystkim

---

[46] Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 438.

[47] Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki,* t. 1, Warszawa 2009, s. 132.

[48] Por. Tatarkiewicz, *Historia estetyki,* t. 1, s. 133-135.

[49] Augustinus, *De ordine* 2, 19, 51, CC 29, s. 118.

posiada charakter relacyjny. Piękne jest to, co jest odpowiednie do podmiotu poznającego, ale także odpowiednie do piękna, które jest jego źródłem i miarą. Bardzo dobrze oddaje tę myśl sposób podejścia Augustyna do Chrystusa cierpiącego na krzyżu. Tutaj objawia się On ludziom jako nieposiadający wdzięku ani blasku, po prostu brzydki tak, że nie można na niego patrzeć (Iz 53,2). Na krzyżu stracił całe piękno zewnętrzne. W takim razie hellenistyczna filozofia piękna została zakwestionowana[50]. Dla Augustyna w Chrystusie umęczonym jednak znajduje swój wyraz najwyższe piękno[51]. Jaśnieje w Nim piękno Boga, który kocha miłością ofiarną. Zewnętrzne piękno jest przemijające i złudne, często także egoistyczne, staje się tłem, kontrastem do piękna wewnętrznego, ukrytego dla oczu. To miłość Boga posiada piękno przewyższające wszelkie inne[52]. Augustyn zauważa, że na ziemi piękno niesie w sobie pewien paradoks. Jest ukryte w zalążku, w tym, co namacalne, jak ziarno. Chrystus na krzyżu jest paradygmatem i największą manifestacją piękna. Boska natura w Chrystusie sprawia, że jest On zawsze, także na krzyżu, choć zdeformowany, „najpiękniejszym z synów ludzkich", jak to zapowiada prorocki Ps 45. Chrystus jako Bóg stworzył rzeczy piękne[53] i jest pięknem samym w sobie, ale ze względu na ludzi na chwilę, zewnętrznie, przestał być piękny, tzn. ukrył swoje piękno. Jednak w swojej naturze boskiej nie przestał być piękny, ale dla zbawienia ludzi, jako człowiek, z miłości poddał się cierpieniu i śmierci[54]. Jego piękno wewnętrzne wcześniej jest widoczne w cnotach, w sprawiedliwości, mądrości, pokorze i w posłuszeństwie Ojcu. Brzydota Chrystusa na krzyżu jest pozorna, trzeba ją przekroczyć, aby dotrzeć do wewnętrznego, niewidzialnego piękna. Dla tych, którzy Go miłują, jest jasne, że to nie osobisty grzech uczynił Go zdeformowa-

---

[50] J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2004, s. 34.

[51] Por. J. Ratzinger, *Presentazione*, w: *Dio e il bello in sant'Agostino*, red. J. Tscholl, Milano 1996, s. 7.

[52] Por. Ratzinger, *Presentazione*, s.7.

[53] Por. Augustinus, *Sermo* 138, 6, PL 38, 769.

[54] Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 103 (1), 3, CC 40, s. 1476.

nym, ale uniżenie i ofiarna miłość[55]. On zawsze jest piękny[56]. „On jest piękniejszy niż synowie ludzcy, trzeba tę urodę tym bardziej podziwiać i kochać im mniej ma ona wspólnego z pięknem ciała”[57]. Im bardziej objawia się jako zdeformowany, tym bardziej widać Jego piękną miłość. Chrześcijanin kocha Go nie jako słodycz dla ciała, ale, jak to mówi Pieśń nad Pieśniami, jako słodycz dla duszy[58]. Tu objawia się niezwykłość i waga przekroczenia tego, co zewnętrzne, aby dojść do wewnętrzności. W Chrystusie nie kocha się przybitych rąk i nóg, ubiczowanych pleców i zmasakrowanego ciała ani przebitego boku, ale miłość, która przez to ciało się wyraża[59]. Według Augustyna tu objawia się najgłębsza prawda o życiu i tajemnicy piękna. Chrystus „opluty, upokorzony, ubiczowany, poraniony i ukrzyżowany i w oczach świata bezwartościowy” jednak „rozbłyska chwałą”[60]. W Nim jest miłość bezinteresowna i radykalna, bo „umarł za niesprawiedliwych, piękny za brzydkich”[61].

W takiej estetyce kluczem jest niewidoczna treść i ukryta głębia, którą trzeba odkryć, przekraczając to, co materialne. Chrystus na krzyżu nie posiadał formy ani piękna zewnętrznego, objawił swoją śmiertelność, aby dać człowiekowi pierwotną formę i pierwotne piękno Boże, które ten po grzechu utracił, ale ciągle nieświadomie pragnął i szukał w zewnętrznych rzeczach tego świata. Cierpienie Chrystusa i Jego deformacja na krzyżu przede wszystkim są znakiem i objawieniem Jego miłości[62]. Według Augustyna w Ukrzyżowanym ten, kto jest zdolny sięgnąć głębiej, znajduje syntezę piękna, dobra i prawdy[63].

---

[55] Por. Augustinus, *De sancta virginitate* 37, 38, CSEL 41, s. 273.

[56] Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 44, 3, CC 38, s. 498.

[57] Augustinus, *De civitae Dei* 17, 16, CC 48, s. 595, tł. W. Kubicki, s. 674.

[58] Pnp 1,6. Por. Augustinus, *Sermo* 138, 6, PL 38, 769.

[59] Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 127, 8, CC 40, s. 1872.

[60] Augustinus, *Sermo* 44, 2, CC 103, s. 584.

[61] Por. Augustinus, *In epistulam Iohannis tractatus* 9, 9, CSEL 25, s. 245.

[62] Por. C. Harrison, *Beauty and Revelation in Thought of Saint Augustine*, Oxford 1992, s. 235.

[63] Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 101.

5. Bóg i człowiek. Wewnętrzność w chrystologii

Augustyn zauważa, że tajemnica wcielenia odpowiada formie ludzkiego poznania. Cała ekonomia zbawienia, w tym wcielenie i rzeczywistość Nowego Przymierza, dostosowuje się do stanu zewnętrzności i czasowości, w którym znajduje się człowiek. W ten sposób Bóg chce doprowadzić człowieka uwikłanego w materialność do własnej wewnętrzności i wieczności[64].

We wcieleniu Augustyn odkrywa jedność i harmonię między Bogiem i człowiekiem. Jest to jedność i harmonia zarówno doskonała, jak i paradoksalna, nie do pomyślenia dla filozofów starożytnych. J.-M. Fontanier zauważa, że można mówić o trzech poziomach tej jedności i harmonii. Najpierw istnieje harmonia w dwóch naturach zjednoczonych w jednej osobie wcielonego Słowa, następnie w jedynej śmierci Chrystusa, która ocala człowieka od śmierci duchowej i śmierci wiecznej, oraz jedności Kościoła, który Augustyn nazywa całym Chrystusem (*totus Christus*)[65].

We wcieleniu Chrystus łączy się z każdym człowiekiem, adaptuje się do sytuacji człowieka, a czyni to także przez mękę i śmierć. Chce w ten sposób pociągnąć człowieka do miłości piękna wewnętrznego[66]. We wcieleniu Syn Boży zbudował sobie na ziemi „skromny dom" i przywdział „tunikę ludzkiej skóry", aby człowiek został uzdrowiony i nakarmiony miłością, a w ostateczności przeniesiony do Bożego świata[67].

Mówiąc o człowieczeństwie i bóstwie Chrystusa, Augustyn lubi odwoływać się do Pawłowego hymnu chrystologicznego z Listu do Filipian (Flp 2,6-11)[68]. Podkreśla, że *forma servi* i *forma Dei* współistnieją ze sobą

---

[64] Por. G. Madec, *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris 1989, s. 59-67.

[65] Por. J.-M. Fontanier, *La beauté selon Saint Augustin*, Rennes 2008, s. 162.

[66] Por. *De Trinitate* 4, 2, 4, CC 50, s. 164. Zob. É. Bailleux, *La Christologie de saint Augustin dans le „De Trinitate"*, RechAug 7 (1971) s. 223.

[67] Por. Augustinus, *Confessiones* 7, 18, 24, CSEL 33/1, s. 164.

[68] Por. A. Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985, s. 598.

w Słowie wcielonym, przy czym *forma Dei* identyfikuje się z Bogiem, jest właściwa Synowi, wyraża Jego naturę Boską i doskonały obraz Boga, *forma servi* natomiast identyfikuje się z człowieczeństwem[69]. Hans Urs von Balthasar, idąc za Augustynem, będzie mówił o „ukrytości" Bożej chwały w Chrystusie[70]. W godzinie Chrystusa Jego piękno jest ukryte *in forma servi*, popaschalne piękno Chrystusa natomiast objawia się polimorficznie: w Kościele, w Eucharystii, w Słowie Bożym. Historia teologii mówi, że istnieje *Christus multiformis*[71]. Przez zewnętrzne formy człowieczeństwa, Eucharystii, Kościoła trzeba przez wiarę odkryć Chrystusa *in forma Dei*.

W komentarzu do Ps 103 Augustyn zauważa pozorną sprzeczność bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie. Odwołując się znowu do wspomnianego hymnu chrystologicznego (Flp 2,6-7), mówi o Oblubieńcu pełnym blasku, który chce swojej oblubienicy, tzn. grzesznej ludzkości, ofiarować piękno. Aby wydobyć umiłowaną z brzydoty grzechu, sam siebie czyni brzydkim *in forma servi* i prowadzi do swojego boskiego świata, którego przecież nigdy nie stracił *in forma Dei*[72].

W chrystologii Augustyn na różny sposób pokazuje połącznie człowieczeństwa i bóstwa w osobie Zbawiciela. Używa ewangelicznego obrazu drogi, („Ja jestem drogą" – J 14,6), którego dopełnieniem jest obraz ojczyzny, w ten sposób obydwa odnoszą się odpowiednio właśnie do człowieczeństwa, które jest drogą, i do bóstwa, które jest ojczyzną[73]. Jezus Chrystus jako wcielony Syn Boży posiada więc podwójną funk-

---

[69] Por. T.-J. Van Bavel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin: l'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Fribourg 1954, s. 46.

[70] Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3: *Teologia*, cz. 2: *Nowy Testament*, Kraków 2010, s. 258.

[71] Por. K. Klauza, *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomena do estetyki teologicznej*, Lublin 2008, s. 43.

[72] Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 103 (1), 4−5, CC 40, s. 1476-1477.

[73] Por. Augustinus, *Sermo* 91, 7, PL 38, 571; Augustinus, *Sermo* 92, 3, PL 38, 573. Por. L. Galati, *Cristo la Via nel pensiero di S. Agostino*, Roma, 1956. Zob. G. Madec, *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris, 1989.

cję: ojczyzny i drogi. Z jednej strony konstytuuje On cel ludzkiej egzystencji[74], z drugiej jest również środkiem, który prowadzi do tego celu. W tych obydwu wymiarach i funkcjach Chrystus objawia równocześnie prawdę o wieczności i o czasie oraz o moście je łączącym. „Skierujmy nasze serca ku Chrystusowi. Wpatrzeni w Niego nie zbłądzimy. On bowiem jest prawdą, do której spieszymy. On drogą, po której idziemy”[75] mówi biskup Hippony do wiernych. Chrystus jako Bóg i jako człowiek jest pośrednikiem prowadzącym ku jedności. W sobie samym uczynił On wszystkich jednością z Bogiem[76], jak napisze Augustyn, po to, abyśmy „złączyli się z Jednym, cieszyli się Jednym i trwali w jedności”[77], uczestnicząc w jednej miłości i jednej chwale. Chrystus konstytuuje w sobie drogę, którą ludzkość jest niesiona w wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Tą drogą, przez Niego, spływa ku całej ludzkości Boża łaska.

6. Podsumowanie

Zasadniczo Augustyn zagadnieniem wewnętrzności zajmuje się bezpośrednio w antropologii i teorii poznania, ale jest ono obecne jako instrument w retoryce i teorii znaków, w egzegezie i rozważaniach o pięknie, w chrystologii, mariologii, sakramentologii. Zasada wewnętrzności nie pozwala Augustynowi pozostać na poziomie wrażeń i zewnętrznych form, ale zawsze każe mu szukać głębi, iść wzwyż i wydobywać rzeczy duchowe oraz ukryte. Jest to droga od wiedzy do mądrości. Zasada wewnętrzności nie pozwala mu zostać na powierzchni zagadnień i inspiruje

---

[74] Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 149, 1, CC 40, s. 2178.

[75] Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 84, 2, CC 39, s. 1162, tł. J. Sulowski, PSP 40, s. 73.

[76] Por. A. Trapé, *Introduzione*, w: Sant’Agostino, *La Trinià*, NBA IV XLIV.

[77] Augustinus, *De Trinitate* 4, 7, 11, CC 50, s. 176, tł. M. Stokowska, Święty Augustyn, *O Trójcy* Świętej, Kraków 1996, 165: „In quo nunc per fidem mundati et tunc per speciem redintegrati et per Mediatorem Deo haereamus uni, fruamur uno, permaneamus unum”.

do głębszych poszukiwań. W metafizyce Augustyn podkreśla, że każdy byt jest tym, czym jest przez swoją formę, która jest czymś w rodzaju wewnętrznego kształtu. Treść zawsze posiada więc jakąś formę, jakiś kształt. O ile treść jest wewnętrzna, o tyle kształt jest jakąś jej zewnętrznością, nawet niekoniecznie rozumianą tylko w kategoriach wymiernych i dotykalnych zmysłami. To, co wewnętrzne, okazuje się ważniejsze od zewnętrznych form, chociaż ich potrzebuje. W retoryce sztuka mówienia, dobierania słów i figur nie jest ważniejsza od podjętego argumentu. Tak pozostanie w każdej dziedzinie ludzkiej wiedzy.

W antropologii Augustyn będzie podkreślał, że człowiek to wyjątkowe i jedyne połączenie duszy oraz ciała. W tym złożeniu ciało samo w sobie jest dobre, ale to dusza powinna rządzić ciałem. Estetyka teologiczna Augustyna pokazuje, że zewnętrzna forma może budować świat pozorów, a każde piękno odsyła do swojego piękna źródłowego, człowiek natomiast jest wezwany, aby nie pozostawać na powierzchni rzeczywistości, ale wstępować od rzeczy cielesnych do duchowych. W chrystologii zasada wewnętrzności każe Augustynowi szukać w Chrystusie umęczonym na krzyżu ukrytej chwały, więc w uniżonej we wcieleniu i na krzyżu postaci sługi każe dostrzec niezmienną postać Bożą. Poszukiwanie tego, co wewnętrzne, staje się augustyńską metodą do odkrywania rzeczywistości i jej głębszych wymiarów. Jest sposobem wstępowania wzwyż, ku temu, co najwyższe.

The Principle of Interiority in the Thought of Saint Augustine

(summary)

The article presents the place of the principle of internality in the thought of Saint Augustine. He borrowed it from ancient philosophical thought and made it so that it became fundamental to his philosophy. The principle finds its application in rhetoric and sign theory, but also in metaphysics and the theory of knowledge. It becomes a method of discovering deeper levels of being. It is important in anthropology and here is a way of finding God, who is deeper than what is deepest in man and higher than what is highest in man. The article shows the path of Augustinian aesthetic experience in which one moves from material to spiritual things and ultimately is led to the source beauty. The principle

of interiority has its application in Christology, allows us to find hidden glory and an unchanging deity in the suffering Christ.

Keywords: Augustine of Hippo; interiority; rhetoric; theological esthetics; Christology

Zasada wewnętrzności w myśli świętego Augustyna

(streszczenie)

Artykuł prezentuje miejsce zasady wewnętrzności w myśli św. Augustyna. Zapożyczył on ją ze starożytnej myśli filozoficznej i uczynił swoją tak, że stała się fundamentalna dla jego filozofii. Zasada znajduje swoje zastosowania w retoryce i teorii znaku, ale także w metafizyce i teorii poznania. Staje się metodą odkrywania głębszych pokładów bytu. Jest ważna w antropologii i tu jest sposobem dotarcia do odkrycia Boga, który jest głębszy niż to, co w człowieku najgłębsze, i wyższy od tego, co w człowieku najwyższe. Artykuł pokazuje drogę Augustyńskiego doświadczenia estetycznego, w którym przechodzi się do rzeczy cielesnych do niecielesnych i ostatecznie ku pięknu źródłowemu. Zasada wewnętrzności ma swoje zastosowanie w chrystologii, gdzie w cierpiącym Chrystusie każe szukać ukrytej chwały i niezmiennego bóstwa.

Słowa kluczowe: Augustyn z Hippony; wewnętrzność; retoryka; estetyka teologiczna; chrystologia

Bibliografia

Źródła

Augustinus, *Confessiones*, CSEL 33/1, tł. J. Kubiak, Święty Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1987.

Augustinus, *Contra academicos*, CC 29, s. 3-61, tł. K. Augustyniak, Augustyn, *Przeciw akademikom*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 57-150.

Augustinus, *De beata vita*, CC 29, s. 65-85, tł. A. Świderkówna, Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 15-50.

Augustinus, *De civitate Dei*, CC 47, s. 1-314 (ks. 1-10); CC 48, s. 321-866 (ks. 11-22), tł. W. Kubicki, Święty Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998.

Augustinus, *De doctrina cristiana*, CC 32, s. 1-167, tł. J. Sulowski, Święty Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.

Augustinus, *De libero arbitrio*, CC 29, s. 211-321, tł. A. Trombala, Augustyn, *O wolnej woli*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 493-650.

Augustinus, *De magistro*, CC 29, s. 157-203, tł. J. Modrzejewski, Augustyn, *O nauczycielu*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 433-486.

Augustinus, *De musica*, PL 32, 1081-1194, tł. L. Witkowski, Augustyn, *Traktat o muzyce*, Lublin 1999.

Augustinus, *De natura boni*, CSEL 25/2, s. 853-889, tł. M. Maykowska, Augustyn, *O naturze dobra*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 829-864.

Augustinus, *De natura et gratia*, CSEL 60, s. 231-299.

Augustinus, *De ordine*, CSEL 63, s. 121-185, tł. J. Modrzejewski, Augustyn, *O porządku*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 155-233.

Augustinus, *De sancta virginitate*, CSEL 41, s. 233-302, tł. P. Nehring, Augustyn, *O świętym dziewictwie*, ŹM 27, Kraków 2002, s. 271-348.

Augustinus, *De Trinitate*, CC 50, s. 25-380 (ks. 1-12); CC 50/A, s. 381-535 (ks. 13-15), tł. M. Stokowska, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996.

Augustinus, *De vera religione*, CC 32, s. 187-260, tł. J. Ptaszyński, Augustyn, *O prawdziwej wierze*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 733-818.

Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, CC 38, s. 1-616 (Ps 1-50); CC 39, s. 623-1417 (Ps 51-100); CC 40, s. 1425-2196 (Ps 101-150), tł. J. Sulowski, Święty Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37 (Ps 1-36); PSP 38 (Ps 37-57); PSP 39 (Ps 58-77); PSP 40 (Ps 78-102); PSP 41 (Ps 103-123); PSP 42/1 (Ps 124-150), Warszawa 1986.

Augustinus, *In epistulam Iohannis tractatus*, CSEL 25, s. 193-248, tł. W. Kania, Święty Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, PSP 15/2, Warszawa 1977, s. 381-502.

Augustinus, *Retractationes*, CSEL 36, s. 1–204, tł. J. Sulowski, Augustyn, *Sprostowania*, PSP 22, Warszawa 1979, s. 181-287.

Augustinus, *Sermones*, PL 38, 23-1484; PL 39, 1493-1638; PLS 2, tł. W. Eborowicz, Augustyn, *Wybór kazań*, Poznań 1936; tł. J. Jaworski, *Wybór mów*, PSP 12, Warszawa 1973; tł. M. Saks – S. Rączka, Augustyn, *Mowa XVI*, „Vox Patrum" 10 (1986) s. 345-348; tł. F. Małaszyński, Augustyn, *Mowa 104. Traktat o Marcie i Marii, które oznaczają dwa rodzaje życia*, w: *Homo meditans*, t. 2: *Kontemplacja i działanie*, red. W. Słomka, Lublin 1984, s. 175-180; tł. W. Eborowicz, Augustyn, *Mowa 221. O Świętej Nocy*, w: *Kazania i homilie na święta Pańskie i Maryjne*, red. L. Gładyszewski, Lublin 1976, s. 189-187.

Rhetorica ad Herennium. De ratione dicendi ad C. Herennium libri IV, ed. F. Marx, Lipsk, 1923.

Quintilianus, *Institutio oratoria*, Cambridge 1920.

Opracowania

Balthasar von H.U., *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, Cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, Kraków 2007.

Balthasar von H.U., *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3: *Teologia*, cz.2: *Nowy Testament*, Kraków 2010.

Bartnik Cz.S., *Personalizm*, Lublin 2000.

Bavel van T.-J., *Recherches sur la christologie de saint Augustin: l'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Fribourg 1954.

Cary Ph., *Interiorità*, w: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 844-846.

Chapman E., *Saint Augustine's Philosophy of Beauty,* New York − London 1939.

Cipriani N., *Retorica*, w: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 1204.

Curtone E.J., *Sacramenti*, w: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 1232-1240.

Doull J.A., *Qui es la sapientia augustiniana*, AugM 36 (1991) s. 81-88.

Duffy S.J., *Antropologia*, w: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, red. A.D. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 202-215.

Fontanier J.-M., *La beauté selon Saint Augustin*, Rennes 2008.

Galati L., *Cristo la Via nel pensiero di S. Agostino*, Roma, 1956.

Harrison C., *Beauty and Revelation in Thought of Saint Augustine*, Oxford 1992.

Klauza K., *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomena do estetyki teologicznej*, Lublin 2008.

Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987.

Madec G., *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne*, RAug 10 (1975) s. 77-85.

Madec G., *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris 1989.

Mortara Garavelli B., *Manuale di retorica*, Milano 1988.

Patout Burns J.J., *Variations on a dualist theme: Augustine on the body and the soul*, w: *Interpreting tradition (the art of theological reflection)*, red. J. Kopas, California 1984, s. 13-26.

Ratzinger J., *Presentazione*, w: J. Tscholl, *Dio e il bello in sant'Agostino*, Milano 1996, s. 5-7.

Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2004.

Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010.

Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 1, Warszawa 2009.

Trapè A., *Introduzione*, w: Sant'Agostino, *La Trinià*, NBA IV VII-LXV.

Trapè A., *Sant'Agostino*, w: *Patrologia*, t. 3, red. A. di Berardino, Marietti 1978, s. 323-434.

Tscholl J., *Dio e il bello in sant'Agostino*, Milano 1996.

Verwilghen A., *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985.

VOX PATRUM 75 (2020) 507-526
DOI: 10.31743/vp.6012

Ks. Norbert Widok[1]

Eklezjalne cele *Pierwszej mowy o pokoju* Grzegorza z Nazjanzu

Grzegorzowi z Nazjanzu (330-390) działalność duszpasterską u boku swego ojca przypadło rozpocząć w czasach, w których od kilku dekad miało miejsce w części wschodniej *Imperium Romanum* burzliwe poszukiwanie stabilizacji po dosyć swobodnym okresie pełnym wszelakich aktywności państwowych i kościelnych umożliwionych dzięki wprowadzeniu przełomowego dokumentu, jakim okazał się tzw. reskrypt mediolański z 313 roku. Rozliczne decyzje cesarza Konstantyna wobec Kościoła, a zwłaszcza przekonanie o jego szczególnej opiece nad chrześcijaństwem z podkreśleniem swej roli jako *Pontifex Maximus* wprowadzały w świadomość istniejących wspólnot chrześcijańskich zbyt duży margines w lokalnej działalności, a nawet odstąpienia od przyjętych w tych wspólnotach sprawdzonych zasad, aż do pojawiania się przeróżnych błędnych interpretacji teologicznych. Sobór Nicejski (325 rok) i związane z tym faktem ogłoszenie *credo*, nieustanne dyskusje różnych opcji ariańskich próbujących wnieść nowe rozwiązania teologiczne, wystąpienia heretyków i schizmatyków stanowiły ogromne obciążenie dla Kościoła, który w myśl reskryptu miał się cieszyć prawdziwą wolnością[2]. Obok tego mia-

[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] Szeroką panoramę tego okresu przedstawia najnowsza publikacja na gruncie polskim, pozwalająca głębiej wniknąć i poznać meandry ówczesnych wydarzeń, któ-

ła miejsce zmiana struktury państwowej, która była efektem przeniesienia stolicy na Wschód (330 rok), a więc w konsekwencji pojawienie się nowego układu sił politycznych na Wschodzie[3].

Z tym gąszczem społecznych, politycznych i religijnych wydarzeń musiał zmierzyć się Grzegorz z Nazjanzu, którego delikatna osobowość o poetyckiej duszy była szczególnie wyczulona na takie wartości, jak sprawiedliwość, spokój, piękno, asceza, wiara, a przede wszystkim Kościół. Otóż każda chwila jego pasterskiego życia była składana dla tej wspólnoty kościelnej, w której aktualnie przebywał. Jego odpowiedzialność za Kościół osiągnęła apogeum w mowie pożegnalnej (*Oratio 42*), która okazała się manifestem jego przywiązania do spraw kościelnych. Pod koniec życia natomiast w *De vita sua* zanotował w zakończeniu tego poematu autobiograficznego takie wyznanie: „Ale co damy Kościołom? Nasze łzy. Bo do nich mnie Bóg zaprowadził, snując nić mego życia różnymi kolejami losu”[4]. Owa „nić życia” stała się dla Grzegorza nicią, na której nawlekał jedynie czyny i słowa budujące i wzmacniające wspólnoty kościelne. Niezależnie od tego, czy prowadził dyskusje trynitarne, zwalczał stronnictwo apolinarystów lub innych błędnowierców, wygłaszał mowy pogrzebowe, nauczał w wielkie święta w roku liturgicznym czy też pisał rozliczne listy do bliskich i prominentów, czynił to za każdym razem w duchu odpowiedzialności za bieżące życie poszczególnych wspólnot kościelnych. Zatem różne formy jego aktywności nosiły znamiona eklezjalności.

Ta postawa przywiązania Grzegorza do Kościoła, która ujawniała się w miarę mijających lat jego posługi, miała już miejsce u początków

---

rej autorem jest S. Bralewski: *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV-VI wiek)*, t. 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 2018, s. 7-115.

[3] Ciągle aktualne są badania, jakie przeprowadził wokół tego faktu M. Salamon (*Rozwój idei Rzymu – Konstantynopola od IV do 1.poł. VI w.*, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego 80, Katowice 1975).

[4] Gregorius Nazianzenus, *De vita sua* 1944-1946.

aktywności duszpasterskiej. Okazją do zaangażowania się w sprawy kościelne była wiadomość, jaka do niego dotarła do niedalekiego Pontu, informująca go o podziale wiernych w Nazjanzie, nad którym pieczę sprawował jego ojciec, Grzegorz Starszy. Wspólnota kościelna doznała podziału z powodu rzekomego zaakceptowania przez niego formuły proariańskiej, w następstwie czego zapanował chaos o charakterze religijnym i napięcie pomiędzy obydwiema stronami. Grzegorz postanowił uspokoić powstałą sytuację, kładąc w swej mowie nacisk na pokój będący darem duchowym i umysłowym, a nawet Bożym. Jednocześnie stał się on dla Grzegorza stosownym narzędziem dla wprowadzenia ładu i zgody we wspólnocie kościelnej Nazjanzu.

Niniejsze przedłożenie stanowi zatem naukową refleksję nad fenomenem pokoju jako sposobu osiągnięcia właściwych relacji kościelnych. Troska Grzegorza o pokojowe relacje we wspólnocie Nazjanzu stała się ponadto okazją do przedstawienia nie tylko roli daru pokoju dla mieszkańców tego miasta, ale także możliwością wyjaśnienia teologicznych wartości, wspólnych dla wszystkich zaangażowanych w spór i będących jednocześnie podstawą funkcjonowania przyjętych zasad eklezjalnych.

1. Osobisty kontekst wygłoszenia „Pierwszej mowy o pokoju”

Grzegorz z Nazjanzu zredagował trzy mowy o pokoju. Pierwszą z nich wygłosił zimą, prawdopodobnie w lutym 364 roku, czyli na kilka lat po przyjeździe z Aten po pięcioletnich studiach w rodzinne strony, aby pomagać w kaznodziejstwie swemu ojcu, Grzegorzowi Starszemu będącemu już w podeszłym wieku. Były to początki duszpasterskich przedsięwzięć trzydziestoczteroletniego prezbitera, który w tym czasie na kilka miesięcy wyjechał do Pontu, aby oddać się kontemplacji. Już jesienią 363 roku dowiedział się mnichach, którzy zbuntowali się przeciw jego ojcu i z tego powodu po długich namysłach pojawił się znowu w Nazjanzie,

aby wyjaśnić zaistniały spór i wypowiedzieć niektóre prawdy odnoszące się do prawidłowo funkcjonującej wspólnoty kościelnej[5].

Zamiar wygłoszenia mowy zachęcającej do przywrócenia pokoju Grzegorz głęboko przemyślał, o czym informuje szeroko w pierwszych jej passusach. Pośród wielu motywów często osobistych, bo dotyczących jego indywidualnych postrzegań włączenia się w zaistniałą sytuację, przywołuje ponadto argumenty odnoszące się do Trójcy Świętej. Już w pierwszym zdaniu oznajmia: „kieruję się względami dotyczącymi prawa Ducha Świętego. Mówić będę o pokoju, przed czym dotąd się uchylałem”[6]. W duszy Grzegorza rozgrywał się zatem pojedynek dwóch przeciwstawnych odczuć. Z jednej strony młody wiek i brak doświadczeń duszpasterskich onieśmielały go, aby pewnie i autorytatywnie włączyć się w zawiłe meandry sporu, z drugiej natomiast jego odpowiedzialność za Kościół, a przede wszystkim osobista pobożność kształtowana przed obliczem Trójcy Świętej prowokowały go do przedstawienia słusznych racji prowadzących do usunięcia powodów sporu. Ważne bowiem były dla niego prawa Ducha Świętego, by zabrać głos, „kiedy to wspaniałe i cenne ciało Chrystusowe tak było dzielone i rozrywane, że niemal kości nasze zostały rozsypane po Hadesie”[7]. W wyniku zaistniałego wydarzenia mówca przyznaje się do długiego milczenia w tej sprawie, mówiąc: „dlatego milczałem i zachowywałem się pokornie, daleko odsunięty od wszelkiego dobra; i jak gdyby chmura jakaś potajemnie wciskając się do mego serca przyćmiła promieniowanie mowy, a ból mój odnawiał się dniem i nocą”[8]. Po tych słowach następuje w mowie szeroki opis duchowych zmagań zawierających przeciwstawne napory na jego duszę.

---

[5] J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 125-126.

[6] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 1.

[7] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 1. Ten wątek mówca rozwinie nieco dalej, powtarzając tę samą myśl: „Rozdzieliliśmy Chrystusa my, którzy Boga i Chrystusa bardzo miłowaliśmy, i dla prawdy obrzucaliśmy się nawzajem fałszywymi oskarżeniami, a dla miłości uprawialiśmy nienawiść” (Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 3).

[8] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 2.

Grzegorz zaznacza jednak, że ten proces musiał w nim nastąpić, zanim podjął się rozstrzygnięcia sporu. Tę trudną duchową sytuację tak przedstawia: „Sądziłem bowiem, że tego domaga się duchowy związek rzeczy, abym najpierw przez filozofię czynu siebie samego oczyścił, a potem dopiero otworzywszy usta rozumu zaczerpnął ducha, wyrzucił słowo dobre i opowiadał doskonałą mądrość Boga wśród doskonałych”[9]. Ta wypowiedź świadczy o wrażliwości Grzegorza na sprawy Kościoła, a także ukazuje odpowiedzialność za siebie samego pragnącego wprowadzić pokój w zwaśnione strony. Przed podjęciem tego zadania mówca oddalił się w zacisze Pontu, by najpierw poprzez akty ascetyczne, które nazwał „filozofią czynu”, przeżyć osobiste oczyszczenie z jednoczesnym nabraniem mocy płynącej z mądrości Boga.

Przed właściwym wezwaniem zwaśnionych stron do pokoju Grzegorz na nowo staje przed obliczem Trójcy Świętej i wyznaje przed słuchaczami:

> my, którzy należymy do Jednego, staliśmy się jednym, ponieważ jesteśmy złączeni z Trójcą Świętą, żyjemy w zgodzie, jedną mając duszę i godność, dzięki zaś przynależności do Słowa, porzuciliśmy głupotę, a dzięki przynależności do Ducha Świętego nie pałamy do siebie nawzajem nienawiścią, ale miłością[10].

Przytoczone wyznanie jest świadectwem głębokiej pobożności Grzegorza, do której pragnie także zachęcić innych. Dlatego stosuje słowa wyrażające odpowiedzialność wspólną: „my należymy”, „staliśmy się jednym”, jesteśmy złączeni”, żyjemy w zgodzie”, „porzuciliśmy głupotę”. Z jednej strony mówca zachęca innych, z drugiej wypowiada się także w imieniu członków wspólnoty kościelnej, przytaczając pozytywne ich postawy lub też takie, które powinni pielęgnować na co dzień. Przede wszystkim jednak wymienia tę postawę, która leży u fundamen-

---

[9] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 1.

[10] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 4.

tu pokoju, gdy mówi: „nie pałamy do siebie nawzajem nienawiścią, ale miłością". W refleksji mówcy należy także zauważyć ścisły związek jedności wspólnoty kościelnej w Nazjanzie ze wspólnotą Osób Trójcy Świętej (καὶ οἱ τῆς Τριάδος συμφυείς καί ὁμότιμοι). Po tych szeroko zakrojonych duchowych przygotowaniach Grzegorz oznajmia: „Dlatego więc zapominając o minionych przeżyciach, zaniecham wreszcie milczenia i poświęcę mowę obecnej chwili oraz wam, a raczej ofiaruję ją Bogu w dowód wdzięczności jako ofiarę najbardziej odpowiednią"[11].

Powyższe myśli zacytowane dosłownie z mowy Grzegorza wskazują przede wszystkim na umiłowanie przez niego Kościoła i szczere zaangażowanie w realizację jego posłannictwa. Wyrażone przez mówcę osobiste przemyślenia ujawniają ponadto dojrzałą osobowość jeszcze młodego człowieka, wówczas prezbitera, zabiegającego o pokój jako niezwykle pożądaną relację międzyludzką i jednocześnie kościelną.

2. Wymóg zgodnej nauki o Bogu w społeczności kościelnej Nazjanzu

Dla Grzegorza w rozstrzygnięciu sporu powstałego we wspólnocie kościelnej w Nazjanzie punktem wyjścia i dojścia jest Bóg, od którego wszystko, co piękne, bierze początek i do końca zmierza[12]. Mówca przekonuje, „że wśród bytów Bóg jest najwspanialszym i najwyższym"[13]. Dlatego wszelkie rozważania o pokoju należy zacząć do Niego. Wówczas zauważy się wiele innych niezłożonych bytów pochodzących od Boga i istniejących wokół Niego, do których Kapadocczyk zalicza anielskie moce i potęgi niebieskie oświetlone światłem prawdy i promieniami doskonałego Światła, a ich najistotniejszą cechą jest wolność od

[11] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 4.
[12] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 12.
[13] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 12.

walk i kłótni[14]. Mówca w swym rozumowaniu ukazał słuchaczom źródło pokoju, którym jest Bóg i Jego otoczenie, gdzie panuje harmonia, prawda, a przede wszystkim brak jakichkolwiek walk i kłótni. Grzegorz w swej argumentacji odwołuje się do tekstów Pisma Świętego poświadczających wyjaśniane słuchaczom kwestie. Powołując się na List do Efezjan św. Pawła (Ef 2,14), przypomina im, że Bóg przez Chrystusa przekazał ludziom pokój[15]. Odnosząc się do Pierwszego listu św. Jana natomiast, mówca przywołuje inną prawdę o Bogu, stwierdzającą, że On jest miłością, w słowach: „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim" (1J 4,16). Bez wątpienia Grzegorz zakłada, że autorytet Pisma Świętego powinien przyczynić się do otwarcia przez spierających się swoich serc na pokój. Nawet dodaje, że Bóg „zaleca nam w ten sposób dążenie do nabycia tych cnót, ponieważ one oznaczają przymioty Boże"[16]. Zatem Grzegorz zachętę do osiągnięcia tych duchowych postaw przenosi na Boga.

Po wykazaniu w swej mowie, że Bóg stanowi cel wszelkich działań, Grzegorz następnie przechodzi do poszukania wspólnej płaszczyzny porozumienia pomiędzy zwaśnionymi stronami. Obok wspomnianego zalecenia sięgnięcia po Boże przymioty, pośród których najwyżej stawianym jest miłość, mówca dopowiada: „A zatem w miarę swych sił ugruntujmy ten pokój poprzez modlitwy i poprzez rozumowania"[17]. Skoro Bóg jest jedynym odniesieniem we wszelkich ludzkich poczynaniach, to według Kapadocczyka powinna im towarzyszyć modlitwa (καὶ δι᾽ εὐχῶν). Jeśli jakaś wspólnota kościelna w sposób autentyczny i prawy realizuje w swej codzienności nauczanie Chrystusa, to także gotowa

[14] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 12.

[15] Egzegeci ideę pokoju obwieszczoną w tej perykopie (Ef 2,14-18) odnoszą do zapowiedzi Starego Testamentu. Prorok Izajasz zapowiada: „Nazwano Go imieniem: Przedwieczny Doradca, Bóg Mocny, Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju (Iz 9,5), a także prorok Aggeusz dopowiada: Na tym miejscu ja udzielę pokoju – wyrocznia Pana Zastępów" (Ag 2,9).

[16] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 12.

[17] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 12.

będzie wprowadzić w swoją chrześcijańską aktywność modlitwę w intencji pokoju. Zważywszy na fakt, że w Nazjanzie mnisi zbuntowali się przeciw Grzegorzowi Starszemu, mówca zatem mógł oczekiwać od tego typu wspólnoty przyjęcia jego sugestii, czyli sięgnięcia po Boże cnoty, a przede wszystkim wprowadzenie na co dzień modlitwy.

Z przytoczonej zachęty wynika, że Grzegorz kładzie nacisk nie tyko na duchową przestrzeń u rozmówców, ale także na umysłową, ponieważ proponuje przywrócić pokój „poprzez rozumowania" (καὶ διὰ λογισμῶν). Oznacza to, aby zwaśnione strony zasiadły i wspólnie zastanowiły się nad powodem różnicy zdań. Mówca sugeruje ponadto sposób podejścia do celu, czyli upragnionego pokoju, i dodaje: „Jednakże sama szybkość zawarcia pokoju nie wystarczy do zagwarantowania jego trwałości i mocy. Trzeba, by się ujawniła jakaś formuła słowna, która by ten pokój umocniła"[18]. Przestrzega więc przed przypadkowością w podejmowaniu decyzji, pochopnością w działaniu, a przede wszystkim przed szybkim dążeniem do zawarcia pokoju. Doświadczenie młodego prezbitera podpowiada bowiem, że takie postępowanie nie przyniesie oczekiwanego sukcesu, czyli trwałości dokonanych ustaleń. Grzegorz domaga się nawet utrwalenia na piśmie warunków pokoju i ostatecznego orzeczenia.

Powyższe myśli skierowane do mieszkańców Nazjanzu, a zwłaszcza do mnichów tam przebywających, były owocem jego osobistych przemyśleń i dokonanych medytacji w okresie jesienno-zimowym na przełomie 363 i 364 roku. Tak solidne duchowe przygotowanie musiało wpłynąć na usposobienie słuchających go, a także skierować ich serca i umysły na ścieżki zgody i jedności. Na tak uformowanym fundamencie można było dyskutować nad kwestiami teologicznymi w sposób różny interpretowanymi przez społeczność Nazjanzu i innych środowisk.

---

[18] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 12.

3. Akceptacja nauczania o Trójcy Świętej przez zwaśnione strony

Okazało się, że rdzeń sporu dotyczył nauczania o Trójcy Świętej. Mimo upływu około 40 lat od orzeczeń spisanych na soborze nicejskim (325 rok), w różnych środowiskach Wschodu pojawiały się ciągle jeszcze próby reinterpretacji zasad *Credo* nicejskiego[19] i jednocześnie następował proces jego recepcji[20]. Grzegorz Starszy należał wówczas do starszej generacji biskupów i z pewnością ze względu na podeszły wiek nie zgłębił w pełni postanowień soborowych i dlatego opacznie złożył podpis pod niecałkowicie ortodoksyjnym wyznaniem wiary, które zostało mu podłożone przez ariańskich przedstawicieli. Zachowanie ojca Grzegorz nazwał naiwnością, wobec jego przeciwników natomiast wyraził zadowolenie, że zaniechali podejrzenia o herezję[21]. To dyplomatyczne poniekąd ustawienie stron u początku rozmów Grzegorz wzmocnił ponadto wyłożeniem formuły opartej o jedność w wierze:

> my, nawet kiedy prowadzimy spór, posiadamy to, co jest najważniejsze, mianowicie równość przekonań w sprawach wiary, i tę świadomość, że jeśli o prawdę idzie, nie różnimy się w niczym i nie stoimy na przeciwnych stanowiskach, ale nosimy na sobie ten sam znak wiary i pierwszej naszej nadziei[22].

Mówca odniósł się najpierw do wspólnych wartości zwaśnionych stron, do których zaliczył kwestie związane z wiarą i nadzieją (τῆς πίστεως καὶ τῆς πρώτης ἡμῶν ἐλπίδος), przekonując, że istnieje u wszystkich równość przekonań pod tym względem, a także świadomość dążenia do prawdy. Wymienione przez Grzegorza fundamentalne

---

[19] J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 181-190.

[20] B. Sesboüé – J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, t. 1, tł. P. Rak, Kraków1999, s. 230-233.

[21] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 11.

[22] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 11.

założenia ważne dla każdej wspólnoty kościelnej wytworzyły po obydwóch stronach nastrój jedności i wspólnej odpowiedzialności za podjęcie rozmów dotyczących Trójcy Świętej.

W odniesieniu do Trójcy Świętej mówca przedstawia podstawowe wyjaśnienia trynitarne przyjęte na soborze nicejskim, bez wątpienia zaaprobowane także przez stronę przeciwną. Jego wstępna refleksja w dokonywanych uzgodnieniach jest następująca:

> Przekonaliście się, że Trójca Święta jest u nas nienaruszona i tak samo silnie uznawana, jaka jest w swojej naturze. [Sprawdziliście, że] coś odebrać jednej z Osób lub którąś z Nich usunąć z Trójcy to tyle znaczy dla nas, co podważyć całość lub otwarcie wystąpić przeciwko całemu bóstwu. A broniliśmy tego nie jeden raz i w niejednym środowisku w samym okresie naszego tutaj nieporozumienia[23].

Ta dłuższa nieco wypowiedź zawiera kilka niezwykle ważnych informacji odnoszących się do sporu w Nazjanzie. Wynika z niej, że dyskusja stron trwała dłuższy czas, skoro mówca wskazuje na pewien „okres ich nieporozumienia", w czasie którego pojawiły się już niektóre teologiczne ustalenia. Do nich właśnie Grzegorz się odwołuje i przypomina efekty poprzednich spotkań, podkreślając akceptację przeciwnej strony wobec jego wykładni widocznej w stwierdzeniu „przekonaliście się". W odniesieniu do Trójcy Świętej mówca powtarza, że jest Ona nienaruszona i tak samo uznawana (ἄπτωτος παρ᾽ ἡμῖν ἡ Τριὰς καὶ ἀσάλευτος), co sprawia, że nie pojawia się różnica zdań u dyskutujących stron, gdy wypowiadają się o Jej naturze. Młody teolog w prowadzonej dyskusji zastosował termin φύσις w zwrocie ἐν αὐτῇ τῇ φύσει[24], a więc takie słowo, które nie powodowało kłopotliwych interpretacji w porównaniu

[23] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 11.

[24] Zob. filologiczną interpretacją wraz z teologicznymi konotacjami: N. Widok, *„Physis" w pismach Grzegorza z Nazjanzu. Studium z teologii patrystycznej*, Opole 2001, s. 195-196.

z terminem οὐσία, wówczas nie do końca przyjętym w trynitarnym nauczaniu[25]. Przyjęcie tego terminu nastanie dopiero po kilku latach, gdy Bazyli w *Liście* 38, napisanym w 369 lub 370 roku, o charakterze dogmatycznym przedstawiającym zarys teologii Trójcy Świętej[26] dosyć autorytatywnie ustalił konotację słowa οὐσία wyrażającego jedną naturę Bożą i słowa ὑπόστασις ujmującego to, co jednostkowe, a więc oznaczającego troistość Osób Bożych[27].

Ważnym elementem przytoczonej wypowiedzi są słowa wyjaśniające równość Osób w Trójcy[28]. Grzegorz nie stosuje w tym kontekście żadnych skomplikowanych konotacyjnie terminów, ale w sposób opisowy podaje interpretację tej trynitarnej zależności, czyli „coś odebrać jednej z Osób lub którąś usunąć z Trójcy to tyle znaczy, co podważyć całość lub wystąpić przeciw całemu bóstwu". Sens tego wyjaśnienia ma wyraźnie antyariański wymiar, a więc negujący owo ariańskie wyznanie wiary podpisane przez Grzegorza Starszego. Zatem według Grzegorza każde nierówne traktowanie Osób w Trójcy należy uznawać za błędną interpretację.

Wiele wnoszą również inne słowa z powyższego fragmentu mowy, a mianowicie „broniliśmy tego nie jeden raz i w niejednym środowisku". Interpretacja tego stwierdzenia może być podwójna. Pierwsza ma na uwadze tylko osobę Grzegorza, który siebie wyraża w *pluralis maiestaticus*, co ma oznaczać wielokrotne zaangażowanie się w dysputy trynitarne, i to w niejednym środowisku. Trzyletni pobyt w stronach rodzinnych uchodził za zbyt krótki, aby mieć wiele okazji do podejmowania polemik z błędnowiercami. Stąd też bardziej prawdopodobna jest druga

---

[25] Zob. G.Ch. Stead, *Divine Substance*, Oxford 1977, s. 131-156 (paragraph: *The Word ousia in Late Antiquity*).

[26] Szerzej problematykę tego listu ujmuje: P.J. Fedwich, *A Commentary on the 38th. Letter of Basil of Caesarea*, OCP 44 (1978) s. 31-51.

[27] Basilius, *Epistola* 38, 1.

[28] Por. E. Bellini, *Il dogma trinitario nei primi discorsi di Gregorio Nazianzeno*, „Augustinianum" 13 (1973) s. 525-534; T.A. Noble, *Paradox in Gregory Nazianzen's Doctrine of the Trinity*, StPt 27 (1993) s. 94-99.

interpretacja, która podpowiada, że zastosowana liczba mnoga wyraża ortodoksyjną społeczność chrześcijan, z którą Grzegorz się identyfikował, ukazując siebie jako reprezentanta tej społeczności kościelnej podczas dyskusji w Nazjanzie.

W dalszej treści mowy Kapadocczyk podał kolejne wyjaśnienie odnoszące się do Trójcy Świętej, stwierdzając, że „Ona jest jednym Bogiem i wierzymy, że trwa w jedności nie tylko na zasadzie zgody, ale z powodu identyczności istoty”[29]. To sformułowanie ma z kolei ustrzec dyskutantów przed rozdzieleniem Trójcy do tego stopnia, że wpada się w błąd tryteizmu[30], i dlatego tym razem mówca kładzie nacisk na jedność Trójcy, która jest „jednym Bogiem” (εἷς Θεός ἐστί). W celu dobitniejszego utrwalenia tej idei Grzegorz posłużył się wyrażeniem τὴν τῆς οὐσίας ταὐτότητα, który jako termin techniczny był stosowany w polemikach ponicejskich[31]. To wyrażenie bowiem składa się z dwóch słów o filozoficznej proweniencji. Termin οὐσία był szeroko stosowany w filozofii greckiej[32], potem, w okresie chrześcijańskim, był przejmowany przez różne opcje myślicieli[33], by następnie okazać się terminem o konotacji pozwalającej definiować naturę Trójcy Świętej, co stało się faktem w nauczaniu Bazylego, jak wyżej już zaznaczono. Termin ταὐτότης (‘tożsamość, identyczność’)[34] natomiast został przejęty przez pisarzy wczesnochrześcijańskich i był stosowany w różnych kontekstach, także w wyja-

[29] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 13.

[30] Ten błąd wyjaśnia m.n. B. Studer, *Triteismo*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 2, red. A. Di Berardino, Casale Monferrato 1983, k. 3521.

[31] Szerzej, zob. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, s. 511-525.

[32] Zob. m.in. G. Nebel, *Terminologische Untersuchungen zu οὐσία und ὄν bei Plotin*, „Hermes” 65 (1930) s. 422-445; G. Patzig, *Die Entwicklung des Begriffs Usia in der Metaphisik des Aristoteles*, Göttingen 1951; H.H. Berger, *Ousia in de dialogen van Plato: een terminologisch onderzoek*, Leiden 1961; H.-E. Pester, *Platons bewegte Usia*, Wiesbaden 1971; R. Marten, *Οὐσία im Denken Platons*, Meisenheim am Glan 1962; E.D. Harter, *Aristotle on Primary οὐσία*, AGPh 57 (1975) s. 1-20.

[33] Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 188-190.

[34] Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 4, Warszawa 1965, s. 286.

śnieniach trynitarnych[35]. W tym ostatnim znaczeniu jest już spotykany w twórczości Klemensa Aleksandryjskiego[36]. Ostatecznie stanie się też ulubionym pojęciem Grzegorza z Nazjanzu, jak to wykazuje podana wyżej wypowiedź z jego mowy.

Do trynitarnych wyjaśnień Grzegorz powraca w swej mowie w ostatnim jej passusie, gdzie dokonuje swego rodzaju podsumowania podjętych wcześniej myśli. Mając na uwadze Boże Osoby, wypowiada z pietyzmem o Nich następujące słowa:

> Nie łączymy Ich bez odróżnienia, nie odróżniamy Ich bez łączenia. Nie przyjmujemy Trójcy jako jednej postaci, jak gdyby nie było w Niej [trzech] Osób i jak gdyby była tylko jedną osobą […], ale przyjmujemy troistość w jedności. Jedność bowiem nie należy do pojęcia osób, ale do pojęcia boskości. Jedność czcimy w Trójcy, a Trójcę łączymy w jedności[37].

W przytoczonym miniwykładzie Grzegorza została w sposób skondensowany zamieszczona nauka o jedności i troistości jako zasadniczych prawdach odnoszących się do Trójcy Świętej. Pojawiają się w nim zatem dwie pary sformułowań, które w języku greckim posiadają niezmiernie zwięzły zapis. Pierwsza z nich ma postać οὔτε τὰ Τρία ὡς ἕνα […] καὶ τὰ Τρία ἕν, co dosłownie brzmi „nie Trzy są jako jedno, ale Trzy w jednym", druga natomiast Μονὰς ἐν Τριάδι προσκυνουμένη καὶ Τριὰς εἰς Μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη (w tłumaczeniu jak wyżej w cytacie). Zatem troistość wyrażają dwa terminy: Τρία i Τριάς, jedność natomiast to ἕν i Μονάς. Ponadto Kapadocczyk wyjaśnia konotację słowa ἕν w zestawieniach słownych, aby przez dyskutujące strony jeszcze bardziej precyzyjnie mogła być uchwycona semantyka tego słowa: ἕν γὰρ οὐχ

---

[35] Zob. hasło ταὐτότης, w: *A Patristic Lexicon*, red. G.W.H. Lampe, Oxford 1989, k. 1377-1378.

[36] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VIII 6, PG 9, 585A; Clemens Alexandrinus, *Excerpta Theodoti* 8, PG 9, 657C.

[37] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 22.

ὑποστάσει ἀλλὰ θεότητι. Obok siebie mówca zestawił dwa ważne terminy: ὑπόστασις i θεότης (‘boskość, bóstwo’), których nie można było obejść w prowadzonych wówczas polemikach trynitarnych. Jak się później okaże, Grzegorz chętnie posługiwał się tymi pojęciami w często podejmowanych polemikach, a zwłaszcza w pozytywnym przekazie nauki trynitarnej swoim słuchaczom[38].

Zebranie w krótkiej wypowiedzi tak skondensowanej nauki o Trójcy Świętej świadczy o wyczuciu teologicznym młodego retora sposobiącego się potem na wielkiego teologa, a przede wszystkim ukazuje go jako człowieka w pełni uczestniczącego w prowadzonych ówcześnie dyskusjach z różnymi odłamami arianizmu.

4. Refleksje mówcy nad fenomenem pokoju

Podczas ustalania wspólnych zasad wyznania wiary przez dyskutujące strony Grzegorz nie traci z pola widzenia celu podjętych wysiłków, które mają doprowadzić do przywrócenia pokoju w Nazjanzie. Odwołuje się do dzieła stworzenia, a więc do Bożego modelu pokoju zaprowadzonego w kosmosie, i tak nawołuje: „kierujmy wzrok w górę ku niebu i na dół ku ziemi, i uczmy się praw stworzenia, mianowicie że niebo, ziemia, morze i cały ten świat, wielkie i sławne Boga tworzywo, w którym Bóg się objawia, głoszony nawet poprzez milczenie, dopóki ustala się w sobie i żyje w pokoju”[39]. Poprzez przywołanie Bożej harmonii we wszechświecie Grzegorz uzmysławia słuchaczom, że taki sam ład powinni utworzyć członkowie kościelnej wspólnoty w Nazjanzie. Jako wierzący w Boga Stwórcę nie mogą zatem postępować wbrew ustalonym wcześniej porządkom, a raczej dążyć do naśladowania Boga w tym względzie.

---

[38] Szkic charakterystyki terminologii trynitarnej u Grzegorza z Nazjanzu, zob. *Storia della teologia*, t. 1, red. E. dal Covolo, Roma 1995, s. 304-315.

[39] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 14.

Następnie mówca przedstawił losy narodu izraelskiego: gdy zachowywali pokój między sobą, byli nazwani „narodem świętym", a kiedy zaczęli się dzielić i występować przeciwko Bogu, wówczas doświadczali nieszczęść[40]. Postępowanie Izraelitów także powinno było nastawić umysły mieszkańców Nazjanzu na sprawę pokoju i zgody wzajemnej.

Dlatego Grzegorz, troszcząc się o poprawną atmosferę we wspólnocie kościelnej jego ojca, wygłasza kolejną zachętę do jedności, która musiała poruszyć serca obu stron:

> I oby nikt nie zginął, lecz żebyśmy wszyscy trwali w jednym duchu, w jednym sercu współpracując dla wiary Ewangelii, jednomyślni, jednego pragnąc, osłonięci tarczą wiary, przepasani na biodrach prawdą, tę jedną znając wojnę prowadzoną przeciwko złemu duchowi i tym, którymi on dowodzi[41].

Słowa te są zaproszeniem i jednocześnie wezwaniem do jedności w sprawach wiary, co z kolei może doprowadzić do zgody w kwestiach teologicznych i ostatecznie do pokojowego nastawienia względem siebie wszystkich członków wspólnoty kościelnej w Nazjanzie. Grzegorz na różne sposoby przedstawił idee tej jedności do nich kierowane, w czym wspomógł się myślami św. Pawła: powinni bowiem trwać w jednym duchu i w jednym sercu, być jednomyślni oraz jednego pragnąć (Flp 1,27; 2,2). Zachęta do jedności osadzona jest na kluczowych faktorach duchowości chrześcijańskiej, jakimi są wiara, prawda i Ewangelia.

Grzegorz, spełniwszy swe zadanie i świadomy wypowiedzianych w mowie treści, dodaje: „Wiedząc o tym dobrze, bracia, podajmy sobie ręce, uściskajmy się, stańmy się naprawdę jednym, naśladujmy Tego, który zburzył mur rozgradzający i przez swoją krew wszystko złączył i uspokoił"[42]. Wypowiedziane przez mówcę słowa stanowią zatem bez-

---

[40] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 17-18.
[41] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 22.
[42] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 6, 21.

pośrednie zaproszenie do podania sobie dłoni, czyli gestu przebaczenia wzajemnych win i rozpoczęcie kolejnego etapu wspólnego trwania i jednocześnie działania w ramach tej samej wspólnoty w Nazjanzie. Odwołuje się także do Jezusa Chrystusa i Jego odkupieńczej męki, a więc tej wartości, która jest zasadniczym odniesieniem eklezjalnych zadań ludzi ochrzczonych w Jego Imię.

5. Podsumowanie

Skoro powodem sporu w Nazjanzie był brak akceptacji mnichów tej miejscowości wobec niefortunnego czynu Grzegorza Starszego, który, podpisując ariańskie wyznanie wiary, rzekomo przyjął obce zasady, wygłoszona mowa musiała zawierać wiele wyjaśnień trynitarnej nauki. Stąd też jej treść została bardzo mocno wypełniona kwestiami dotyczącymi terminologii, która w IV wieku przez kilka dekad różniła poszczególne frakcje wyznawców w podejściu do rozumienia zagadnień związanych z Trójcą Świętą. Ustalona z kolei terminologia dawała podstawy do podania dalszych konsekwencji teologicznych w obrębie tematyki trynitarnej. Mowa o pokoju, którą wygłosił Grzegorz z Nazjanzu, była zatem okazją dla niego, aby zabrać głos w toczącej się dyskusji wokół zagadnień związanych z pojmowaniem Trójcy Świętej i jednocześnie wskazać słuchaczom na możliwości pokojowego dojścia do porozumienia. W tym kontekście pokój jest wartością, którą Grzegorz rozpatrywał wertykalnie, a więc w relacji do Boga Trójjedynego, oraz horyzontalnie, czyli mając na uwadze wszystkich tworzących społeczność kościelną. W zaistniałej sytuacji pokój jako wartość przez wszystkich akceptowana stał się w ustach Grzegorza drogą do wprowadzenia na nowo właściwych zasad współżycia eklezjalnego w obrębie małej wspólnoty kościelnej w Nazjanzie.

Ecclesial Goals of the ”First Oration of Peace” by Gregory of Nazianzus

(summary)

Of the three orations on peace, the first one was delivered by Gregory of Naziaznus most probably in February 364. Its leading theme was the restoration of peace and consent among the disputed parties in the Nazianz church community. The reason for the dispute turned out to be the erroneous signature of Gregory the Elder under the profession of faith, which was disseminated by an Arian representative in this place. For the speaker, the ground for restoring peace was shared ideas joining the warring parties, i.e. faith in one God, consistent interpretations of Trinitarian issues and the desire for unity. The peace sought by Gregory turned out to be the unifying value of all those who formed the church community in Nazianz and at the same time the plane introducing unanimity in matters of faith. Thanks to the theological explanations of the young priest at the time, there could be a restoration of ecclesial unity and mutual peaceful relations in Nazianz.

Keywords: Gregory of Nazianzus; peace talk; Trinitarian issues; common faith; ecclesial unanimity

Eklezjalne cele „Pierwszej mowy o pokoju” Grzegorza z Nazjanzu

(streszczenie)

Spośród trzech mów na temat pokoju pierwszą z nich Grzegorz z Nazjaznu wygłosił najprawdopodobniej w lutym 364 roku. Jej wątkiem wiodącym było przywrócenie pokoju i zgody u zwaśnionych stron we wspólnocie kościelnej Nazjanzu. Powodem sporu okazało się opaczne złożenie podpisu przez Grzegorza Starszego pod wyznaniem wiary, które było w tej miejscowości rozpowszechniane przez ariańskiego przedstawiciela. Dla mówcy podłożem do przywrócenia pokoju były wspólne idee łączące zwaśnione strony, czyli wiara w jednego Boga, zgodne interpretacje zagadnień trynitarnych i pragnienie jedności. Pokój, o który zabiegał Grzegorz, okazał się wartością jednoczącą wszystkich tworzących społeczność kościelną w Nazjanzie i jednocześnie płaszczyzną wprowadzającą jednomyślność w sprawach wiary. Dzięki wyjaśnieniom teologicznym młodego wówczas prezbitera mogło nastąpić przywrócenie eklezjalnej jedności i wzajemnej pokojowej relacji w Nazjanzie.

Słowa kluczowe: Grzegorz z Nazjanzu; mowa o pokoju; zagadnienia trynitarne; wspólna wiara; eklezjalna jednomyślność

Bibliografia

Źródła

Basilius Magnus, *Epistola* 38, PG 32, 325-540, Parisiis 1857, tł. W. Krzyżaniak, Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, s. 73-95.

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, PG 9, 9-602, Parisiis 1857, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.

Clemens Alexandrinus, *Excerpta Theodoti*, PG 9, 681-698, Parisiis 1857, tł. P. Siejkowski, Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, ŹMT 22, Kraków 2001.

Gregorius Nazianzenus, *De vita sua*, PG 37, 969-1452 (*De seipso*), tł. A.M. Komornicka, Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Opowieść o moim życiu*, Poznań 2003.

Gregorius Nazianzenus, *Orationes*, red. M.-A. Calvet-Sebasti, SCh 405, Paris 1995, tł. zbiorowe, Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967.

Opracowania

A Patristic Lexicon, red. G.W.H. Lampe, Oxford 1989.

Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. 4, Warszawa 1965.

Bellini E., *Il dogma trinitario nei primi discorsi di Gregorio Nazianzeno*, „Augustinianum" 13 (1973) s. 525-534.

Berger H.H., *Ousia in de dialogen van Plato: een terminologisch onderzoek*, Leiden 1961.

Bralewski S., *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV-VI wiek)*, t. 2, Byzantina Lodziensia 32, Łódź 2018.

Fedwich P.J., *A Commentary on the 38th. Letter of Basil of Caesarea*, OCP 44 (1978) s. 31-51.

Harter E.D., *Aristotle on Primary* οὐσία, AGPh 57 (1975) s. 1-20.

Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988.

Marten R., Οὐσία *im Denken Platons*, Meisenheim am Glan 1962.

Nebel G., *Terminologische Untersuchungen zu* οὐσία *und ὄν bei Plotin*, „Hermes" 65 (1930) s. 422-445.

Noble T.A., *Paradox in Gregory Nazianzen's Doctrine of the Trinity*, StPt 27 (1993) s. 94-99.

Patzig G., *Die Entwicklung des Begriffs Usia in der Metaphisik des Aristoteles*, Göttingen 1951.

Pester H.-E., *Platons bewegte Usia*, Wiesbaden 1971.

Salamon S., *Rozwój idei Rzymu – Konstantynopola od IV do 1. poł. VI w.*, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego 80, Katowice 1975.

Sesboüé B. – Wolinski J., *Bóg zbawienia*, t. 1, tł. P. Rak, Kraków1999.

Simonetti M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.

Stead G.Ch., *Divine Substance*, Oxford 1977.

Storia della teologia, t. 1, red. E. dal Covolo, Roma 1995.

Studer B., *Triteismo*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 2, red. A. Di Berardino, Casale Monferrato 1983.

Szymusiak J.M., *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965.

Widok N., *„Physis" w pismach Grzegorza z Nazjanzu. Studium z teologii patrystycznej*, Opole 2001.

VOX PATRUM 75 (2020) 527-538
DOI: 10.31743/vp.5746

Marek Wilczyński[1]

Heretycki szał czy recepcja cesarskiego prawodawstwa w polityce religijnej królów wandalskich? *Codex Theodosianus* XVI a *Edictum Hunirici*

Cechą charakterystyczną stworzonego przez króla Gejzeryka (?-24/25 I 477, król od 428) *regnum* wandalskiego w Afryce było stałe i silne akcentowanie przez jego władców suwerenności względem Cesarstwa Rzymskiego. Pod tym względem władztwo Asdingów różniło się od innych królestw barbarzyńskich powstałych na terytorium zachodniego cesarstwa rzymskiego[2]. Nie ma w źródłach żadnego dowodu pozwalającego z całą pewnością stwierdzić fakt zawarcia *foedus* z cesarstwem przez któregokolwiek z władców wandalskich[3]. Traktaty pokojowe z lat 435

[1] Prof. dr hab. Marek Wilczyński, kierownik Katedry Historii Starożytnej w Instytucie Historii i Archiwistyki na Uniwersytecie Pedagogicznym im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie; e-mail: marek.wilczynski@up.krakow.pl; ORCID: 0000-0002-0792-9395.

[2] Np. liczniejsi od Wandalów i tworzący w Galii silne królestwo Wizygoci od początku swej obecności na terytorium rzymskim pozostawali od 382 roku aż po siódmą dekadę V wieku formalnie na statusie *foederati*, a więc nie byli względem cesarstwa suwerenni. Zasady traktatu sojuszniczego zawartego z nimi przez cesarza Teodozjusza I Wielkiego (11 I 346/7-17 I 395, cesarz od 19 I 379) wyraźnie ograniczały prawo własności Gotów do ziem na których ich osiedlano. H. Wolfram (*Das Römerreich und seine Germanen. Eine Erzählung von Herkunft und Ankunft*, Köln 2018, s. 207) wyraźnie zaznacza, że nie było to *dominium* w rozumieniu prawa rzymskiego. Potwierdza w ten sposób raz jeszcze tezę postawioną przed trzydziestu laty. Zob. H. Wolfram, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts*, München 1990, s. 140.

[3] W dawnej literaturze występowały hipotezy dotyczące ewentualnego zawarcia w 411 roku *foedus* między cesarzem Honoriuszem (9 IX 384-15 VIII 423, cesarz od 395) a plemionami plądrującymi Hiszpanię, w tym także obydwoma plemionami Wandalów

i 442 wskazują na konsekwentne wzmacnianie suwerenności Gejzeryka na ziemiach przez niego zagarniętych. Zajęcie Kartaginy w 439 roku oraz zdobycie Rzymu w 455 roku były kolejnymi krokami na drodze do wymuszenia na cesarstwie uznania pełnej niezależności królestwa[4], a traktat z cesarzem Zenonem (425/431-9 IV 491, cesarz od 9 II 474) z 474 (476) roku zakończył ten proces uznaniem pełnej suwerenności królestwa Wandalów i Alanów. Jeszcze wcześniej bezprecedensowe zaręczyny syna królewskiego Huneryka (?-IX 484, król od 477) z córką cesarza Walentyniana III (2 VII 419-15 III 455, cesarz od 425) związa-

i Alanami. Źródła są bardzo enigmatyczne i raczej nie wspominają o zawarciu traktatu z Honoriuszem – Hydatius, *Chronica* 49, *Chronik des Hydatius, Fortführung der spanischen Epitome*, ed. J. M. Kötter – C. Scardino, Paderborn 2019, s. 100-102: „[…] barbari ad pacem ineundam domino miserante conversi, sorte ad inhabitandum sibi provinciarum dividunt regiones [...]; Isidorus Hispalensis, *Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Sevorum* 73, MGH Auctores Antiquissimi 11, ed. T. Mommsen, Berolini 1894, s. 296 (powtarza informację o samodzielnym podziale ziem Hiszpanii pomiędzy barbarzyńców); *Chronica Gallica* 511, 557, *Gallische Chroniken,* ed. J.-M. Kötter – C. Scardino, Paderborn 2017, s. 200: „Alani Carthaginensem et Lusitaniam sortiuntur, et pars Vandalorum qui Silingi dicebantur, Baeticam insederunt, reliqui vero Vandali cum Suevis Gallaeciam sortiti sunt". Jedynie Paweł Orozjusz usiłuje stworzyć wrażenie, że barbarzyńcy zaproponowali Honoriuszowi układ pokojowy, ale to nie wskazuje raczej na *foedus*. Patrz: Paulus Orosius, *Historiarum adversus paganos libri VII* VII 43, 14, *Histoires (Contre les Païens)*, t. 3/7, ed. M.P.A. Lindet, Paris 1991, s. 130. O traktacie 411 roku: P.C. Díaz, *El reino suevo,* Madrid 2011, s. 53-55; R. Steinacher, *Die Vadalen. Aufstieg und Fall eines Barbarenreiches*, Stuttgart 2016, s. 71-74; Y. Modéran, *Les Vandales et l'Empire Romain*, Arles 2014, s. 80-85; H. Castritius, *Die Vandalen. Etappen einer Spurensuche*, Stuttgart 2007, s. 60-64; M. Wilczyński, *Królestwo Swebów – regnum in extremitate mundi*, Kraków 2011, s. 71-81.

[4] O traktatach 435 i 442 roku oraz zajęciu Kartaginy: Prosper Tiro, *Chronica* 1321, 1339, 1347, *Chronik*, ed. M. Becker – J.-M. Kötter, Paderborn 2016, s. 108, 116, 122. O wydarzeniach 439 i 455 roku informują też: Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae sub Geiserico et Hunirico regibus Wandalorum* I 12-16; I 24-26*,* MGH, Auctores Antiquissimi III/1, ed. C. Halm, Berolini 1879, s. 4-5 i 7; Procopius Caesariensis, *De bello Vandalico* I 4-5, w: *Procopii Caesariensis opera omnia*, t. 1, ed. J. Haury, Lipsiae 1952, s. 324-334. Patrz też: M. Wilczyński, *Gejzeryk i „czwarta wojna punicka",* Oświęcim 2016, s. 107-110 (435 rok), 116-119 (439 rok), 123-124 (442 rok), 143-155 (455 rok); Steinacher, *Die Vandalen*, s. 103-107, 120-131, 142-146, 192-196; A. Merrills – R. Miles, *The Vandals*, Chichester 2010, s. 56-70; Modéran, *Les Vandales*, s. 96-154; M. Meier, *Geschichte der Völkerwanderung. Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert n. Chr.*, München 2019, s. 661-685.

ły dom panujący Asdingów, jako jedyny wśród barbarzyńców, z domem Teodozjańskim[5]. Emisje monet królów Thrasamunda (?-523, król od 496) czy Hilderyka (460-530, król od 523) ukazują wizerunki władców z identycznymi atrybutami, z jakimi ukazywano cesarzy rzymskich[6].

Na polu polityki religijnej Gejzeryk dążył do uczynienia z kościoła ariańskiego państwowej instytucji wzmacniającej suwerenny charakter królestwa[7]. Jego działania przeciw poganom, jak i katolikom[8] były zbieżne z rozporządzeniami prawnymi cesarzy, a jego przekonanie o konieczności walki z tymi „którzy budzą gniew Boży" wpisuje się idealnie w cesarską ideologię zwycięstwa[9].

Nawet niechętny Wandalom Wiktor z Wity przyznaje, że panowanie Huneryka rozpoczęło się od swego rodzaju odwilży w stosunkach z Kościołem w Afryce, jak i z cesarstwem. Król, kierowany „barbarzyńską przemyślnością" (i chęcią zapewnienia sukcesji swego syna Hilderyka), złagodził u początku panowania ostry antykatolicki kurs swego ojca[10] i rozpoczął represje wobec manichejczyków, których więk-

---

[5] Zob. Wilczyński, *Gejzeryk*, s. 133-136; K. Vössing, *Das Königreich der Vandalen. Geiserichs Herschaft und Imperium Romanum*, Darmstadt 2014, s. 53-55.

[6] Zob. R. von Keunitsch, *Die Münzprägung der Vandalischen Könige*, w: *Erben des Imperiums in Nordafrika. Das Königreich der Vandalen*, red. C. Hattler, Karlsruhe 2009, s. 218-219.

[7] Zob. Steinacher, *Die Vandalen*, s. 109-118.

[8] Artykuł koncentruje się na Edykcie Huneryka i nie ma w nim miejsca na dokładny opis polityki religijnej Gejzeryka. Zainteresowanym można polecić: R. Steinacher, *Die Vandalen*, s. 109-118; J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005, s. 243, Wilczyński, *Gejzeryk*, s. 191-198; M. Wilczyński, *Polityka wyznaniowa jako ważny element polityki wewnętrznej i zewnętrznej władców wandalskich i swebskich. Próba porównania*, w: *Rzymianie i barbarzyńcy. Religia – polityka – kultura*, red. T. Wolińska – M. Ożóg – K. Kollinger, Rzeszów 2019, s. 149-167; T. Howe, *Vandalen, Barbaren und Arianer bei Victor von Vita*, Frankfurt am Main 2007, s. 120-183.

[9] Procopius Caesariensis, *De bello Vandalico* I 5, 24-25,335. Por. S. Bralewski, *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan*, t. 1, Łódź 2018, s. 83-132.

[10] Victor Vitensis, *Historia persecutionis* II 1, s. 13: „Mortuo igitur Geiserico Huniricus maior filius patri succedit. Qui in primodia regni, ut habet subtilitas barbarorum, coepit mitius et moderatius agere, et maxime circa religionem nostram". Spośród kilku znaczeń rzeczownika *subtīlitās* wybrać należy 'przemyślność, przebiegłość'.

szość wygnał, wysyłając na statkach na morze, dopasowując rozporządzenia cesarskie do realiów afrykańskich[11]. Liczył zapewne, że represje uderzające w manichejczyków zdobędą uznanie jego katolickich poddanych[12]. Możliwe też, że prześladowanie manichejczyków dało możliwość wzbogacenia szkatuły królewskiej, bo zaraz po uwadze o godnym pochwały tyranie Wiktor z Wity wtrąca, pozornie oderwaną od całości relacji o dziejach Kościoła Afryki, dygresję o niepohamowanej chciwości Huneryka i o ciężarach podatkowych, które pod różnymi pozorami na podległe sobie prowincje nakładał[13]. Równocześnie toczące się rokowania z Cesarstwem, a szczególnie prośby cesarza Zenona i szwagierki Huneryka, cesarzówny Placydii (ok. 435-po 480) skłoniły Huneryka do gestu dobrej woli polegającego na zezwoleniu na obsadzenie wakującego od kilkunastu lat biskupstwa kartagińskiego i wyświęcenie biskupa Eugeniusza (?-505, biskup od 480)[14]. Czyniąc to ustępstwo, Huneryk wystąpił jednocześnie, podobnie jak cesarz, jako *defensor fidei,* grożąc, że w razie represjonowania arian w cesarstwie zerwie z liberalizmem i ześle

---

[11] CTh XVI 5, 3, s. 41 z 372 roku zaleca surowe ukaranie manichejczyków, oddzielenie ich od społeczności prawowiernych wyznawców i konfiskatę na rzecz skarbu państwa budynków wykorzystywanych do manichejskich zgromadzeń. Podobnie CTh XVI 5, 62, 78 z 425 roku nakazuje, by manichejczycy, heretycy, schizmatycy i astrolodzy, którzy w ciągu dwudziestu dni nie powrócą na łono prawdziwej wiary, zostali wygnani z Rzymu do setnego kamienia milowego (w realiach królestwa Wandalów i Alanów w grę wchodziło wygnanie na pustynię lub na morze).

[12] I częściowo zdobyły. Patrz: Victor Vitensis, *Historia persecutionis* II 2, 13: „Propter quod magis laudabilior memorartus tyrannus videbatur […]".

[13] Victor Vitensis (*Historia persecutionis* II 2, 13) zapisał trafną i absolutnie ponadczasową uwagę: „Rex egens reditibus magnus est calumniator". Słowo *caluminator* należy w tym przypadku uznać za określenie kogoś, kto nagina lub fałszuje prawo. Patrz: K. Vössing, *Victor von Vita. Kirchenkampf und Verfolgung unter den Vandalen in Africa. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Konrad Vössing*, Darmstadt 2011, s. 65 ('Rechtsverdreher').

[14] Posługę biskupią przerwało wygnanie po ogłoszeniu Edyktu Huneryka. Zob. *Laterculus Regum Vandalorum et Alanorum A5*, ed. M. Becker – J.-M. Kötter, Paderborn 2016, s. 354. Po 484 roku nowy król Gunthamund (?-496, król od 484) pozwolił Eugeniuszowi na powrót do stolicy, jednak w 502 roku nastepca Gunthamunda, Thrasamund, ponownie wygnał biskupa poza granice królestwa. Eugeniusz umarł w Galii.

biskupów i kler katolicki Afryki na tereny zamieszkiwane przez plemiona mauretańskie[15].

O stosowaniu zasad cesarskiej polityki religijnej przez Huneryka świadczy najlepiej jego pomysł przeprowadzenia w Kartaginie dysputy religijnej pomiędzy duchowieństwem ariańskim a katolickim. W piśmie skierowanym do biskupa Kartaginy Eugeniusza i do jego braci w biskupstwie król przebiegle zachęcał, by katolicy bez żadnej obawy przybyli do stolicy i w dyskusji z duchowieństwem ariańskim na podstawie Pisma Świętego dowiedli prawdziwości swojej wiary i czystości nauki[16]. Jednak przygotowania do dysputy nie były czasem zawieszenia broni. Wiktor z Wity sugeruje, że pod różnymi pozorami starano się wyeliminować co bardziej uczonych biskupów katolickich[17]. Eugeniusz w odpowiedzi przesłanej królowi i w późniejszej dyskusji z Obadem, naczelnikiem administracji królewskiej (*praepositus regni*) rozsądnie domagał się dopuszczenia do dysputy biskupów spoza Afryki, którzy nie byliby zależni od władzy Huneryka[18]. Sugestie te nie zostały oczywiście wzięte pod uwagę. Zgodnie z obawami katolików dysputa prowadzona była stronniczo, w sposób stawiający kler katolicki z góry na przegranych pozycjach, dlatego katolicy przedstawili swoje argumenty w formie pisemnej jako *Liber fidei catholicae*[19]. Huneryk dążący do konfrontacji w bezpośredniej dyspucie pod swoim przewodnictwem odrzucił zawarte w piśmie argumenty i ogłosił przygotowany już wcześniej edykt[20]. Jego treść jest najlepszym przykładem recepcji cesarskiej polityki religijnej.

---

[15] Zob. Victor Vitensis, *Historia persecutionis* II 3 i 4, 14.

[16] Zob. Victor Vitensis, *Historia persecutionis* II 39, 22.

[17] Zob. Victor Vitensis, *Historia persecutionis* II 45, 23. Karze chłosty i wygnania poddano uczonych Sekundianusa biskupa Wibiany i Praesidusa biskupa Sufetuli, jak też „czcigodnych" Mansweta, Germanusa i Fusculusa. Spalono też żywcem uczonego Laetusa, męża niezwykle wykształconego, co miało mieć miejsce tuż przed dysputą i miało zastraszyć biskupów katolickich. Zob. Victor Vitensis, *Historia persecutionis* II 52, 25.

[18] Zob. Victor Vitensis, *Historia persecutionis* II 41, 22 i II 43, 23.

[19] W wydaniu C. Halma stanowi obszerny fragment księgi II (Victor Vitensis, *Historia persecutionis* II 56-101, 26-39).

[20] Zob. Victor Vitensis, *Historia persecutionis* III 3-14, 40-43.

W preambule do edyktu król, używający tytulatury *rex Wandalorum et Alanorum*, zwraca się, podobnie jak cesarze rzymscy, do wszystkich ludów podległych jego panowaniu i wyjaśnia powody wydania dekretu. Przede wszystkim, naśladując dokładnie konwencję wystąpień cesarskich, oświadcza, że cechą majestatu władcy jest unicestwiać przewrotne plany ludzi nieprawych i obracać je przeciwko nim. Podkreśla też swoją łagodność i sprawiedliwość w ocenie uczynków dobrych i złych. Jako sędzia i arbiter naśladuje cesarzy Gracjana (18 IV 359-25 VIII 383, cesarz od 24 VIII 367), Walentyniana II (371-15 V 392, cesarz od 22 XI 375) i Teodozjusza Wielkiego, którzy w edykcie wydanym w Salonikach 27 lutego 380 roku, a skierowanym do ludności Konstantynopola dają wyraz pragnieniu by „wszystkie ludy, którymi władamy z łagodnością i umiarkowaniem" trwały w religii zaszczepionej przez Piotra Apostoła, a głoszącej jedność Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ci zaś, którzy tej wiary nie przyjmują, mają być uznani za bezrozumnych i szalonych, ich nauki są herezją, a ich miejsca zgromadzeń nie są prawdziwymi kościołami. Przeznaczeniem ich pomsta Boża i kary wymierzane przez cesarzy[21]. Huneryk uważający wiarę ariańską za prawowierną postrzega wyznawców wszystkich innych nieortodoksyjnych wyznań, dokładnie tak samo jak wyżej wspomniani cesarze i podobnie jak oni czuje się, jako *defensor fidei*, uprawniony do karania heretyków (czyli w jego pojęciu przede wszystkim katolików). Zatwardziali heretycy nie docenili łagodności i pojednawczej polityki Huneryka. Wobec takiego uporu pozostaje jedynie odwołanie się do koniecznej surowości[22]. Konkretnymi

[21] Zob. CTh XVI 1, 2, 1-2. To pierwsza ustawa nakładająca infamię na heretyków i choć nie pojawia się w niej jednoznacznie słowo „współistność", to wskazuje się w niej homouzjańskich biskupów: Damazego z Rzymu i Piotra z Aleksandrii jako przykłady właściwej interpretacji zasad wiary.

[22] Zob. Victor Vitensis, *Historia persecutionis* III 3, 40: „Itaque his provocantibus, qui praeceptionem inclitae recordationis patris nostri vel mansuetudinis nostrae credide-rint esse temnendam, censuram severitatis adsumimus". W ciągłym i, jak wiemy, mocno przesadzonym wysławianiu swej łagodności Huneryk idzie także w ślad za prawodawstwem cesarskim.

powodami przejścia do ostrego kursu jest lekceważenie zakazu kultu katolickiego w *sortes Vandalorum* oraz, poprzez sianie zamętu i podżeganie ludu, niedopuszczenie do dysputy religijnej, do której król nawoływał, dając na przygotowanie się dziewięć miesięcy, a potem jeszcze prolongując termin o kilka dni[23]. Podobnie jak cesarze w swoich edyktach antyheretyckich, także Huneryk powołuje się na ustalone wzorce prawdziwej wiary, które w jego pojęciu stanowią ustalenia biskupów zgromadzonych w 359 roku na synodach w Rimini i w Seleucji Izauryjskiej[24].

W kolejnym akapicie Huneryk jednoznacznie wskazuje na celowe przejęcie zasad antyheretyckiej polityki cesarskiej. Nadmienia, że prawa, których zamierza użyć, cesarze wydawali omamieni przez katolików, a on jedynie ostrze ich skierowuje przeciw owym oszustom, czyli wyznawcom nicejskiej ortodoksji. Przede wszystkim uderza w kler, miejsca kultu i posługę duchową. Nie cytuje oczywiście poszczególnych edyktów z Kodeksu Teodozjusza, ale nakaz zamknięcia kościołów, zakaz zgromadzeń religijnych oraz utrzymywania i budowy kościołów w miastach i poza nimi (w razie prób budowy przewidziano konfiskaty nieruchomości i mienia na rzecz skarbu królewskiego) znajduje wiele analogii w prawodawstwie rzymskim. Podobnie zakaz chrztu, święceń kapłańskich

---

[23] Zob. Victor Vitensis, *Historia persecutionis* III 4-6, 40-41.

[24] Zob. Victor Vitensis, *Historia persecutionis* III 5, 41. Król przesadził w ocenie liczebności zgromadzonych na tych synodach. W Rimini było ok. 400, a w Seleucji – 150 biskupów, a więc do „ponad tysiąca" brakowało prawie drugie tyle. Obydwa synody miały wykazać podobieństwo Chrystusa do Ojca, ale wszelkie rozważania o jednej istocie obydwu potępić jako niebiblijne. Sprzyjający arianom Konstancjusz II (7 VIII 317-3 XI 361, cesarz od 9 IX 337) przymusił zgromadzonych do przyjęcia proariańskich ustaleń, jednak osiągnięty w ten sposób konsensus przestał funkcjonować wraz ze śmiercią cesarza. Patrz: K. Vössing, *Victor von Vita. Kirchenkampf und Verfolgung unter den Vandalen in Africa. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Konrad Vössing*, Darmstadt 2011, s. 181, przyp. 241; D. Spychała, *Cesarze rzymscy a arianizm od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312 – 395)*, Poznań 2007, s. 107-114. Wskazując wzorzec prawdziwej wiary, Huneryk idzie za CTh XVI 1, 3, 3, gdzie Teodozjusz I wymienia biskupów oddanych ortodoksji.

i biskupich[25]. Sankcje za te wykroczenia identyczne jak w imperium. Za wyświęcanie grozi grzywna w wysokości 10 funtów złota dla wyświęcanego i wyświęcającego, bez względu na status i zasługi, a w razie zatwardziałego trwania w błędach konfiskata mienia i wygnanie.

Zarządzając kary dla laikatu za trwanie przy katolicyzmie, król najpierw ponownie wspomina jak to cesarze rzymscy terroryzowali wyznawców heterodoksji prawami ograniczającymi prawa przekazywania własności w spadku oraz zakazem służby publicznej i wojskowej. Przypomina, że na urzędników i sędziów nakładano grzywny w wysokości 30 funtów srebra, a po pięciokrotnym powtórzeniu tej grzywny karano chłostą i wygnaniem. Na poddanych nałożono za wyznawanie herezji grzywny wymierzane w funtach złota zależne od statusu społecznego: *illustres* – 50, *spectabiles* – 40, *senatores* – 30, *principales* – 20, *sacerdotales* – 30, *negotiatores* – 5, *plebei* – 5. Do tego *circumcelliones* mieli płacić 10 funtów srebra[26]. Jeżeli kary pieniężne nie doprowadziły do opamiętania i nawrócenia, zatwardziałych czekała konfiskata mienia i wygnanie. Na dzierżawców dóbr cesarskich nakładano grzywnę w wysokości rocznych opłat dzierżawnych wnoszonych do skarbu[27]. Król za-

[25] M.in. CTh. XVI 5, 6, 43; 5, 6, 3, 44; 5, 9, 47-48; 5, 10, 48; 5, 12, 49-50; 5, 13, 50-51; 5, 19, 53-54; 5, 22, 55; 5, 29, 57-58; 5, 42, 65-66; 5, 64, 79; 5, 65, 79-80. O prawodawstwie antyheretyckim stosowanym konsekwentnie przez Teodozjusza i jego następców: M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część imperium)*, Kraków 2000, s. 83-134.

[26] Zob. Victor Vitensis, *Historia persecutionis* III 10, 42. Cytowany jest wiernie tekst edyktu Honoriusza i Teodozjusza II do Seleukosa, prefekta pretorium z 30 I 412 roku – CTh XVI 5, 52, 70-71. W Edykcie Huneryka pominięto *clarissimi* obciążonych grzywną 10 funtów złota oraz postanowienie, że grzywny dotyczą także żon winowajców, które płacić miały oddzielnie niezależnie od mężów.

[27] Tutaj, mimo jednoznacznego ciągu cytowań za Kodeksem Teodozjusza, autor Edyktu Huneryka wprowadził uaktualnienia wymieniające dzierżawców dóbr królewskich (nie cesarskich) i wpłaty dla domu królewskiego (nie dworu). Zob. Victor Vitensis, *Historia persecutionis* III 11, 42: „[…] conductoribus etiam regalium praediorum hac multa proposita, ut quantum domui regiae inferrent […]"; CTh XVII 5, 54, 5, 73: „Conductores autem domus nostrae si haec in praediis venerabilis substantiae uti permiserint, tantum pensione poenae nomine cogantur inferre, quantum in conductione pensitare consuerunt". Chociaż cytowany jest edykt Honoriusza i Teodozjusza II z 17 VI 414 kierowany do Juliana prokon-

rządza, by wszystkie wymienione prawa i represje dotknęły wszystkich katolików (*omousianos omnes*), jeżeli do 1 czerwca 484 roku nie porzucą błędów potępionych przez „synod wielu biskupów" (znowu nawiązanie do Rimini i Seleucji Izauryjskiej) i nie przyjmą uznawanego przez króla jedynie słusznego wyznania ariańskiego. Zaznacza też, że nie będzie się brać pod uwagę ani zasług, ani pozycji społecznej winnych[28]. Na koniec powtarza nakaz konfiskaty i przekazania klerowi ariańskiemu wszelkich kościołów katolickich z ich majątkiem.

Podsumowując, można podkreślić raz jeszcze, że recepcja polityki religijnej cesarzy rzymskich była integralnym elementem manifestacji suwerenności władców wandalskich. Poznawanie i stosowanie prawodawstwa cesarskiego umożliwiali rzymscy współpracownicy królów oraz zachowany, poza *sortes Vandalorum*, rzymski aparat administracji lokalnej. Na pewno znaczny wkład w kształtowanie wandalskiej polityki religijnej na wzór imperialny mieli afrykańscy arianie i rzymski, jak i wandalski kler ariański[29]. Trudno z sympatią traktować antykatolickie poczynania Gejzeryka i Huneryka, nie można jednak nie dostrzec w nich także recepcji cesarskiej polityki jako elementu romanizacji i swoistej asymilacji w toku transformacji świata rzymskiego w V i VI wieku.

The Heretic Zeal or a Simple Reception of Imperial Legislation? The Religious Policy of the Vandal Kings – *Codex Theodosianus* XVI and *Edictum Hunirici*

(summary)

The knowledge about the religious policy of the Vandal kings is provided only by the sources which are hostile toward the Vandals, written by the followers of the Nicene or-

sula Afryki, to jednak w Edykcie Huneryka jego treść musiała być przeredagowana. Od niemal dwóch pokoleń nie było już w Afryce domen cesarskich. Zostały skonfiskowane przez Gejzeryka i zatrzymane w większości jako majątek króla, a w części nadane członkom jego rodziny. Powszechnie stosowana w cesarstwie nazwa *domus nostra* w wandalskiej Afryce była postrzegana, także przez tamtejszych Rzymian, wyłącznie jako *domus regia*.

[28] Zob. Victor Vitensis, *Historia persecutionis* III 12-13, 42-43.

[29] Zob. Wilczyński, *Polityka wyznaniowa jako ważny element*, s. 155-157.

thodoxy. The Arianic sources from this period, even if they existed, have not survived. The preserved sources are focused on persecutions – usually drastic in form – and the imposition of Arian heresy by force. According to the authors of the sources, ferocity of barbarians and a fanatic zeal, typical for heretics was responsible for the ruthlessness of the Vandal kings. Nevertheless, when we compare the imperial legislation with the actions of Vandals, especially with the Edict of Huneric, the only preserved legal act, concerning those issues, we can explain their policy in a very different way. The Vandal kings quite accurately adopted and imitated the methods of combating heresy recommended in the Roman legislation. The royal officials of Roman origin and the Roman Arians, cooperating with Vandals were probably very well informed in that matter and could deliver necessary "know how". In his edict, king Huneric directly indicates the laws issued by the emperors, as the basis for his legal regulations directed against the followers of the Nicene orthodoxy. A more thorough analysis of similarities can be an important contribution to research on the extensive use of the Roman administration and law in the barbarian kingdoms in the areas of the Western Roman Empire.

Keywords: religious policy; the Vandal kingdom in Africa; Huneric; religious persecutions; romanization

Heretycki szał czy recepcja cesarskiego prawodawstwa w polityce religijnej królów wandalskich? *Codex Theodosianus* XVI a *Edictum Hunirici*

(streszczenie)

Wiedzy o polityce religijnej królów wandalskich dostarczają wyłącznie wrogie Wandalom źródła pisane przez wyznawców nicejskiej ortodoksji. Źródła proweniencji ariańskiej z tego okresu, nawet jeżeli istniały, nie zachowały się. Zachowane źródła koncentrują się na drastycznych często formach prześladowań i narzucania siłą herezji ariańskiej. Powodem bezwzględności wandalskich monarchów miała być zdaniem autorów źródeł dzikość barbarzyńców i fanatyczny szał typowy dla heretyków. Porównanie prawodawstwa cesarskiego z działaniami Wandalów, a szczególnie z jedynym zachowanym aktem prawnym, jakim jest Edykt Huneryka, pozwala ukazać te działania w innym aspekcie. Wandalscy królowie dość wiernie przejmowali i naśladowali metody zwalczania herezji zalecane w prawodawstwie rzymskim. Wiedzy o tym prawodawstwie dostarczać mogli zarówno rzymscy urzędnicy administracji królewskiej, jak i rzymskie środowiska ariańskie współpracujące z Wandalami. Król Huneryk w swoim edykcie bezpośrednio wskazuje prawa wydawane przez cesarzy jako podstawę wydanych przez niego regulacji prawnych skierowanych przeciw wyznawcom nicejskiej ortodoksji. Dokładniejsza analiza występujących podobieństw może być ważnym przyczynkiem do badań nad szerokim wykorzystywaniem rzymskiej administracji i prawa w królestwach barbarzyński na terenach zachodniego cesarstwa rzymskiego.

Słowa kluczowe: polityka religijna; królestwo Wandalów w Afryce; Huneryk; prześladowania religijne; romanizacja

Bibliografia

Źródła

Chronica Gallica, *Gallische Chroniken*, ed. J.-M. Kötter – C. Scardino, Paderborn 2017.

Codicis Theodosiani, *Liber sextus decimus*, Synodi et collectiones legum 7, opr. M. Ożóg – M. Wójcik, tł. A. Caba, Kraków 2014.

Hydatius, *Chronica*, *Chronik des Hydatius, Fortführung der spanischen Epitome*, ed. J.-M. Kötter – C. Scardino, Paderborn 2019.

Isidorus Hispalensis, *Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Sevorum*, MGH Auctores Antiquissimi 11, ed. T. Mommsen, Berolini 1894.

Laterculus Regum Vandalorum et Alanorum, ed. M. Becker – J.-M. Kötter, Paderborn 2016.

Paulus Orosius, *Historiarum adversus paganos libri VII*, *Histoires (Contre les Païens)*, t. 3/7, ed. M.P.A. Lindet, Paris 1991.

Procopius Caesariensis, *De bello Vandalico I-II*, w: *Procopii Caesariensis opera omnia*, t. 1, ed. J. Haury, Lipsiae 1952, s. 305-572.

Prosper Tiro, *Chronica*, ed. M. Becker – J.-M. Kötter, Paderborn 2016.

Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae sub Geiserico et Hunirico regibus Wandalorum,* MGH, Auctores Antiquissimi III/1, ed. C. Halm, Berolini 1879.

Opracowania

Bralewski S., *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan*, t. 1, Łódź 2018.

Castritius H., *Die Vandalen. Etappen einer Spurensuche*, Stuttgart 2007.

Howe T., *Vandalen, Barbaren und Arianer bei Victor von Vita*, Frankfurt am Main 2007.

Keunitsch von R., *Die Münzprägung der Vandalischen Könige*, w: *Erben des Imperiums in Nordafrika. Das Königreich der Vandalen*, red. C. Hattler, Karlsruhe 2009, s. 218-219.

Meier M.*, Geschichte der Völkerwanderung. Europa, Asien und Afrika von 3. bis zum 8. Jahrhundert n. Chr.*, München 2019.

Merrills A – Miles R., *The Vandals*, Chichester 2010.

Modéran Y., *Les Vandales et l'Empire Romain*, Arles 2014.

Spychała D., *Cesarze rzymscy a arianizm, od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312-395)*, Poznań 2007.

Stachura M., *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część imperium)*, Kraków 2000.

Steinacher R., *Die Vadalen. Aufstieg und Fall eines Barbarenreiches*, Stuttgart 2016.

Strzelczyk J., *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005.

Vössing K., *Das Königreich der Vandalen. Geiserichs Herrschaft und das Imperium Romanum*, Darmstadt 2014.

Vössing K., *Victor von Vita. Kirchenkampf und Verfolgung unter den Vandalen in Africa. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Konrad Vössing*, Darmstadt 2011.

Wilczyński M., *Gejzeryk i „czwarta wojna punicka"*, Oświęcim 2016.

Wilczyński M., *Królestwo Swebów – regnum in extremitate mundi*, Kraków 2011.

Wilczyński M., *Polityka wyznaniowa jako ważny element polityki wewnętrznej i zewnętrznej władców wandalskich i swebskich. Próba porównania*, w: *Rzymianie i barbarzyńcy. Religia – polityka – kultura*, red. T. Wolińska – M. Ożóg – K. Kollinger, Rzeszów 2019, s. 149-167.

VOX PATRUM 75 (2020) 539-552
DOI: 10.31743/vp.5729

Ks. Paweł Wygralak[1]

Duch Święty w nauczaniu św. Ildefonsa z Toledo

1. Wprowadzenie

Ildefons z Toledo podejmuje temat Ducha Świętego we wszystkich zachowanych dziełach teologicznych. Najwięcej miejsca poświęca Mu i najszerzej o Nim poucza w traktacie *De cognitione baptismi* w części, w której wyjaśnia treści Składu Apostolskiego. Do tego tematu powraca także w *De itinere deserti*[2] oraz w dziele *De virginitate Sanctae Mariae*, koncentrując się tu jednak przede wszystkim na roli Ducha Świętego w akcie wcielenia Bożego Syna. W swojej nauce o trzeciej osobie Trójcy Przenajświętszej Ildefons kontynuuje nauczanie wcześniejszych ojców, opierając się przede wszystkim na przemyśleniach Augustyna z Hippony oraz Izydora z Sewilli[3]. Na podstawie analizy treści wspomnianych wyżej dzieł biskupa Toledo omówimy jego studium na temat natury Ducha

---

[1] Ks. prof. UAM dr hab. Paweł Wygralak, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: pawelwyg@amu.edu.pl; ORCID: 0000-0001-7790-7864.

[2] Dzieła *De cognitione baptismi* i *De itinere deserti* stanowią według V. Yarza Urquiola dwie części jednego traktatu poświęconego sakramentowi chrztu świętego. Por. V. Yarza Urquiola, *Introdución y estudio*, w: Ildefonsi Toletani Episcopi, *De virginitate Sanctae Mariae, De cognitione baptismi, De itinere deserti*, CCL 114 A, Turnhout 2007, s. 277.

[3] Por. J.M. Hormaeche Basauri, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda: estudio sobre „De cognitione baptismi" de San Ildefons de Toledo*, Toledo 1983, s. 98.

Świętego i Jego relacji do Ojca i Syna, dalej przedstawimy Jego rolę w dziele zbawienia, by w ostatniej części ukazać funkcję, jaką pełni w życiu ucznia Jezusa Chrystusa. Warto zauważyć, że temu zagadnieniu Ildefons poświęca najwięcej miejsca w swoich chrzcielnych wskazaniach, które skierowane są przede wszystkim do duchowieństwa, a więc biskupów, opatów i prezbiterów. Dzięki temu nauczanie biskupa Toledo jest w swojej formie oryginalne[4].

2. Natura Ducha Świętego

Ildefons z Toledo wyznaje wiarę w bóstwo Ducha Świętego[5] oraz Jego równość z Ojcem i Synem, a także pochodzenie od Ojca i Syna. W *De cognitione baptismi* stwierdza jednoznacznie: „Bóg jest Ojcem i Synem, i Duchem Świętym. Ojciec nie pochodzi od nikogo, lecz z siebie i jest tylko Ojcem. Syn jest zrodzony z Ojca i stąd z Nim jest współwieczny, i jest tylko Synem. Duch Święty niepodzielnie pochodzi od Ojca i Syna, i jest tylko Duchem Świętym. Cała Trójca jest przeto jednym Bogiem”[6].

W tym krótkim wyznaniu wiary biskup Toledo stara się wyjaśnić w sposób syntetyczny, ale i niebudzący żadnych wątpliwości, prawdę o bóstwie Syna, który jest współwieczny z Ojcem (*coaeternus Patri*), jak i o bóstwie Ducha Świętego, który pochodzi od Ojca i Syna (*Spiritus Sanctus ex Patre et Filio inseprabiliter procedit*). Należy pamiętać, że prawda o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna została w Hiszpanii

---

[4] Por. M.C. Díaz y Díaz, *La obra literaria de los obispos visigóticos toledanos: Supuestos y circunstancias, en: La patrología toledano-visigoda, XXVII Semana Española de Teología (Toledo, sept. 1967)*, Madrid 1970, s. 55-56; V. Yarza Urquiola, *Introducción*, w: Ildefonsi Toletani Episcopi, *De virginitate Sanctae Mariae, De cognitione baptismi, De itinere deserti*, CCL 114 A, Turnhout 2007, s. 282.

[5] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* LXIV.

[6] Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* III, CCL 114 A, s. 354, tł. A. Strzelecka, Ildefons z Toledo, *Pouczenie o chrzcie*, POK 33, Poznań 2018, s. 39.

już nie tylko powszechnie przyjęta, ale także wprowadzona do liturgii[7]. Stwierdza więc Ildefons, że „Cała Trójca jest jednym Bogiem", który jest „niewidzialny, niepojęty, nie dający się oszacować, jest nieśmiertelny, wszechmocny, doskonały i wieczny"[8]. Podobnie sformułowane tezy na temat osób Trójcy Świętej przedstawił wcześniej św. Augustyn, aczkolwiek uczynił to w znacznie szerszym wywodzie, podkreślając także równość osób Bożych w ich przymiotach wiekuistości i niezmienności[9].

Prawdę o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna biskup Toledo stara się omówić szerzej. Stwierdza więc, że skoro Ojciec jest Bogiem, to pochodzący od Niego z całą pewnością jest również Bogiem[10]. Jego zdaniem użyty termin „pochodzący" (łac. *procedens*) zapobiega popełnieniu błędów teologicznych. Nie można mówić o Nim, że jest zrodzony, gdyż sugerowałoby to, że w Trójcy Świętej są dwaj zrodzeni. Nie można też użyć terminu „niezrodzony", gdyż to mogłoby sugerować, że w Trójcy Świętej są dwaj ojcowie. Zatem określeniem najlepiej oddającym prawdę o relacji Ducha Świętego do Ojca i Syna jest słowo „pochodzący". Zdaniem Ildefonsa wyraz ten ma źródło w wypowiedzi Chrystusa skierowanej do Apostołów: „Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, lecz teraz nie możecie tego pojąć. Przyjdzie Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi i z mojego weźmie. On wam wszystko objawi" (J 16,12-13)[11].

Mówiąc o świętości Ducha Świętego, biskup Toledo powołuje się na świętość Ojca i Syna. Zatem skoro Ojciec i Syn są święci, to również pochodzący od Nich Duch musi być święty. Jest więc wspólna świętość wszystkich osób Trójcy Świętej[12]. Ildefons podkreśla także

---

[7] *Filioque* zostało włączone do Credo na trzecim synodzie w Toledo w 589 roku.

[8] Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* III, CCL 114 A, s. 354, POK 33, s. 39.

[9] Por. Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* I 5, 5.

[10] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* LV.

[11] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* LVIII. Por. także: F. Huidobro, *San Ildefonso de Toledo*, „Teología y Vida" 23 (1982) s. 197.

[12] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* LVII.

prawdę, że Duch Święty pełni w Trójcy Świętej funkcję jednoczącą, a czyni to jako miłość[13].

W swoich rozważaniach o Duchu Świętym Ildefons podejmuje jeszcze temat określeń Ducha Świętego. Jest On nazywany „tchnieniem", gdyż stanowi tchnienie Ojca i Syna. Jego imieniem własnym natomiast jest termin „duch" (*spiritus*). Jednak duchem jest również Ojciec i Syn, a także, zgodnie z przekazem Pisma Świętego, wszelka bezcielesna natura[14]. Duch Święty jest nazwany w Piśmie Świętym także „Palcem Bożym". Imię to Ildefons przyznaje trzeciej osobie Trójcy Przenajświętszej na podstawie połączenia dwóch wypowiedzi Chrystusa: „Palcem Bożym wyrzucam złe duchy" (Łk 11,20) i „Mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy" (Mt 12,28). W ten sposób, nazywając Ducha Świętego „Palcem Bożym", zostaje podkreślona jego sprawcza moc, wspólna z Ojcem i Synem, która – zgodnie z myślą św. Pawła – udziela się każdemu tak, jak chce.

W swoich rozważaniach o tajemnicy Trójcy Świętej biskup Toledo daje się poznać jako człowiek głębokiej wiary i jednocześnie teologicznej pokory. Stwierdza bowiem, że o naturze boskiej osób Trójcy Świętej nie może wiele powiedzieć, gdyż dla człowieka pozostaje ona tajemnicą[15].

3. Rola Ducha Świętego w dziele zbawienia

Duch Święty uczestniczy we wszystkich dziełach Bożych, począwszy od aktu stworzenia[16]. Ildefons podkreśla: „Cała Trójca, jeden Bóg, uczyniła wszystkie rzeczy widzialne i niewidzialne"[17]. Ale to Duch Święty przez proroków zapowiadał przyjście Zbawiciela[18]. Jego szczególne

---

[13] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* LXV.
[14] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* LVI; LXIII.
[15] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XCVI.
[16] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* CXII.
[17] Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* IV, CCL 114 A, s. 355, POK 33, s. 40.
[18] Por. Ildefonsus Toletanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 227, 280.

działanie uwidacznia się w tajemnicy poczęcia Bożego Syna. Tematowi temu biskup Toledo poświęca wiele miejsca w swoich rozważaniach, wychodząc od prawdy wypowiadanej w Credo: „Który narodził się z Ducha Świętego i Maryi Dziewicy”[19]. Zastanawiające według niego jest stwierdzenie, że Jezus Chrystus narodził się z Maryi i z Ducha Świętego. Z całą pewnością chodzi tu o poczęcie Zbawiciela z substancji boskiej i ludzkiej. W ten sposób Ildefons podkreśla prawdę o dwóch pełnych naturach w Chrystusie. Biskup Toledo wraca jednak do pytania o znaczenie faktu, że Jezus narodził się z Ducha Świętego: „Z Ducha Świętego narodził się Syn Boga Ojca”[20]. Tymczasem Mesjasz nie jest przecież Synem trzeciej osoby Trójcy Świętej, tak jak jest Synem dziewicy Maryi. Chrystus nie narodził się z Ducha Świętego jak z ojca. Z Maryi natomiast zrodził się jak z matki[21]. Ildefons tłumaczy, że dzięki wyjątkowej łasce Bożej człowiek u początku istnienia swej natury „połączył się ze Słowem Bożym w tak wielką jedność, że ten sam Syn Boży jest Synem Człowieczym, a Syn Człowieczy jest Synem Bożym”[22]. Jednocześnie zwraca uwagę, że w akcie wcielenia dzięki Duchowi Świętemu, który nazywany jest też „Bożym Darem”, człowiek może doświadczyć pokory samego Boga. On bowiem w „łonie Dziewicy raczył przyjąć całego człowieka, czyli ciało, duszę i ducha, zamieszkując nienaruszone matczyne ciało i niena-

---

[19] Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XLI, CCL 114 A , s. 377, POK 33, s. 75.

[20] Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XLIII, CCL 114 A, s. 378, POK 33, s. 77.

[21] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XLII.

[22] Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XLIII, POK 33, s. 77. Najpełniej prawda ta została wyjaśniona w dziele *De virginitate Sanctae Mariae* 628-635: „Wszystkie proroctwa były dane, że z Ducha Świętego i z Maryi zawsze Dziewicy Słowo stanie się ciałem, że Bóg stanie się człowiekiem, że stanie się ludzkim to, co było Boże, nie przez zmniejszenie się boskości, nie przez ustanie wieczności, nie przez zmianę niezmiennej prawdy, lecz przez przyjęcie ciała, przez uczestnictwo człowieka, przez współuczestnictwo ludzkości. I tak w jedności Osoby tym samym jest Słowo będące ciałem, tym samym jest człowiek będący Bogiem, tym samym jest będący Bóstwem i człowieczeństwem” (CCL 114A, s. 190, tł. W. Kania, Ildefons z Toledo, *O wieczystym dziewictwie Najświętszej Maryi Panny*, w: *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, s. 178).

ruszone opuszczając”[23]. Wymienienie w akcie wcielenia działania tylko Ducha Świętego, a więc jednej osoby Trójcy Świętej, nie zmienia faktu, że Trójca Święta działa zawsze nierozdzielnie. Tak więc „kiedy w dokonywaniu jakiegoś dzieła wspomniana jest jedna z trzech Osób, uznajemy – uczy biskup Toledo – że działa cała Trójca”[24].

Ildefons wspomina również obecność Ducha Świętego w czasie nawiedzenia Elżbiety przez Maryję. Elżbieta napełniona trzecią osobą Trójcy Świętej wypowiedziała, zapisane przez św. Łukasza, pełne wiary w dzieła Boże pozdrowienie Maryi. Duch Święty był obecny również w życiu Symeona i Anny. I to z Jego natchnienia Symeon wypowiedział proroctwo na temat zbawczej misji Chrystusa, która obejmie cały świat[25].

4. Rola Ducha Świętego w życiu ucznia Jezusa

Zgodnie ze swoją obietnicą Jezus po wstąpieniu do nieba zesłał na Apostołów Ducha Świętego (por. Dz 2,2-4). On, który w swej naturze jest prawdziwym Bogiem, dla ludzi wszystkich czasów pozostaje Darem[26]. Jest bowiem tym, który rozdziela wybranym przez siebie ludziom odpowiednie dla nich łaski. Wyraźnie wskazuje na to opis zesłania Ducha Świętego na apostołów. Święty Łukasz zapisał: „Ukazały się im też języki jakby z ognia, które się rozdzieliły, i na każdym z nich spoczął jeden” (Dz 2,3). Zatem Duch nie został podzielony pomiędzy apostołów, ale na

[23] Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XLIII, POK 33, s. 78. Mówiąc o pełni człowieczeństwa Chrystusa (ciało, dusza, duch), Ildefons za św. Augustynem (*De fide et symbolo* 4, 8) przeciwstawia się doktrynie apolinaryzmu i jednocześnie wyznaje wiarę w dziewictwo Maryi. Por. także: Ildefonsus Toletanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 3.

[24] Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XLI, CCL 114 A, s. 377-378, POK 33, s. 76.

[25] Por. Ildefonsus Toletanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 1080-1090.

[26] Prawdę o Duchu Świętym jako darze dla Kościoła obszernie przedstawił w swojej twórczości św. Ireneusz z Lyonu. Por. B. Częsz, *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, Gniezno 1998, s. 15-17.

każdym z nich spoczął w całej pełni. W tej chwili otrzymali oni łaskę rozumienia wszystkich języków[27]. Dzięki temu darowi mogli głosić Dobrą Nowinę wszystkim zebranym ludziom, niezależnie od ich pochodzenia i języka. A potem, mając się rozejść z misją głoszenia Ewangelii po całym świecie, postanowili dla trwania w jedności wiary ustalić wspólne punkty nauczania, czyli symbol wiary. Biskup Toledo głosi ten pogląd, idąc za tradycyjnym nauczaniem wcześniejszych ojców: Ambrożego z Mediolanu czy Rufina z Akwilei[28]. Tak więc jego zdaniem apostołowie „przebywając razem, napełnieni Duchem Świętym, uzgodnili to krótkie świadectwo przepowiadania w swym gronie, aby każdy z nich zrozumiał. Ułożyli je zatem dla siebie i postanowili przekazać wierzącym jako regułę wiary"[29].

Szczególnym sakramentem, w którym działa trzecia osoba Trójcy Przenajświętszej, jest chrzest, w którym człowiek umiera i rodzi się na nowo. Ildefons mówi tu o płodności Ducha Świętego. Z Niego bowiem rodzą się nowi członkowie Kościoła[30]. W tym sakramencie człowiek zostaje opieczętowany przez Ducha Świętego[31]. Biskup Toledo podkreśla, że jedynym szafarzem sakramentów jest Jezus Chrystus[32]. To On udziela chrztu zewnętrznie i wewnętrznie, tzn. obmywa wodą i wylewa na katechumena Ducha Świętego. Powołując się na słowo Jezusa „«Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak

---

[27] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* LXVIII. Por. także: Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* 7, 3, 23-26.

[28] Por. Ambrosius Mediolanensis, *Explanatio Symboli* 3, 8; Rufinus Aquileiensis, *Explanatio Symboli* 2; T. Kaczmarek, *Wyznania wiary starożytnego Kościoła*, „Studia Włocławskie" 9 (2006) s. 99-100.

[29] Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XXXIII, CCL 114 A, s. 373, POK 33, s. 68.

[30] Por. Ildefonsus Toletanus, *De itinerare deserti* XIX.

[31] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* LXVI.

[32] Ildefons jest przekonany, że chrzest udzielony w imię Trójcy Świętej jest ważny niezależnie od godności szafarza. Por. P. Wygralak, *Przygotowanie do chrztu Hiszpanii Wizygockiej. Wskazania Ildefonsa z Toledo*, w: Ildefons z Toledo, *Pouczenie o chrzcie*, POK 33, Poznań 2018, s. 27.

rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza». A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego" (J 7,37-39), wnioskuje, że trzecia osoba Trójcy Świętej nazwana jest w Ewangelii „wodą". Rodzi się jednak pytanie, która woda oznacza Bożego Ducha? Otóż zdaniem Ildefonsa możemy mówić o dwóch rodzajach wody, tej widzialnej, a więc wodzie sakramentalnej, do której wchodzi katechumen w czasie liturgii chrztu, oraz o wodzie niewidzialnej – „wodzie Ducha". Należy widzieć w niej działanie Ducha Świętego, który oczyszcza duszę i ją karmi[33]. Duch Święty otrzymany we chrzcie będzie odtąd uczył człowieka życia wiarą oraz postępowania zgodnego z moralnością chrześcijańską[34]. Ponadto dzięki przyjęciu Go w sakramencie odrodzenia ochrzczony poznaje tajemnice wyznawanej wiary. Ildefons nawiązuje tu do zapisu Apokalipsy (Ap 5,5) o księdze świętej władzy, zamkniętej dla zachowania tajemnicy na siedem pieczęci. Owocem przyjętego chrztu jest otwarcie księgi Pisma Świętego, w której zostało zapisane objawienie przekazane człowiekowi przez Chrystusa. On ukazał ludziom znaczenie słów Biblii, sam zaś wypełnił wszystko, co było konieczne dla zbawienia rodzaju ludzkiego. W ten sposób złamał owych siedem pieczęci, a więc urzeczywistnił to, co one symbolizowały: wcielenie, narodzenie, mękę, śmierć, zmartwychwstanie, chwałę i królestwo. Ildefons uczy: „Ich [pieczęci] złamanie oznacza pełne odkupienie rodzaju ludzkiego"[35].

Ważnym obrzędem w liturgii chrztu jest namaszczenie olejem. Ildefons, wskazując na jego znaczenie, przypomina namaszczenie Chrystusa olejkiem radości, czyli Duchem Świętym. Mając na uwadze to wydarzenie, a także powołując się na słowa św. Jana zapisane w jego pierwszym liście (1J 2,20.27), można powiedzieć, że Duch Święty jest olejem namaszczenia. Katechumen zostaje zatem namaszczony Duchem Świętym. Od tej chwili, zgodnie z myślą apostoła, trwa już w nim otrzy-

[33] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* LXX.
[34] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XVI.
[35] Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XIX, CCL 114 A, s. 364, POK 33, s. 55.

mane namaszczenie, czyli Duch Święty, i nie potrzebuje on żadnego „pouczenia od nikogo, ponieważ Jego namaszczenie poucza […] o wszystkim" (1J 2,27)[36]. Jest więc Duch Święty dla chrześcijanina źródłem wiedzy we wszystkich sprawach wiary.

W Biblii Duch Święty przedstawiany jest jako gołębica, którą cechuje prostota, niewinność, brak gniewu. Człowiek ochrzczony, zgodnie z zachętą Pana Jezusa „Bądźcie nieskazitelni jak gołębice" (Mt 10,16), ma dzięki otrzymanemu Duchowi Świętemu postępować tak, jak czyni to gołębica, tzn. trwać w prostocie, niewinności i miłości[37].

Jest też Duch Święty niezastąpionym wsparciem w głoszeniu Ewangelii. Według biskupa Toledo wynika to nie tylko z faktu posłania trzeciej osoby Trójcy Przenajświętszej przez Zmartwychwstałego, ale z obietnicy Mesjasza, który zapewniał swoich uczniów, że w chwili prześladowań to Duch Święty będzie im podpowiadał, co mają mówić. Jeśli zatem jest On dany uczniom Jezusa w chwili prześladowań, to dlaczego nie miałby „przemawiać przez ludzi, którzy głoszą Chrystusa szukającym wiedzy o Nim?"[38]. Ildefons jest przekonany, że przez usta proroków Starego Testamentu, apostołów, głosicieli Ewangelii zawsze przemawiał Duch Święty[39]. Prawda o nauczaniu, w którym fundamentalną rolę odgrywa Duch Święty, wynika również z imienia Paraklet, którym się Go określa. Imię to według nauczania Ildefonsa oznacza bowiem w języku łacińskim nie tylko 'pocieszyciela', ale także 'mówcę' lub 'obrońcę'[40]. Jeśli natomiast chodzi o pierwsze znaczenie imienia Paraklet, jako 'Pocieszyciel', to wiąże się ono z posłaniem przez Chrystusa, który wstąpił do nieba, Ducha Świętego do płaczących apostołów. W ten sposób

---

[36] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* LXXI.

[37] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* LXVII.

[38] Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XVII, CCL 114 A, s. 362, POK 33, s. 52.

[39] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* LXXVII; Ildefonsus Toletanus, *De virginitate Sanctae Mariae* 140.

[40] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* LXI.

wypełnia się jedno z Jezusowych błogosławieństw: „Błogosławieni płaczący, albowiem oni zostaną pocieszeni" (Mt 5,4)[41].

Ildefons wspomina również o geście nałożenia rąk, którego skutkiem jest zstąpienie na człowieka Ducha Świętego i Jego uświecającej mocy[42]. Praktyka ta jest znana od czasów apostolskich, co poświadcza św. Łukasz w Dziejach Apostolskich, gdy mówi o nałożeniu rąk przez Pawła na uczniów w Efezie (Dz 19,6), a także przez Piotra i Jana w Samarii (Dz 8,17). Owocem nałożenia rąk było zstąpienie Ducha Świętego i obdarowanie uczniów darem języków oraz darem proroctwa[43]. Biskup Toledo podkreśla jednak, że aby On zstąpił, potrzeba wezwać „szczodrego Szafarza tego daru". Sam człowiek nie ma bowiem władzy, aby udzielić Ducha Świętego[44]. Ponadto nawiązując do ognia jako symbolu zstępującego Ducha Świętego, Ildefons wskazuje, że dokonuje On jak gdyby wypalenia wnętrza człowieka. Należy to rozumieć jako wewnętrzne oczyszczenie, spalenie wszelkich grzechów zalegających w duszy człowieka[45]. W liturgii sakramentów wtajemniczenia istotną rolę ogrywa również namaszczenie krzyżmem, czego skutkiem jest przeniknięcie człowieka mocą Ducha Świętego. Dzięki temu, jak zauważa biskup Toledo, dusza człowieka jest zdolna do poznania Boga i miłowania Go[46]. Wiernym, którzy są tego godni, Duch Święty ofiaruje swoje dary. Ildefons wymienia siedem darów trzeciej osoby Trójcy Świętej: mądrości, rozumu, rady, męstwa, wiedzy, pobożności, bojaźni Bożej[47].

---

[41] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* LXI.

[42] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* CXXXI.

[43] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* CXXXII. Por. także: Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis* 2, 27, 1-2.

[44] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* CXXXIII.

[45] Prawda o przyjmowaniu Ducha Świętego w Eucharystii była komentowana przez św. Efrema. Sięgając do obrazu ognia, który zesłany z nieba strawił ofiarę Eliasza, Efrem uczył, że podobnie Duch Święty przyjmowany w Eucharystii spala grzechy i uświęca człowieka. Por. Częsz, *Duch Święty został nam dany*, s. 47.

[46] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* CXXVII.

[47] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* LXII.

Biskup Toledo zwraca również uwagę na rolę Ducha Świętego jako tego, który natchnął proroków Starego Testamentu, a także autorów Ewangelii i apostołów. A zatem bez żadnej wątpliwości można powiedzieć, że księgi Pisma Świętego nie są zwykłymi księgami, ale są natchnione przez Ducha Świętego, co wyraził sam św. Paweł w Liście do Tymoteusza (2Tm 3,16). Jako takie stanowią więc one wielkie dobro Kościoła i służą do nauczania. Biskup Toledo, sięgając do spisu sporządzonego wcześniej przez św. Augustyna[48], wymienia po kolei wszystkie księgi Starego i Nowego Testamentu, które zgodnie z tradycją przekazaną przez ojców uważa się za natchnione, a więc stanowiące kanon[49]. Wierni powinni szukać w księgach Pisma Świętego woli Boga, czytać je i zapamiętywać, „nawet jeśli nie prowadzi to jeszcze do ich zrozumienia"[50].

5. Podsumowanie

Nauczanie Ildefonsa z Toledo o Duchu Świętym ma charakter ściśle katechetyczny. Biskupowi zależało, aby duszpasterze przygotowali katechezy, które w pierwszym rzędzie podkreślałyby główne prawdy wiary. To dlatego w sposób wyraźny, bez wchodzenia w zawiłe rozważania teologiczne, podejmuje temat prawdziwego bóstwa Ducha Świętego oraz równości wszystkich osób Trójcy Świętej. Omawia też Jego rolę w dziele zbawienia, zatrzymując się przede wszystkim nad prawdą o wcieleniu Bożego Syna. Najwięcej miejsca, co zrozumiałe, poświęca Ildefons znaczeniu Ducha Świętego w życiu chrześcijanina. Przekonuje, że to On poucza wiernych, On umacnia w głoszeniu Ewangelii, On przychodzi w Eucharystii i oczyszcza człowieka z grzechów, On uzdalnia człowieka

[48] Por. Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* II 9, 13.

[49] Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* LXXIX.

[50] Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* LXXX, CCL 114 A, s. 394, POK 33, s. 100.

do miłowania Boga i bliźniego, On też natchnął autorów Pisma Świętego, w którym wierni powinni szukać woli Boga.

Treść nauczania Ildefonsa nie jest w pełni oryginalna, jako że została opracowana częściowo na podstawie dzieł Augustyna z Hippony i Izydora z Sewilli. Tym niemniej forma wypowiedzi, przejrzystość wykładu stanowią o wartości dzieła i jego duszpasterskiej przydatności.

The Holy Spirit in the Teaching of Saint Ildefonsus of Toledo

(summary)

The article presents the teaching of St. Ildefonsus of Toledo on the Holy Spirit especially that contained in his writings devoted to the sacrament of baptism. On the basis of selected passages from the Holy Scripture and the reflections of earlier authors, the Bishop of Toledo emphasizes the truth of the divinity of the Holy Spirit and His equality with the Father and the Son. He also discusses the role of the Holy Spirit in the work of salvation, drawing particular attention to the act of the Incarnation of the Son of God. However, he decidedly gives most of his space to the role of the Holy Spirit in the life of every Christian. The Holy Spirit is the one who bestows the necessary grace, enables man to love God and neighbour, supports him in deepening his knowledge of the mysteries of faith, strengthens and gives wisdom in the work of evangelization. In his teachings, Ildefonsus uses the legacy of the earlier Church Fathers, above all Augustine and Isidore of Seville. But he remains original in the form of presenting difficult truths of the faith. His language is accessible, vivid and at the same time precise.

Keywords: Holy Spirit; Ildefonsus of Toledo; baptism; Incarnation; catechesis

Duch Święty w nauczaniu św. Ildefonsa z Toledo

(streszczenie)

W artykule przedstawiono nauczanie Ildefonsa z Toledo o Duchu Świętym zawarte przede wszystkim w jego pismach poświęconych sakramentowi chrztu. Biskup Toledo na podstawie wybranych tekstów Pisma Świętego, jak również przemyśleń wcześniejszych autorów podkreśla prawdę o bóstwie Ducha Świętego oraz Jego równości z Ojcem i Synem. Omawia również Jego rolę w dziele zbawienia, zwracając przede wszystkim uwagę na akt wcielenia Bożego Syna. Zdecydowanie najwięcej miejsca poświęca jednak ukazaniu roli Ducha Świętego w życiu każdego chrześcijanina. To On obdarza potrzebnymi łaskami, uzdalnia człowieka do miłowania Boga i bliźniego, wspiera go w zgłębianiu tajemnic wiary, umacnia i obdarza mądrością w dziele ewangelizacji. W swoim nauczaniu Ildefons korzysta z dorobku wcześniejszych ojców Kościoła, przede wszystkim Augustyna i Izydora

z Sewilli. Pozostaje natomiast oryginalny w formie przedstawienia niełatwych prawd wiary. Jego język jest przystępny, obrazowy, a jednocześnie precyzyjny.

Słowa klucze: Duch Święty; Ildefons z Toledo; chrzest; wcielenie; katecheza

Bibliografia

Źródła

Ambrosius Mediolanensis, *Explanatio Symboli*, ed. B. Botte, SCH 25bis, Paris 1961, tł. L. Gładyszewski, Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu*, Kraków 2004, s. 45-50.

Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana*, ed. K.D. Daur – J. Saint-Martin, CCL 32, Turnhout 1962, tł. J. Sulowski, Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.

Augustinus Hipponensis, *De fide et symbolo*, ed. R. Vander Plaetse, CCL 46, Turnhout 1968, tł. L. Gładyszewski, Augustyn, *O wierze i symbolu*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu ojców*, tł. L. Gładyszewski, Kraków 2010, s. 16-59.

Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi*, ed. V. Yarza Urquiola, CCL 114 A, Turnhout 2007, s. 343-435, tł. A. Strzelecka, Ildefons z Toledo, *Pouczenie o chrzcie*, POK 33, Poznań 2018, s. 35-164.

Ildefonsus Toletanus, *De itinere baptismi*, ed. V. Yarza Urquiola, CCL 114 A, Turnhout 2007, s. 436-471.

Ildefonsus Toletanus, *De virginitate Sanctae Mariae*, ed. V. Yarza Urquiola, CCL 114 A, Turnhout 2007, s. 145-273, tł. W. Kania, Ildefons z Toledo, *O wieczystym dziewictwie Najświętszej Maryi Panny*, w: *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, Niepokalanów 1981, s. 161-201.

Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, ed. A.C. Lawson, CCL 113, Turnhout 1989.

Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, PL 82, 73-728.

Rufinus Aquileiensis, *Explanatio Symboli*, ed. M. Simonetti, CCL 20, Turnhout 1961.

Opracowania

Częsz B., *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, Gniezno 1998.

Díaz y Díaz M.C., *La obra literaria de los obispos visigóticos toledanos: Supuestos y circunstancias, en: La patrología toledano-visigoda, XXVII Semana Española de Teología (Toledo, sept. 1967)*, Madrid 1970, s. 45-63.

Hormaeche Basauri J.M., *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda: estudio sobre „De cognitione baptismi" de San Ildefons de Toledo*, Toledo 1983.

Huidobro F., *San Ildefonso de Toledo*, „Teología y Vida" 23 (1982) s. 191-202.

Kaczmarek T., *Wyznania wiary starożytnego Kościoła*, „Studia Włocławskie" 9 (2006) s. 93-107.

Ledesma J.P., *El „De Itinere Deserti" de San Ildefonso de Toledo*, Toledo 2005.

Yarza Urquiola V., *Introdución y estudio*, w: Ildefonsi Toletani Episcopi, *De virginitate sanctae Mariae, De cognitione baptismi, De itinere deserti*, CCL 114 A, Turnhout 2007, s. 275-342.

Wygralak P., *Przygotowanie do chrztu Hiszpanii Wizygockiej. Wskazania Ildefonsa z Toledo*, w: Ildefons z Toledo, *Pouczenie o chrzcie*, POK 33, Poznań 2018, s. 7-33.

Tłumaczenia

VOX PATRUM 75 (2020) 555-566
DOI: 10.31743/vp.6575

Bertariusz z Cassinum, *Wiersz opata Bertariusza o cudach świętego ojca Benedykta* (*Versus domni Bertharii abbatis de miraculis almi patris Benedicti*, PL 126, 979-988)

1. Wstęp

Bertariusz z Cassinum to postać prawie nieznana. Ci, którzy interesują się historią Kościoła we wczesnym średniowieczu, znajdą jego imię w *Catalogus abbatum monasterii Cassinesis*, gdzie na chronologicznej liście opatów zajmuje dziewiętnastą pozycję[1]. Hagiografowie znajdą jego imię w starych wykazach świętych jako męczennika, który zginął z rąk Saracenów[2], choć na próżno szukać go we współczesnym Martyrologium Rzymskim. Nas interesuje tutaj jego twórczość literacka, owszem skromna, ale warto poświęcić jej trochę uwagi. Dzięki temu na obszarze literatury średniowiecza, rozległej i nadal jeszcze nieprzebytej, zapali się kolejne, małe światełko.

Bertariusz urodzony w 810 roku był z pochodzenia Longobardem. Rodzima forma jego imienia to Berthari, zlatynizowana zaś – Bertharius. Wychowany przez Bassacjusza, opata Cassinum, został jego następcą.

---

[1] *Chronica Sancti Benedicti Cassinenis*, MGH *Scriptores rerum Longobardicarum et Italicarum* 1: *Scriptores rerum Longobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, ed. Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi, Hannoverae 1878, s. 489: „Bertharius abbas, sedit ann. 18, mens. 7".

[2] *Annales ecclesiastici auctore Caesare Baronio Sorano*, t. 10, Romae 1602, s. 598-599.

Podany przez L. Traube (wydawcę jego pism w Monumenta Germaniae Historica) 848 rok[3] uważa się dziś za błędnie ustaloną datę objęcia tej funkcji i podaje się raczej 856 rok[4]. Z osobą opata Bertariusza wiąże się wielki rozkwit opactwa Cassinum, do którego mnisi powrócili na początku VIII wieku po długim okresie, jaki minął od jego zburzenia przez Longobardów w 584 roku. Kronika klasztoru podkreśla silną osobowość Bertariusza i energię, jaką wykazał w zarządzaniu opactwem[5]. Opactwo odgrywało wtedy ważną rolę polityczną w kontaktach między Stolicą Apostolską a królestwami Longobardów i Franków. Był to także okres ciągłego zagrożenia przychodzącego ze strony Saracenów. W 865 roku benedyktyni odsunęli tę groźbę, płacąc dużą sumę pieniędzy.

W 866 roku Bertariusz podejmował w opactwie cesarza Ludwika II[6] i cesarzową Angelbergę. Para cesarska została przyjęta niezwykle uroczyście[7].

---

[3] *Prooemium* (*Bertharii carmina*), MGH Antiquitates. Poetae Latini medii aevi 3: Poetae Latini aevi Carolini (III), s. 389.

[4] A. Pratesi, *Bertaro di Montecassino, santo*, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 9 (1967), cyt. za: http://www.treccani.it/enciclopedia/bertario-di-montecassino-santo_(Dizionario-Biografico) (dostęp: 07.03.2020).

[5] *Chronica Sancti Benedicti Cassinenis*, MGH *Scriptores rerum Longobardicarum et Italicarum* 1: *Scriptores rerum Longobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, ed. Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi, Hannoverae 1878, s. 474: „His temporibus Bassacius abbas defunctus est […]. Huic succesit in regimine Berthari sacerdos, eius discipulus, moribus et vita strenuus et omni bonitate conspicuus. Castelli sursus monitionem ipse ambiens; calicem ad honorem Dei operatus est, civitatem iuso fieri voluit et inchoavit. Et quomodo totis viribus contra Saracenos in Gaietam dimicabit, nostra plenissime comperit aetas; quomodo autem suos dilexit commissos et quatenus pro ipsis decertavit, praecepta indicant coenobio facta imperatorum".

[6] Ludwik (ok. 825-875), syn Lotara I, wnuk Ludwika I Pobożnego, prawnuk Karola Wielkiego, od 844 roku król Italii, od 850 roku cesarz rzymski. Por. https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Ludwik-II;3934314.html (dostęp: 08.03.2020).

[7] Por. *Chronica Sancti Benedicti Casinensis*, cap. 4: „Dictus domnus imperator Hludovicus augustus cum uxore sua pariter gloriosa Angelberga augusta Benevento properantes, Iunio mense ad monasterium veniunt sanctissimi Benedicti patris; ubi a venerabili Berthario abbate, cum sacerdotali officio, lampadibus ac tymamiatibus necnon et fratrum laudibus, honorifice susceptus est. Ascendens autem montem, ubi dicti almi patris pii Benedicti sacrum corpus humatum est, pari gloria ibidem susceptus, aliquid ibidem sancto et Benedicto conferens munere, omne coenobium conspiciens laudabiliter, ammiratus descendit".

W następnym roku opat towarzyszył cesarzowi w Beneventum[8]. W 869 roku gościł papieża Hadriana II. Zatroszczył się o otoczenie klasztoru murami. Po śmierci Ludwika II ze względu na swą pozycję i bogactwo klasztor znów stał się dla muzułmanów upragnionym celem napadów. W 883 roku pomimo podjętych zabezpieczeń górny klasztor został zdobyty i spalony. W czasie decydującego ataku, jak czytamy w kronice, w jedenaste Kalendy listopada, czyli 22 października, niewierni zajęli klasztor, spustoszyli go i spalili, a świętego i czcigodnego opata Bertariusza zabili mieczem obok ołtarza św. Marcina[9]. Ciało Bertariusza udało się honorowo odzyskać i mnisi pochowali je w górnym klasztorze, gdzie zawsze było czczone publicznie, a kult Bertariusza w 1727 roku zatwierdził Benedykt XIII. Święto liturgiczne Bertariusza wyznaczone zostało na dzień 22 października.

Bertariusz jest autorem homilii *Vita Sanctae Scholasticae Virginis*, przypisywanej dawniej Bedzie Czcigodnemu[10], króciutkiego pisma *Quomodo per annum ieiunandum sit*[11] oraz wierszowanego utworu dedykowanego św. Benedyktowi[12]. Kilka pism zaginęło.

W języku polskim nie ma żadnych opracowań na temat twórczości Bertariusza. Nieliczne są także opracowania obcojęzyczne, zresztą dotyczą one raczej historii i kultury opactwa w jego czasach[13]. *Versus*

[8] Por. *Chronica Sancti Benedicti Casinensis*, cap. 4.

[9] *Leonis Marsiciani et Petri Diaconi Chronica Monasterii Casinensis*, MGH Scriptores, Scriptores in folio 7, s. 610: „Nec multo post, undecimo videlicet Kal. Novembris, monasterium maius quod deorsum erat, similiter occupaverunt, devastaverunt et incenderunt, multosque inibi perimentes, ipsum etiam sanctum ac venerabilem abbatem Bertharium iuxta altarium sancti Martini gladio trucidaverunt".

[10] PL 126, 979-988.

[11] PL 126, 987-990.

[12] PL 126, 975-978; MGH Poetae Latini Medii aevi 3: Poetae Latini aevi Carolini, rec. L. Traube, Berolini 1896, s. 394-398.

[13] A. Pantoni, *Abati costruttori da Petronace a Bertario*, w: *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione*, *seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX). Atti del II convegno di studi sul medioevo meridionale (Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984)*, red. F. Avagliano, Montecassino 1987, s. 215-329; C. Leonardi, *La cultura cassinese al tempo di Bertario*, w: *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione*, *seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX). Atti del II convegno di studi sul medioevo meridionale (Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984)*,

domni Bertharii abbatis de miraculis almi patris Benedicti to utwór liczący 199 wersetów, z których 186 wersów to napisana w metrum elegijnym historia życia i cudów założyciela Zakonu Św. Benedykta, a dołączonych do nich 13 wersów, napisanych heksametrem, nosi tytuł *Precatio pro se et aliis*. Inspiracją dla Bertariusza była druga księga *Dialogów* św. Grzegorza Wielkiego zatytułowana *De sancto Benedicto abbate Casini in Italia, Ordinis Benedictini Fundatore*[14], którą należałoby przeczytać przed lekturą niniejszego przekładu. Należy dodać, że w wydaniu L. Traube w Monumenta Germaniae Historica zamieszczona jest także druga, interpolowana wersja tego utworu, nieco krótsza, liczącą 173 wersy[15].

Można wyrazić życzenie, że niniejszy przekład *Versus domni Bertharii abbatis de miraculis almi patris Benedicti* będzie drobnym przyczynkiem do poznania literatury związanej z dziejami opactwa na Mons Cassinus.

2. Wydania tekstu

Versus domni Bertharii abbatis de miraculis almi patris Benedicti, MGH Antiquitates. Poetae Latini medii aevi 3: Poetae Latini aevi Carolini, rec. L.Traube, Berolini 1896, s. 394-398.

Eiusdem carminis exemplum interpolatum, MGH Poetae Latini Medii aevi 3: Poetae Latini aevi Carolini, rec. L. Traube, Berolini 1896, s. 398-402.

Carmen de S. Benedicto, PL 126, 975-978, ed. J.P. Migne, Parisiis 1862 = *Eiusdem carminis exemplum interpolatum*, MGH Poetae Latini Medii aevi 3: Poetae Latini aevi Carolini, rec. L. Traube, Berolini 1896, s. 398-402.

---

red. F. Avagliano, Montecassino 1987, s. 317-329; F. Avagliano, *Il culto di san Bertario a Montecassino*, w: *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione*, *seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX). Atti del II convegno di studi sul medioevo meridionale (Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984)*, red. F. Avagliano, Montecassino 1987, s. 401-428.

[14] Gregorius Magnus, *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum*, PL 66, 125-204.

[15] *Eiusdem carminis exemplum interpolatum*, MGH Poetae Latini Medii aevi 3: Poetae Latini aevi Carolini, rec. L. Traube, Berolini 1896, s. 398-402.

3. Przekłady nowożytne

Brak

4. Bibliografia

Źródła

Bertharius Cassinensis, *Vita Sanctae Scholasticae Virginis*, PL 126, 979-988.

Chronica Sancti Benedicti Cassinenis, MGH *Scriptores rerum Longobardicarum et Italicarum* 1: *Scriptores rerum Longobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, ed. Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi, Hannoverae 1878, s. 467-489.

Gregorius Magnus, *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum*, PL 66, 125-204, tł. A. Świderkówna, Św. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, ks. II, Św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, Kraków – Tyniec 2005.

Leonis Marsiciani et Petri Diaconi Chronica Monasterii Casinensis edente W. Watenbach, MGH *Scriptores, Scriptores in folio* 7, ed. G.H. Pertz, Hannoverae 1846, s. 551-884.

Opracowania

Avagliano F., *Il culto di san Bertario a Montecassino*, w: *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione, Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX). Atti del II convegno di studi sul medioevo meridionale (Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984)*, red. F. Avagliano, Montecassino 1987, s. 401-428.

Leonardi C., *La cultura cassinese al tempo di Bertario*, w: *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX). Atti del II convegno di studi sul medioevo meridionale (Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984)*, red. F. Avagliano, Montecassino 1987, s. 317-329.

Migne J.P., *Notitia historica in Bertarium*, PL 126, 975-976.

Pantoni A., *Abati costruttori da Petronace a Bertario*, w: *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secc. VI-IX). Atti*

del II convegno di studi sul medioevo meridionale (Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984), red. F. Avagliano, Montecassino 1987, s. 215-329.

Pratesi A., *Bertaro di Montecassino, santo*, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 9 (1967), cyt. za: http://www.treccani.it/enciclopedia/bertario-di-montecassino-santo_(Dizionario-Biografico) (dostęp: 07.03.2020).

Traube L., *Prooemium* (*Bertharii carmina*), MGH *Antiquitates. Poetae Latini medii aevi* 3: *Poetae Latini aevi Carolini (III)*, s. 389-393.

5. Przekład[16]

Versus domni Bertharii abbatis de miraculis almi patris Benedicti	**Wiersz Bertara opata o cudach świętego ojca Benedykta**
O Benedicte pater cunctis celeberrime terris,	O Benedykcie ojcze, tak sławny we wszystkich krajach,
Qui in caelo et in terra culmen honoris habes:	Co w niebie i na ziemi czcią wysoką się cieszysz,
Te Deus a puero conservans delegit coelitus atque	Bóg, już od dziecka cię strzegąc, wybrał wolą swą z nieba
Instituit sanctum semper adesse patrem.	I postanowił, że będziesz świętym ojcem na zawsze.
Tu via, tu ductor, tu pastor, doctorque beate,	Szczęśliwie tyś drogą i wodzem, pasterzem, nauczycielem,
Instruis en cunctos scandere lucis iter.	Uczysz wszystkich, jak mają stąpać drogą światłości.
Cunctaque tempsisti praeclarae dogmata Romae	Wzgardziłeś całą nauką Rzymu arcysławnego[17],
Dans Domini supplex colla beata iugo.	Pod jarzmo Pańskie pokornie dając szczęśliwą szyję.
Necnon parentum tempsisti moenia sollers,	Również majątkiem rodziców wzgardziłeś bardzo świadomie
Ob Domini regnum quod paradisus habet.	Przez wzgląd na Pańskie królestwo, które znajduje się w raju.
Tu precibus fractum iunxisti concite vasclum	Wzruszony prośbą szybko złączyłeś rozbite sito[18],
Obsequiis vestris quod pedagoga tulit.	Które wzięła piastunka, aby się nim posłużyć.
En lapidis iactu confregit invidus hostis,	Lecz oto wróg zawistny, rzucając kamieniem, rozbił
Signaclum mensae, o Benedicte, tuae.	Dzwoneczek, który oznajmiał posiłek twój, Benedykcie.
Sed solitum puero non cessit reddere gustum	Ale brat Roman, człowiek dobry oraz pobożny,
Romanus frater, vir bonitate pius.	Nie przestał młodzieńcowi nosić nadal jedzenia.
Prandia magna tibi conduntur namque sacerdos,	A oto kapłan szykuje wielki posiłek dla ciebie –
Nil habet in pastu servulus enne meus?	Czy nie ma żadnej strawy mój ukochany sługa?
Surge, puer Domini, transmissam excipe coenam,	Wstawaj, Boży młodzieńcze, zjedz przyniesioną wieczerzę,
Quam tibi dat paschae tempus amore Dei.	Którą z Bożej miłości daje ci czas Wielkanocy.
Tetra nimis volucris quin gessit vultibus almis,	Szkaradny ptak, który fruwał przy świętej twarzy młodzieńca[19],
Quae quondam inspexit noxia mente puer.	Przypomniał to, co niegdyś ujrzał na swoją szkodę.
Sentibus iniectus calcasti sordida carnis	Ty, rzuciwszy się w ciernie, zdeptałeś cielesne brudy,
Exsuperans vulnus vulnere namque pio.	W ten sposób pokonując ranę pobożną raną.

[16] Przekład na podstawie: *Versus de miraculis almi patris Benedicti*, MGH Antiquitates. Poetae Latini medii aevi 3: Poetae Latini aevi Carolini, rec. L.Traube, Berolini 1896, s. 394-402. Odejście od tekstu będącego podstawą przekładu jest opatrzone stosownym komentarzem.

[17] Gregorius Magnus, *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum*, Prologus (dalej: *Dial*.).

[18] *Dial*. II 1.

[19] *Dial*. II 2.

Frangitur arte crucis vitreum vas concite sanctae
Et placido vultu talia dicta dedit:
„Moribus en patrem vestris perquirite fratres,
Nam repetam montis frondea tecta celer".
„Cur sacras laudes refugis, stultissime frater,
Et pueri tetri horrida terga teris?".
Percutit hunc virga tantum pro scelere pastor:
Laudibus in sanctis sic bene mente fuit.
Suscipe, sancte Pater, pueros, quos gloria Romae
Ad tua transmisit limina mente pia.
Fratribus ipse tibi commissis mons dedit amnem,
Ut refluat cursim tempus in omne suum.
Excipe, Gothe, tuum repetens a gurgite ferrum,
Et operis coeptum concite comple tui.
Assiduam Placidus dum ferret gurgitis undam,
Obsequiis sanctis hunc tulit unda fluens.
„Perge, celer Maure, frater, iuvamine Christi,
Ut repetas puerum, quem tenet unda procul".
Iussa ferens sancta terrenis gressibus instar,
Discipulus ecce scandit in amne viam.
Promptus ad omne malum dira cum mente sacerdos,
Toxica quae misit, sustulit ipse prius.
Corruit ecce miser celso cum culmine tecti,
Corpore confractus tartara regna tenens.
Talia discipulus dum perfert nuncia cursim,
Concussit sancti intima corda Patris.
Discipulo indixit, tali pro gaudio mortis,
Ut lacrimis culpam defleat ipse suam.
Tolle, corax, panem infectum felle colubri,
Quem nullus umquam cernere possit homo.
Tu meritis almis falsorum templa deorum,
Vertisti in laudem semper habenda Dei.
Perfidus ille draco coelo demersus ab alto,
Cuius opus numquam perstat in orbe bonum,
Orrida nam semper depromens verba malignus
In famulum Christi talia dicta dedit:
„Quid, Maledicte, tibi gessi? Nam non: Benedicte,
Quid me persequeris nocte dieque simul?".
Stat lapis immobilis gravi prae pondere fixus,
Quo residens hostis impius arte premit.

Na znak krzyża świętego tłucze się szklana czara[20],
A on spokojny na twarzy takie powiada słowa:
„Szukajcie ojca, bracia, takiego jak wy jesteście,
Bo ja powrócę szybko do leśnej w górach pieczary".
„Czemu, najgłupszy bracie, unikasz świętej modlitwy[21],
Biegnąc tam, gdzie cię ciągnie straszny, mały diabełek?".
Za ten występek brata pasterz chłoszcze go rózgą –
Odtąd czuł się już dobrze podczas świętej modlitwy.
Przyjmij, o święty ojcze, młodzieńców, którzy pobożnie
Z miasta sławnego, Rzymu, do progów twoich przybyli.
Dla powierzonych ci braci z góry wytrysnął strumień[22],
Ażeby już na zawsze wartko tamtędy płynąć.
„Weź, Gocie, sierp żelazny, co znów wypłynął z wody[23],
I dokończ szybko pracę, którą właśnie zacząłeś".
Gdy na twój święty rozkaz Placyd – jak zwykle to czynił –
Wodę przynosił z jeziora, wartka porwała go fala[24].
„Bracie Maurze, pobiegnij, szybko z pomocą Chrystusa,
Aby ocalić chłopca, który się topi daleko".
Uczeń na rozkaz święty idzie i jakby po ziemi
Kroczy oto po wodzie – znalazł drogę w jeziorze.
Skłonny do zła każdego kapłan okropność planował[25] –
Truciznę tę, którą posłał, sam jako pierwszy przyjął.
Z wysokiego tarasu spada oto nieszczęśnik,
Połamał sobie kości, umarł i zszedł do Tartaru.
Uczeń, przynosząc szybko wiadomość tego rodzaju,
Serce świętego ojca aż do głębi poruszył.
Ojciec napomniał ucznia, by się nie cieszył śmiercią,
Lecz aby swoją winę łzami swymi opłakał.
„Zabierz – rzekł – kruku, chleb jadem węża zatruty,
Tak aby nigdy żaden człowiek nie mógł go ujrzeć".
Masz też świętą zasługę za to, że bożków świątynie
Zamieniłeś na takie, gdzie zawsze Boża brzmi chwała.
Przewrotny smok ów, co z wyżyn nieba został strącony,
Ten, przez którego nigdy nie ma dobra na świecie,
Bo jako zły bezustannie mówi straszliwe słowa,
Wobec sługi Chrystusa tak się oto odezwał:
„Cóż ci, Przeklęty, zrobiłem? Nie powiem: Błogosławiony[26] –
Dlaczego mnie prześladujesz dniem i nocą, bez przerwy?".
Niezwykle ciężki kamień stał niewzruszenie w miejscu[27],
Bezbożny wróg, siedząc na nim, przygniatał go swym fortelem.

[20] *Dial*. II 3.
[21] *Dial*. II 4.
[22] *Dial*. II 5.
[23] *Dial*. II 6.
[24] *Dial*. II 7.
[25] *Dial*. II 8.
[26] W tekście orginalnym gra słów (*Maledictus – Benedictus*) nie do oddania w przekładzie polskim.
[27] *Dial*. II 9.

Tollitur ecce lapis Benedicti concite iussu,
Siste, procul sessor: nil tua iura valent.
Falsa vorax flamma conscedens tecta culinae,
Adveniens pastor – falsitas omnis abest.
Atterit en pueri parietis confractio membra,
Ad operis coeptum iussit adire pater.
„Prandia multigeno retinens nunc ventre lya,
Non mihi clam sistunt fraudibus acta tuis".
Hospes adest simplex, quem fallit callidus hostis,
Mollibus in pratis prandia falsa dedit.
Arguit hunc pastor tali pro scelere sanctus,
Et veniam culpae expetit ille suae.
Veste comes splendens fraudenter Riggo tyranni,
„Non tua sunt", inquit, „quae tua dorsa gerunt".
Totila rex veniens prostrato corpore supplex,
Praescivit vitae commoda cuncta suae.
„Bis quinis annis retinebis culmina regni,
Mors tibi succedit: moribus esto pius".
Desinit in factis extunc fervescere mente,
Blanditius vixit tempora dicta sibi.
Excole, Roma, tuo vatem de germine ductum,
Qui tua per saecla moenia salva monet:
„Turbinibus multis quassaris, fluctibus atque:
Nullus ades hostis, nullus erit, qui tua septa petat".
„Non escam carnis, non sacri ordinis umquam,
Excipias quaestum, clerice, salvus eris".
Fraudis amicus adest, repetit vas perditus olim,
Ut vatis sanctus dixerat ore pius.
„Quaequae piis monachis congessi munere Christi,
Iudicio domini perdita cuncta manent.
Vix potui precibus Dominum pulsare beatis,
Ut animas fratrum abderet ipse deus".
Nam gens adveniens Bardorum tempore noctis,
Omnia vastantes cuncta tulere simul.
Aeterni regis salvati munere fratres,

Z rozkazu zaś Benedykta kamień dał szybko się podnieść –
Idź precz, siedzący diable, prawa twe nic nie znaczą.
Szaleje pożar fałszywy i całą kuchnię ogarnia[28],
Kiedy przychodzi pasterz, znika całe widziadło.
Oto mur się zawalił i przygniótł młodego chłopca[29],
Ojciec każe mu wrócić do rozpoczętej pracy.
„Wypuść różne potrawy, które masz teraz w żołądku[30],
To, co podstępnie zrobiłeś, nie jest już dla mnie tajne"[31].
Przybywa szczery wędrowiec, którego zwiódł wróg podstępny[32],
Gdyż na przemiłej łące dał mu strawę fałszywą.
Pasterz święty go skarcił za tego typu występek,
A on prosił usilnie o darowanie mu winy.
Do giermka Riggona, który, strojem lśniąc, króla udawał[33],
„Nie twoje jest to – powiada – co masz na swoich plecach".
Król Totila, przychodząc, pada kornie na ziemię[34],
Dowie się naprzód wszystkiego, co ma go w życiu spotkać:
„Lat dziesięć będziesz panował, dzierżąc władzę królewską,
I śmierć przyjdzie do ciebie, postępuj zatem pobożnie".
Król od tej pory przestał bardzo gwałtownie działać
I o wiele łagodniej przeżył pisane mu lata.
Uczcijże, Rzymie, wieszcza, co wyszedł z twojego rodu,
Co mówi, że twoje mury będą bezpieczne przez wieki:
„Tyle burz wstrząsa tobą, tyle różnych nawałnic,
Ale nie będzie wroga, co twe warownie wzburzy".
„Nie jedz mięsa, duchowny, i nigdy nie przyjmuj święceń[35],
A wtedy będziesz wolny od dręczącego cię ducha".
Lecz fałszu przyjaciel przyszedł, znalazł to samo naczynie,
Jak święty wieszcz zapowiedział kiedyś swymi ustami.
„To, co z łaski Chrystusa przygotowałem mnichom[36],
Wszystko z wyroku Pana zostanie zmarnowane.
Ledwie zbożną modlitwą zdołałem ubłagać Pana,
Ażeby życie braci Bóg sam raczył zachować".
I tak lud Longobardów, przychodząc podczas nocy,
Pustosząc klasztor, zabrał wszystko to, co tam było.
Z łaski wiecznego Króla uratowali się bracia,

---

[28] *Dial*. II 10.
[29] *Dial*. II 11.
[30] W tym miejscu w wydaniu MGH znajduje się nieistniejąca forma *lyeo*, którą poprawiam na *lya* (imperat. praes. act. od *lyo, -as, -avi, -atum*; *humorem resolvere, liquidum reddere* – za Forcellinim).
[31] *Dial*. II 12.
[32] *Dial*. II 13.
[33] *Dial*. II 14.
[34] *Dial*. II 15.
[35] *Dial*. II 16.
[36] *Dial*. II 17.

Perstitit illaesa concio sancta simul.
Vas retinet serpens transmissum munere fratris,
Ammonet, ut sollers vas retinere queat.
„Mappula testis adest, retines quam pectore, frater,
Cuncta procul sistant noxia, cessa, tibi”.
„Non mihi clam sistunt, retines quae mente superba,
Corda maligna gerens: concite siste procul”.
Fratribus en nullus consisit panis in antris,
Cras pietate Dei horrea plena manent.
Sacra monachorum satagens dum condere septa,
Per somnium instans condere monstrat opus.
Redduntur tumulis, semper quae more sorores
In famulos Christi noxia verba dabant.
Parvulus namque puer dum tecta requirit,
Iniussus pergens, lapsus ad ima ruit.
Cuius non potuit corpus retinere sepulcrum,
Hunc domini corpus post sociavit humo.
Ore patens anguis medio stat calle malignus,
Quem cernens frater ad pia septa redit;
Et repetens cursim Benedicti ad culmina sancti,
Promeruit semper vivere mente Deo.
Rusticus ecce venit variato corpore perstans:
Abscessit sospes glorificando deum.
Aurea dona tibi funduntur caelitus ecce,
Ut habeat poscens munera sancta tua.
Vas vitreum montis iussit per concava mergi:
Vas precibus implens iutus ab ethre pater.
„Quo proparas cursim medicorum more, satelles?”.
„Pestiferum mixtum fratribus addo tuis”.
Rusticus ecce venit constrictus vinculo Zallae:
Intuitu sancto stat resolutus homo.
Dextera sancta senem perculsum daemonis ictu
Salvavit fratrem mox pietate Dei.

Święty konwent się ostał bezpiecznie oraz bez szkody.
Gdy wąż się schował do beczki przekazanej przez brata[37],
Ojciec upomniał brata, by zajrzał do niej przezornie.
„Chusteczka świadczy, bracie, o tym, co chowasz w sercu[38],
Wszystko, co tobie szkodzi, odrzuć od siebie daleko”.
„Nie jest dla mnie tajemna pycha, którą masz w duszy[39],
Idźże czym prędzej daleko ty, co złośliwe masz serce”.
Bracia nie mają już wcale wśród skał żadnego chleba[40],
Nazajutrz z łaski Boga znajdą się korce mąki.
Ojciec, chcąc pomóc zbudować mury świętego klasztoru[41],
Przez sen przychodząc, wskaże, gdzie mają zacząć budowę.
Wychodzą z grobów siostry, co miały stały zwyczaj[42]
Krzywdzić sługi Chrystusa, mówiąc szkodliwe słowa.
A oto mnich młodziutki idzie bez pozwolenia[43]
Do rodziców do domu i pada martwy na ziemię.
Ale grób nie potrafił zatrzymać jego ciała,
Z ziemią go połączyło dopiero Ciało Pańskie.
Stoi na drodze złośliwy smok z rozdziawioną paszczą[44],
Kiedy brat go zobaczył, wrócił w klasztorne mury
I szybko poddał się znowu pod władzę Benedykta
Oraz obiecał, że zawsze myślą będzie przy Bogu.
Przychodzi oto wieśniak bardzo zmieniony chorobą[45],
Odszedł zaś w pełni zdrowia, chwaląc i wielbiąc Boga.
Oto złote monety sypią się z nieba dla ciebie[46],
Aby proszący otrzymał te twoje święte dary.
Ojciec kazał wyrzucić szklaną flaszkę na skały[47],
Ale wsparty przez niebo dostał beczkę oliwy[48].
„Dokąd biegniesz pospiesznie jak weterynarz, łotrze?”[49].
„Śmiercionośne lekarstwo chcę podać twoim braciom”.
Oto przychodzi wieśniak przez Zallę pętami skuty[50],
Pod spojrzeniem świętego więzy z człowieka spadły.
Kiedy starszego mnicha demon rzucił na ziemię,
Święta prawica natychmiast zdołała go uratować.

37 *Dial*. II 18.
38 *Dial*. II 19.
39 *Dial*. II 20.
40 *Dial*. II 21.
41 *Dial*. II 22.
42 *Dial*. II 23.
43 *Dial*. II 24.
44 *Dial*. II 25.
45 *Dial*. II 26.
46 *Dial*. II 27.
47 *Dial*. II 28.
48 *Dial*. II 29.
49 *Dial*. II 30.
50 *Dial*. II 31.

Postulat orbatus, animam ut corpori reddat,
Surrexit infans perdita morte celer.
Sacra soror precibus diffudit caelitus imbrem,
Pastor adest pernox corda beata monens.
Sanctorum animas caelum conscendere cernit
Angelicis ulnis corde precando deum.
Testis adest ospes Servandus nomine iustus
Luminis en partem cernit et ipse simul.
Totus adest orbis collectus solis ab instar,
Tempore sub noctis visibus, alme, tuis.
Regula namque tua magno moderamine compta
Corda monens fratrum ut pia dicta colant,
Quos tua prex sancta iugiter transmittit ad aethra
Consocians sanctis hos sine fine choris.
Flat domini famulus animam cum laudibus almis,
Angelicis ulnis vectus ad astra poli.
Pallia sternuntur divino lumine mixta,
In quibus ascendit ad pia regna pater.
Congaudet sanctus frater de morte sororis
Exequiis sanctis hanc tumulare monet.
Aurea sanctorum retinet nunc arca piorum
Pignora, quae terris iunxit ab aethre deus.
Perdita mente manens mulier per devia scandens,
Quam bene salvavit zetula sancta patris.
Plurima signa tibi concessit Christus ab astris,
O Pater insignis, modo quae lingua solet.
Sed tua quis, doctor, mundi per climata perstat,
Qui tua facta pia, pangere rite queat?
Quaeque tuis famulis monstrasti, vultibus almis,
Tu prius implesti, semper in orbe, pater?
Atque micant sancta signorum facta priorum,
Temporibus istis gesta beata simul.
Nam veniens ospes Germano germine cretus –
Andreas languens nomine dictus erat,
Corpore confractus matris a viscere perstans,
Qui nullis umquam gressibus ire valet –
Terra tenus pergens devota mente misellus
Ad tua conscendit limina sancta, pater.
At ubi promeruit sanctum conscendere templum,
Quo tua per saecula pignora sancta manent.
Extimplo meruit totus consistere sospes,
Vocibus et celsis personat ore deum.

Ojciec zmarłego dziecka prosi, aby je wskrzesić[51]
I dziecko szybko wstało, śmierć musiała ustąpić.
Święta siostra modlitwą sprowadza ulewę z nieba[52],
Pasterz całą noc czuwa, serce szczęśliwe poucza.
Kiedy się modli do Boga, widzi, że dusze świętych[53]
Na anielskich ramionach są niesione do nieba.
Świadkiem tego jest także mąż sprawiedliwy Serwand,
Który gości tam wtedy i część tego światła widzi.
Cały świat jakby skupiony w jednym promieniu słońca
Ukazał ci się w nocy przed twoimi oczami.
W regule twej napisanej z wielkim umiarkowaniem[54]
Pouczasz serca braci, by słowo Boże czcili.
Twoja święta modlitwa stale śle ich do nieba,
Jednocząc ich bez końca ze świętymi chórami.
Sługa Pański umiera, śpiewając pieśń uwielbienia[55],
I w objęciach anielskich jest niesiony do nieba.
Pełna Bożego blasku ściele się droga z kobierców,
Ojciec wstępuje po nich do radości królestwa.
Święty brat się raduje ze śmierci swojej siostry
I poleca, ażeby godny pogrzeb jej sprawić.
Dziś w złotym sarkofagu są złożone relikwie
Świętych, których na ziemi sam Bóg z nieba połączył.
Pewna szalona kobieta błąkała się po bezdrożach[56]
I w świętej grocie ojca znalazła uzdrowienie.
O przezacny nasz ojcze, Chrystus dał tobie z nieba
Łaskę tak wielu cudów, o których można by mówić.
Lecz czy wśród krain świata jest ktoś, nauczycielu,
Kto by potrafił godnie czyny twoje opiewać?
To, co świętymi ustami sługom swym ukazałeś,
Tyś sam pierwszy na świecie zawsze, ojcze, wypełniał.
Lśnią nadto blaskiem święte czyny poprzednich cudów,
Które w tych właśnie czasach dokonane zostały.
Kiedyś przybył wędrowiec pochodzący z Germanii,
Niedomagał na zdrowiu, a miał na imię Andrzej.
Od urodzenia samego był połamany na ciele
I nigdy nie potrafił postawić ani kroku.
Pochylony ku ziemi i bardzo nieszczęśliwy
Wspiął się i doszedł, ojcze, do twoich świętych progów,
Zasłużył także na łaskę dotarcia do świątyni,
Gdzie przez wiele stuleci trwają święte relikwie,
I natychmiast wyzdrowiał – stanął sprawnie na nogach
Oraz głosem donośnym zaczął wychwalać Boga.

[51] *Dial*. II 32.
[52] *Dial*. II 33.
[53] *Dial*. II 35.
[54] *Dial*. II 36.
[55] *Dial*. II 37.
[56] *Dial*. II 38.

Alter adest validae constrictus funere pestis,
Serpentem gestans ventris in arce sui.
Nocte dieque miser spectabat funera mortis
Obstaculum nullum nec medicina dabat:
Concite sed scandens pietatis munera poscens,
Ad tua conscendit limina sancta, pater:
Evomuit anguem, carpsit qui viscera leto,
Perstitit incolumis hinc pietate Dei.
David alter erat, genuit quem Cymbria tellus,
Corpore confractus orrida membra gerens:
At ubi sancta tua calcavit septa, beate,
Concite salvatus semper in orbe fuit.

Przybył także ktoś inny tknięty śmiertelną zarazą,
Bo nosił w swym żołądku węża, którego połknął.
Nocą i dniem nieszczęśliwy śmierci tylko wyglądał,
Nie było zgoła ratunku ani żadnego lekarstwa;
Szybko przybiegł do ciebie, o litość prosząc i łaskę.
Dotarł, ojcze, wysoko, do progów twego klasztoru
I zwymiotował węża, co mu zarażał wnętrzności,
Dzięki litości Boga stanął silny i zdrowy.
Drugi na imię miał Dawid, ziemia go Cymbrii zrodziła[57],
Był cały przygarbiony i miał niekształtne członki,
Lecz kiedy tylko się przeszedł po twym świętym klasztorze,
Wnet został uleczony i żył zdrowy na świecie.

Precatio pro se et aliis

Eia, pater sacte, tanta qui gloria fulgis,
Sedibus in superis Christi in pietate coruscas,
Esto tuis famulis custos, doctorque per aevum:
Ne lupus insidians nec hostis pestifer umquam
De grege tollat ovem, retines quam iure beato
Meque tuum famulum commendo Berthari supplex,
Ductus amore tuo parvum qui carmine compsi.
Tu quoque cunctipotens, salvas qui cuncta potenter,
Qui caelum terramque regis per saecula, Christe,
Des petimus, famulis, veniam per saecula cuncta
Ut tua salvati consistant gratia semper.
Post capiant nec non paradisi gaudia sancta
Et tribuat Christus sanctas sine fine coronas. Amen.

Modlitwa za siebie i za innych

O święty ojcze, który chwałą błyszczysz tak wielką
I na wyżynach niebieskich lśnisz Chrystusową miłością,
Bądź dla sług twoich stróżem, nauczycielem na wieki,
By nigdy wilk, który czyha, i wróg, co zgubę przynosi,
Nie porwał owcy ze stada, bo nad nią świętą masz pieczę.
Ja, twój sługa, Bertariusz, pokornie ci się polecam,
Ja, co z miłości ku tobie skromny wiersz ułożyłem.
Ty jesteś wszechmogący, ty wszystko zbawiasz swą mocą,
Ty niebem oraz ziemią rządzisz na wieki, Chryste.
Bądź dla sług Twych życzliwy aż po najdłuższe lata[58],
By zawsze trwali mocno, łaską Twoją zbawieni,
Potem niechaj zdobędą raju święte radości
I niech Chrystus na zawsze święte wręczy im wieńce.

Z języka łacińskiego przełożył,
wstępem poprzedził i przypisami opatrzył
ks. Tadeusz Gacia[59]

[57] Należy sądzić, że w wyrażeniu *Cymbria tellus* chodzi po prostu o pochodzenie germańskie. Cymbrowie byli bowiem plemieniem germańskim z Półwyspu Jutlandzkiego.

[58] W wydaniu MGH wers ten brzmi następująco: *Ipse tuis famulis veniam per saecula cuncta* i jest gramatycznie nie do utrzymania. Zaproponowana lekcja (*Des petimus* w miejsce *Ipse tuis*) możliwa także ze względów metrycznych, wzięta została z wersji interpolowanej, w której zakończenie modlitwy (4 ostatnie wersy) ma następujące brzmienie: *Hoc Deus omnipotens, salvos qui vis fore cunctos, / Qui coelum terramque regis per saecula, Christe, / Des petimus nec non paradisi gaudia nobis, / Omnibus et veras tribuas sine fine coronas*.

[59] Ks. dr hab. Tadeusz Gacia, kierownik Katedry Filologii Łacińskiej w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: tadeusz.gacia@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0002-1836-9506.

VOX PATRUM 75 (2020) 567-590
DOI: 10.31743/vp.4794

Dziełko o duszy

(CPG 1773/7717: *Ad Tatianum de anima per capita disputatio/ Opusculum de anima*)

1. Wstęp

Prezentowany poniżej tekst poświęcony problematyce duszy koniecznie wymaga odpowiedniego wprowadzenia. Traktat ten jest na tyle krótki, że część wydawców nazywa go zdrobniale *opusculum*, czyli dziełkiem. Jest on jednak bardzo ciekawy ze względu na burzliwą historię prób odnalezienia autora[1], bardziej nawet niż ze względu na treść, niemniej sam traktat z pewnością zainteresuje przede wszystkim historyków filozofii.

2. Tekst źródłowy

Tekst przedstawiam tutaj jako anonimowy, choć nie z powodu braku propozycji dotyczących jego autora. Wręcz przeciwnie, mało jest dzieł, które doczekały się tylu potencjalnych twórców. Dwie główne i najpoważniejsze propozycje to Grzegorz Cudotwórca i Maksym Wyznawca. To wśród ich dzieł w *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* znajdziemy interesujący nas utwór: raz powiązany ze świętym

[1] Por. F. Celia, *Il Logos Kephalaiodes peri psyches dello ps.-Gregorio il Taumaturgo. Uno status quaestionis e un primo approccio al problema delle fonti*, „Adamantius" 17 (2011) s. 164-189.

Grzegorzem Cudotwórcą (PG 10, 1137-1145; CPG 1773) nosi tytuł Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν (*Ad Tatianum de anima per capita disputatio*), drugi raz odnajdujemy go w tomie o numerze 91 zawierającym wyłącznie dzieła Maksyma Wyznawcy (PG 91, 353-361; CPG 7717). Tekst nosi tam tytuł Περὶ ψυχῆς (*Opusculum de anima*). Za podstawę przekładu przyjęto najnowsze wydanie tekstu Maksyma Wyznawcy (R. Cantarella, *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, Florence 1931)[2], ale przy tłumaczeniu i analizie zostały wzięte pod uwagę obie wersje dzieła, uwzględniono bowiem fragmenty znajdujące się tylko u Grzegorza oraz najważniejsze różnice między wydaniami, co każdorazowo zostało wskazane w tekście *tłumaczenia*. Zaznaczyć też należy, że trzeci raz w *Patrologia Graeca* wzmianka o tym traktacie pojawia się wśród dzieł Grzegorza z Nyssy (PG 46, 235), jednak już bez przytaczania tekstu, a jedynie z odsyłaczem do tomu dziesiątego zawierającego dzieła Cudotwórcy. W niniejszym opracowaniu zajmuję się wyłącznie tekstem źródłowym w języku greckim. Nie biorę pod uwagę rękopisów syryjskich i arabskich, bo jak wskazują badacze, są one silnie zależne od wersji greckich[3].

Prezentowane poniżej tłumaczenie dzieła na język polski jest właściwie pierwszym jego przekładem na język nowożytny. O tyle nie w pełni pierwszym, że jedna z edycji dzieła została przetłumaczona na język angielski[4], ale bazuje ona tylko na wersji przypisywanej Grzegorzowi Cudotwórcy, a pomija część, która występuje tylko w PG 91, czyli tomie dzieł Maksyma Wyznawcy. Wyszłam z założenia, że choć można

---

[2] Wydanie krytyczne zostało dopiero zapowiedziane artykułem dotyczącym w całości zachowanym w różnych językach rękopisom *Opusculum*. Por. B. Janssens – P.H. Poirier – W. Zega, *The Opusculum de anima (CPG 1773 and 7717): An Unassuming Late Antique School Text with an Impressive Offspring*, w: *Editing Mediaeval Texts From a Different Angle: Slavonic and Multilingual Traditions*, ed. L. Sels – J. Fuchsbauer – V. Tomelleri – I. de Vos, Leuven – Paris – Bristol 2018, s. 206.

[3] Por. Janssens – Poirier – Zega, *The Opusculum de anima (CPG 1773 and 7717)*, s. 170-175.

[4] Por. *St. Gregory Thaumaturgus: Life and works*, ed. M. Slusser, Washington 1998.

wskazać, które fragmenty nie należą do rdzenia dzieła, to należy przetłumaczyć możliwie szeroką wersję. W innym przypadku prawdopodobnie nigdy nie doczekalibyśmy się tłumaczenia brakujących dodatkowych wersów.

3. Problem autorstwa

Jak już wspomniałam, badacze od wieków przypisywali to dzieło przede wszystkim albo Grzegorzowi Cudotwóry, albo Maksymowi Wyznawcy. Jednak lista potencjalnych autorów była o wiele dłuższa. Najczęściej tekst bywał przypisywany Maksymowi Wyznawcy. Pierwsze włączone do dzieł Wyznawcy wydanie Περὶ ψυχῆς, które zostało następnie wykorzystane w *Patrologia Graeca*, pochodzi z 1617 roku. Co więcej, utwór ten wciąż jeszcze bywa umieszczany wśród jego dzieł lub wśród dzieł wątpliwych, ale jednak powstałych w środowisku Wyznawcy. Takie podejście po roku 1952, kiedy Policarp Sherwood wydaje *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*[5], jest już nieuprawnione. P. Sherwood bowiem pomija *Opusculum de anima* w Indeksie 1, w którym wylicza listę dzieł Maksyma wydanych przez Migne'a[6]. Co prawda nie uzasadnia swojej oceny, ale całość jego pracy jest tak rzetelna, że następne pokolenia badaczy nie mogą sobie pozwolić na zignorowanie jego klasyfikacji. Najnowsze opracowanie, czyli *A new Date-List of the Works od Maximus the Confessor*, które w wielu punktach koryguje datację Sherwooda, również nie wzmiankuje tego dziełka[7].

---

[5] Zob. P. Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Romae 1952.

[6] Por. Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, s. 60-61.

[7] Por. M. Jankowiak – Ph. Booth, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 17-83.

Dlaczego w naszej opinii należy odrzucić autorstwo Maksyma, przynajmniej w odniesieniu do rdzenia traktatu?[8] Absolutnie wszystkie działa Maksyma poruszają tematykę religijną lub do takiej argumentacji się odnoszą oraz są silnie zakorzenione w kontekście historycznym. Jest więc moim zdaniem wysoce nieprawdopodobne, żeby Maksym stworzył, bez określonego celu, jakiś traktat poświęcony wyłącznie zagadnieniom duszy bez odniesień do Boga jako stwórcy i źródła wszelkiego życia. Zwracał na to uwagę Bazyli Tatakis w swojej *Historii filozofii bizanyjskiej*, kiedy pisał, że jest to jedyne filozoficzne dzieło Maksyma[9]. Ani jednak on, ani inni badacze nie wskazują na ten fakt oraz zupełnie odmienny sposób prowadzenia argumentacji jako dyskredytujący Maksyma jako autora.

Być może wątpliwości badaczy wzbudziły fragmenty dodane na końcu dziełka. W odniesieniu do przynajmniej części z nich można przypuszczać, że pewne stwierdzenia mogą być związane z Maksymem. Zarówno bowiem definicja duszy, jak i intelektu (νοῦς), a także ducha (πνεῦμα) mieści się w antropologicznej strukturze wykorzystywanej przez Maksyma. Najbardziej charakterystycznym pojęciem jest jednak *tropos*. W *Opusculum de anima* czytamy: „Co to jest tropos? Jest to sposób działania duszy, w który jest zgodnie z naturą zaopatrzona". Dla Maksyma zaś zupełnie fundamentalne jest rozróżnienie między λόγος a τρόπος. Para λόγος – τρόπος wykorzystywana była jednak także przez Ojców Kapadockich i Leoncjusza z Bizancjum, choć faktycznie to dla Maksyma stała się uniwersalnym narzędziem analiz antropologicznych[10]. U podstaw istnienia rzeczy stoi niezmienny *logos*, lecz to τρόπος, czyli sposób istnienia umożliwia realizację na różne sposoby naturalnych

---

[8] O dodatku, który znajduje się na końcu tekstu wydanego w PG 91, napiszę osobno, gdyż wymaga odrębnej analizy.

[9] Por. B. Tatakis, *Filozofia Bizantyńska*, tł. S. Tokariew, Kraków 2012, s. 71.

[10] Por. np. Maximus Confessor, *Ambiguum* 1, 5, 42, 91, PG 91, 1036C, 1052B, 1053B, 1341D, 1097A-D; Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 10, 22, 25, PG 90, 288B, 321B, 332A, 333A, 344A, 377A.

możliwości rzeczy[11]. Przywołanie więc terminów *logos* i *tropos* może wskazywać, że tekst powstał w środowisku intelektualnym związanym z Maksymem. Równocześnie jednak, jako jedno z prezentowanych definicji, pojawia się wyjaśnienie terminu *frēn* (φρήν) czy też w liczbie mnogiej *frenes*. „Są to działania duszy, dzięki którym i zgodnie z którymi byty są poruszane"[12]. Termin ten co prawda był sporadycznie używany przez Maksyma, ale nie stanowił istotnego elementu jego analiz antropologicznych, a jednie pojawił się pobocznie i to w innym niż w *Opusculum* znaczeniu. Maksym, pisząc o działaniach duszy, posługuje się świadomie terminami władze lub działania.

Skoro możemy wykluczyć Maksyma, to prześledźmy pozostałe hipotezy stawiane przez badaczy na przestrzeni wieków. Ernst Renan w 1852 roku na łamach „The Journal Asiatique"[13] zwrócił uwagę na traktat Arystotelesa *O duszy*, który znajdował się w starożytnym syryjskim manuskrypcie[14] i uważa się, że został przetłumaczony z greki na syryjski przez Sergiusza Reshaina[15]. Zaznacza jednak, że tekst ten to nie, jak moglibyśmy przypuszczać, znane i obszerne działo Arystotelesa *O duszy*, ale znacznie mniejsze i podzielone na pięć części. Przekonanie o autorstwie

---

[11] Por. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, *The theological anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, s. 96; H.U. von Balthasar, *Liturgie Cosmique, Maxime le Confesseur*, Paryż 1947, s. 125, 163; C. Moreschini, *Introduzione*, w: *Massimo il Confessore, Ambigua. Problemi metafisici e teologici sutesti di Gregorio di Nazianzo e DionigiAreopagita*, tł. C. Moreschini, Milano 2003, s. 31; K. Kochańczyk-Bonińska, *Teologia inkarnacji słowa w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, s. 540-544; K. Kochańczyk-Bonińska, *Ontyczne podstawy przebóstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, „Seminare" 34 (2013) s. 292-293.

[12] Maximus Confessor, *Opusculum de anima* 10, ed. R. Cantarella, *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, Firenze 1931, s. 232.

[13] Por. B. Einarson, *On Supposed Pseudo-Aristotelian Treatise on the Soul*, „Classical Philology" 28 (1933) s. 129.

[14] Manuskrypt znajduje się w the British Museum (No. 14658).

[15] Por. G. Furlani, *Contribution to the History of Greek Philosophy in the Orient. Syriac Texts*, *IV: A Syriac Version of the Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν of Gregory Thaumaturgus*, „Journal of the American Oriental Society" 35 (1915) s. 307.

Arystotelesa potwierdza jeszcze kilku badaczy literatury syryjskiej[16]. Następnie badacze odkryli, że tekst przypisywany Arystotelesowi jest identyczny z innym manuskryptem syryjskim *Rozważania filozofa o duszy*[17]. Wiktor Ryssel dokonał tłumaczenia tekstu na niemiecki i wydał go w 1894 roku[18]. Do tej pory zresztą część badaczy odwołuje się do prawdopodobnych syryjskich korzeni autora naszego dzieła[19]. Kolejnym krokiem było odkrycie, że oryginał grecki tekstu znajduje się w dziełach przypisywanych Grzegorzowi Cudotwórcy i nosi tytuł Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν. Pojawiły się wtedy dwa artykuły, z których jeden bronił autorstwa Grzegorza, a drugi je podważał[20]. Jak zaznacza Benedict Einarson, obie opinie łączyło to, że badacze zupełnie pominęli fakt, iż ten sam tekst z pewnymi modyfikacjami znajduje się także wśród dzieł Maksyma Wyznawcy wydanych w PG 91[21]. Tekst Maksyma jest traktowany oddzielnie, choć w 1906 roku J. Lebreton, a jeszcze wcześniej M. Bainvel wskazali na zbieżność obu dzieł zawartych w *Patrologiae Cursus Completus*[22]. B. Einarson w roku 1933 wyraził nadzieję, że sprawa autorstwa obu tekstów zostanie odpowiednio wyjaśniona w podręcznikach historii Kościoła[23]. Zakładał bowiem, że tekst musi pochodzić od Maksyma lub innego autora chrześcijańskiego, a tylko dlatego, że znalazł się wśród manuskryptów syryjskich jako anonimowy, przez zbieżność tytułów, został omyłkowo przypisany Arystotelesowi.

---

[16] Por. R. Duval, *Littérature syriaque*, Paryż 1907, s. 225.

[17] Już sam tytuł naprowadził badaczy na autorstwo Arystotelesa, gdyż w tekstach syryjskich był on, podobne jak później u św. Tomasza z Akwinu, określany właśnie w ten sposób. Por. Furlani, *Contribution of Greek Philosophyin the Orient*, s. 307.

[18] V. Ryssel, *Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus*, „Theologische Zeitschrift aus der Schweiz" 11 (1894) s. 228-254.

[19] H. Brown Wicher, *Nemesius Emesenus*, w: *Catalogus translationum et commentariorum Mediaeval and Renaissances Latin Translations and Commentaries*, t. 6, ed. F.F. Cranz – V. Brown, Washington 1986, s. 35.

[20] Por. Einarson, *On a Supposed Pseudo-Aristotelian Treatise on the Soul*, s. 130.

[21] Por. Einarson, *On a Supposed Pseudo-Aristotelian Treatise on the Soul*, s. 130.

[22] Por. J. Leberton, *Le traité de l'âme de saint Gregoire le Thaumaturge*, „Bulletin de literature ecclesiastique" 8 (1906) s. 73-83.

[23] Por. Einarson, *On a Supposed Pseudo-Aristotelian Treatise on the Soul*, s. 130.

Pierwsze wydanie dzieł Grzegorza Cudotwórcy miało miejsce w 1604 roku, a jego pierwszy wydawca Vossius nie poddawał w wątpliwość autorstwa tekstu, jedynie określił go jako bardzo uczony, piękny i elegancki[24]. Do końca XVIII wieku nikt nie wysuwał argumentów, które pozwoliłyby podważyć autorstwo Grzegorza[25]. Dopiero później zauważono, iż styl dzieła znacznie odbiega od pozostałych tekstów Grzegorza i że datacja dzieła została zaniżona. Stąd pojawiały się dalsze domniemania, iż jest to tekst średniowieczny stanowiący wyraz tradycji scholastycznej[26]. Pomysły te nie utrzymały się jednak długo, bo już w 1858 roku pojawiają się pierwsze wzmianki o rękopisach syryjskich z VII wieku. W 1894 roku wydany zostaje tekst syryjski, co prawda nienoszący imienia Grzegorza, ale zbieżny z przypisywanym mu tekstem, pod tytułem *Traité composé par les philospohes sur l'âme*. Jan Dräseke natomiast wysnuwa teorię, iż o autentyczności autorstwa Grzegorza świadczy pośrednio już w V wieku Prokop z Gazy, kierownik szkoły retorycznej zwany chrześcijańskim sofistą, którego cytuje następnie Mikołaj z Metony[27].

Na przełomie XVIII i XIX wieku odnaleziono kodeksy syryjskie datowane na VIII wiek, które przypisują tekst Cudotwórcy. Jednak równocześnie odkryto najstarsze manuskrypty tego utworu zachowane po arabsku (z VII wieku) i pokrywające się z tekstem, który funkcjonuje pod imieniem Maksyma Wyznawcy[28]. Tekst, który już w *Patrologia Graeca* był wyliczany wśród dzieł przypisywanych Grzegorzowi Cudotwórcy jako wątpliwy, został współcześnie przetłumaczony i wydany w tomie

---

[24] Por. Leberton, *Le traité de l'âme de saint Gregoire le Thaumaturge*, s. 73.

[25] Por. Celia, *Il Logos Kephalaiodes peri psyches dello ps.-Gregorio il Taumaturgo*, s. 164.

[26] Por. Celia, *Il Logos Kephalaiodes peri psyches dello ps.-Gregorio il Taumaturgo*, s. 164.

[27] Por. Leberton, *Le traité de l'âme de saint Gregoire le Thaumaturge*, s. 74.

[28] Por. Celia, *Il Logos Kephalaiodes peri psyches dello ps.-Gregorio il Taumaturgo*, s. 164.

jego dzieł przez M. Slussera[29]. Największe wątpliwości odnośnie do autentyczności tekstu wyrazili już wcześniej L. Abramowski i P. Nautin[30]. Ich badania zmieniają zupełnie tradycyjne patrzenie na Grzegorza Cudotwórcę jako ucznia Orygenesa, co wpływa między innymi na datację jego dzieł[31].

Spośród pisarzy wczesnochrześcijańskich tekst próbowano kojarzyć także z Grzegorzem z Nyssy zapewne ze względu na zbieżność imion i podejmowanie przez niego podobnej tematyki[32], ale przede wszystkim ze względu na treściową zbieżność *Opusculum* z dziełem *O naturze ludzkiej* Nemezjusza z Emezy. Traktat ten, który podobnie jak nasze dziełko bazuje wyłącznie na argumentacji filozoficznej, a nie na źródłach objawionych, był przez wieki przypisywany Grzegorzowi z Nyssy[33]. Potencjalny wpływ dzieła Nemezjusza na *Opusculum* zostanie omówiony przy okazji analizy treści. Pojawiają się także wzmianki na temat autorstwa Grzegorza z Nazjanzu[34], a także Justyna Męczennika lub kogoś z jego środowiska, na przykład Tacjana[35].

Wspomniałam już o próbach przypisywania orientalnych manuskryptów analizowanego przeze mnie dzieła Arystotelesowi, podobnie rzecz

---

[29] Zob. *St. Gregory Thaumaturgus: Life and Works*, ed. M. Slusser, Washington 1998.

[30] L. Abramowski, *Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echteit*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte" 87 (1976) s. 145-160; P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuve*, Paris 1977, s. 81-86, 155-161, 183-197, 380-382, 447-448.

[31] Por. Celia, *Il Logos Kephalaiodes peri psyches dello ps.-Gregorio il Taumaturgo*, s. 165.

[32] Zob. Gregorius Nyssenus, *Dialogus de anima et resurrectione*, PG 46, 12-160, tł. W. Kania, Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o Duszy i zmartwychwstaniu*, PSP 14, Warszawa 1974, s. 27-87.

[33] Por. Brown Wicher, *Nemesius Emesenus*, s. 32.

[34] Por. J. Dräseke, *Zu Victor Ryssel's Schrift „Gregoius Thaumaturgus"*, JPTh 7 (1881) 379-384.

[35] Por. A. Whealey, *„To Tatian On the Soul": A Treatise from the Circle of Tatian the Syrian and Justin Martyr?*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, „Recherches de Philosophie" 63 (1996) s. 136-145.

miała się z Awicenną, ale te pomysły łatwo zostały obalone[36]. Główny zrąb tekstu został też przypisany Atanazemu Retorowi (1557-1663), który, jak wykazał Bent Larsen, w rzeczywistości w dużej mierze splagiatował działa Maksyma Wyznawcy i Michała Psellosa[37]. Widzimy więc, że choć na przestrzeni wieków dzieło przypisywano w sposób bardziej lub (częściej) mniej uzasadniony różnym autorom, a rozstrzał epokowy obejmuje okres od IV wieku przed Chrystusem (Arystoteles) do XI wieku po Chrystusie (Avicenna), a nawet, w skrajnym przypadku, wiek XVII (Atanazy Retor), to ostatecznie obalono wszystkie dotychczasowe hipotezy, a tekst pozostaje anonimowy, co moim zdaniem ma ogromy związek z gatunkiem literackim tego utworu.

4. Gatunek i struktura dzieła

Aby podjąć próbę odpowiedzi na pytanie o gatunek literacki *Opusculum de anima*, trzeba najpierw przedstawić jego strukturę i wskazać, co jest trzonem dzieła, a co dodatkami zachowanymi w poszczególnych wersjach. Największe różnice można podsumować następująco: tekst znajdujący się w PG 10, czyli Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Ταυιανόν, rozpoczyna się wstępem właściwym listom, w którym autor zwraca się do Tacjana i wyjaśnia, czemu będą poświęcone rozważania, które mu przesyła. Autor zapewnia też, że w swych rozważaniach odniesie się, zgodnie z jego prośbą, nie do świadectwa Pisma, lecz do argumentów rozumowych, bo choć obaj są ludźmi wierzącymi, to argumenty są potrzebne w dyskusji z innowiercami.

Część właściwa dzieła składa się z odpowiedzi na siedem pytań, które autor uważa za kluczowe i które stanowią 7 rozdziałów (ponumero-

[36] Por. Celia, *Il Logos Kephalaiodes peri psyches dello ps.-Gregorio il Taumaturgo*, s. 164.

[37] Por. B. Larsen, *Les traites de l'ame de Saint Maxime et de Michel Psellos dans le Parisinus Graecus 1868*, „Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec Et Latin" 30 (1979) s. 7-8.

wanych u Grzegorza, u Maksyma tylko rozdzielonych pytaniami). Są to następujące kwestie:

W jaki sposób poznajemy duszę?

Czy dusza istnieje?

Czy dusza jest substancją?

Czy dusza jest bezcielesna?

Czy dusza jest prosta?

Czy dusza jest nieśmiertelna?

Czy dusza jest rozumna?

Sam autor uważa te problemy nie tylko za najważniejsze, ale i takie, których czytelnik spodziewa się, gdy sięga po traktat poświęcony tematyce duszy[38]. Ta część traktatu jest wspólna dla obu edycji. Tekst Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν kończy się odpowiedzią na ostanie pytanie. Brakuje konwencjonalnego zakończenia listu, które wraz ze wstępem powinno spinać kluczową część traktatu, co potwierdza tezę, że zwrot do adresata nie stanowi integralnej części dzieła. Druga wersja natomiast przypisywana Wyznawcy, czyli Περὶ ψυχῆς, nie ma stylizowanego na list początku. Za wstęp służy jedynie notatka kopisty („Mnich Maksym, *O duszy*"). Podobną adnotację znajdujemy zresztą na końcu dzieła („Koniec [dzieła] błogosławionego Maksyma mnicha *O duszy*"). Znajdujemy tu jednak dodatkowe pytania, których nie ma w pierwszej wersji. Autor zastanawia się bowiem jeszcze nad następującymi problemami:

Co to jest dusza?

Czym jest intelekt?

Co to są władze duszy?

Co to jest *tropos*?

Co to jest zmysł?

Co to jest duch?

[38] Por. PG 10, 1137A-B oraz PG 91, 354 C-D.

Już pobieżne zapoznanie się z tekstem pozwala dostrzec, że końcowy fragment nie może stanowić integralnej części dzieła. Po pierwsze, autor powtarza pytanie o duszę, a odpowiedź, której udziela, różni się od wcześniej udzielonej. W dodanym fragmencie pisze: „dusza jest to bezcielesna substancja kierująca ciałem; częściowa przyczyna życia". Wcześniej jednak nieustannie podkreśla, iż to dusza jest źródłem życia ciała. Po drugie, styl odpowiedzi znacznie różni się od wcześniejszych siedmiu, które były kilkuzdaniowe, przy czym zdania były wielokrotnie złożone. Tutaj mamy do czynienia z lapidarnymi, niezwykle syntetycznymi definicjami. Po trzecie wreszcie, na samym początku dzieła autor zaznaczył, że będzie się zajmował wyłącznie sprawami dla problematyki duszy najważniejszymi i z obietnicy tej wywiązuje się poprzez postawienie siedmiu kluczowych dla tematu pytań. Dodatkowe sześć pytań dotyczy problematyki duszy raczej pośrednio i nie wpisuje się w kanon analizowanych zagadnień psychologicznych. Można więc uznać, że istnieje wspólna część obu traktatów, którą stanowi odpowiedź na siedem podstawowych pytań. Różnice między obiema wersjami tej części są na tyle nieznaczne, że pozwalają na uznanie, iż mówimy o tym samym dziele zniekształconym jedynie przez kopistów.

Omawiany traktat jest krótkim pismem o cechach współcześnie określanych jako scholastyczne[39]. Struktura jest następująca: pytanie i odpowiedź w formie definicji. Autor zastosował następującą metodę argumentacji: w każdym następnym dowodzeniu bazuje na tym, co wcześniej już zostało udowodnione, dzięki czemu od problemów wywołujących najmniej kontrowersji dochodzi do kwestii bardziej problematycznych, a sam swoje tezy nazywa sylogizmami. W ten sposób przeprowadza czytelnika od pytań o substancję duszy do afirmacji jej nieśmiertelności i racjonalności.

[39] Por. Celia, *Il Logos Kephalaiodes peri psyches dello ps.-Gregorio il Taumaturgo*, s. 164.

Próbując odpowiedzieć na pytanie dotyczące gatunku literackiego wspólnej części tekstu, warto odnieść się do tytułu. *Opusculum* (znacznie częściej spotykanie w liczbie mnogiej *opuscula*) odnosi się do zróżnicowanych tematycznie tekstów, najczęściej bizantyńskich. Mogą to być, jak w przypadku *Opuscula theologica et polemica* Maksyma Wyznawcy[40] czy *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* Michała Psellosa[41], rozważania na różne tematy, powiązane ze sobą lub nie, a forma dziełka nie jest tu ściśle określona. Gdybyśmy jednak chcieli jakoś zakwalifikować nasz tekst, to najbliższy jest on tekstom dydaktycznym: kompendiom i podręcznikom, podobnie zresztą jak ma to miejsce w przypadku *De anima* Aleksandra z Afrodyzji[42].

Ze względu na formę należałoby uznać omawiany traktat za *erotapokriseis* (czyli pytania i odpowiedzi), o którym Y. Papadogiannakis pisze, że jest słabo zbadanym gatunkiem literackim bardzo popularnym w późnym antyku[43]. Miał on różnorodne zastosowania od podręczników do chirurgii po skomplikowane problemy teologiczne, jak u Maksyma Wyznawcy. Najczęściej jest to rozmowa między nauczycielem i mistrzem, który udziela odpowiedzi na pytania. Można też spotkać *erotapokriseis*, w których odpierane są konkretne tezy. W naszym przypadku pytania służą do usystematyzowania wiedzy, porządkują i ułatwiają przekaz[44]. Czytelnik jest prowadzony poprzez kolejne pytania niejako za rękę do coraz mniej oczywistych stwierdzeń.

---

[40] Zob. Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica*, CCSC 30, Turnhout 2014.

[41] Zob. *Michaelis Pselli philosophica minora*, t. 2, ed. J.M. Duffy, Leipzig, 1989, s. 1-164.

[42] Por. M. Komsta, *Aleksander z Afrodyzji: problem relacji między duszą a ciałem*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 21/3 (2012) s. 413-422.

[43] Por. Y. Papadogiannakis, *Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine erotapokriseis*, w: *Greek Literature in Late Antiquity*, ed. S.F. Johnson, Oxford 2006, s. 92-102.

[44] Por. Papadogiannakis, *Instruction by Question and Answer*, s. 100.

Jeśli zaś chodzi o dodatkowy fragment na końcu *Opusculum*, to w mojej opinii zaliczyć go można do tzw. *kephalaia*, również ułożonych w *erotapokriseis*, których celem jest prezentacja tradycji filozoficznej w postaci krótkich sentencji[45].

5. Problematyka traktatu

Główne problemy podjęte w dziele zostały już wskazane wyżej. Jeśli chodzi o treść i terminologię, tekst wpisuje się w szeroką tradycję starożytnych dzieł poświęconych duszy, z których najbardziej znane zawdzięczamy Arystotelesowi, a wśród pisarzy chrześcijańskich – Tertulianowi. W swej argumentacji autor sięga do różnorodnych tradycji filozoficznych, rozpoczynając właśnie od Arystotelesa. Jednak szczegółowa analiza możliwych wpływów i związków z poszczególnymi autorami czy szkołami filozoficznymi znacznie przekracza ramy przewidziane dla wstępu.

6. Wydania tekstu

Gregorius Thaumaturgos, *Ad Tatianum de anima per capita disputatio*, PG 10, 1137-1145.

Maximus Confessor, *Opusculum de anima*, PG 91, 353-361.

Cantarella R., *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, Firenze 1931.

7. Przekłady nowożytne

St. Gregory Thaumaturgus: Life and works, ed. M. Slusser, Washington 1998.

[45] Por. Y. Papadogiannakis, *An Education through Gnomic Wisdom: The Pandect of Antiochus as Bibliotheksersatz*, w: *Education and Religion in Late Antique Christianity Reflections, Social Contexts and Genres*, red. P. Gemeinhardt – L.Van Hoof – P. Van Nuffelen, Nowy York – London 2016, s. 63.

8. Bibliografia

Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1958-1965.

Abramowski L., *Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgus bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echteit*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte" 87 (1976) s. 145-160.

Balthasar H.U. von, *Liturgie Cosmique, Maxime le Confesseur*, Paryż 1947.

Brown Wicher H., *Nemesius Emesenus*, w: *Catalogus translationum et commentariorum Mediaeval and Renaissances Latin Translations and Commentaries* 6, ed. F.F. Cranz – V. Brown, Washington 1986, s. 32-72.

Celia F., *Il Logos Kephalaiodes peri psyches dello ps.-Gregorio il Taumaturgo. Uno status quaestionis e un primo approccio al problema delle fonti*, „Adamantius" 17 (2011) s. 164-189.

Dräseke J., *Zu Victor Ryssel's Schrift „Gregorius Thaumaturgus"*, „Jahhrbücher für protestantische Theologie" 7 (1881) 379-384.

Duval R., *Littérature syriaque*, Paryż 1907.

Einarson B., *On Supposed Pseudo-Aristotelian Treatise on the Soul*, „Classical Philology" 28 (1933) s. 129-130.

Furlani G., *Contribution to the History of Greek Philosophy in the Orient. Syriac Texts*, IV: *A Syriac Version of the* Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν *of Gregory Thaumaturgus*, „Journal of the American Oriental Society" 35 (1915) s. 297-317.

Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o Duszy i zmartwychwstaniu*, tł. W. Kania, PSP 14, Warszawa 1974, s. 27-87.

Jankowiak M. – Booth Ph., *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 17-83.

Janssens B. – Poirier P.H. – Zega W., *The Opusculum de anima (CPG 1773 and 7717): An Unassuming Late Antique School Text with an Impressive Offspring*, w: *Editing Mediaeval Texts From a Different Angle: Slavonic and Multilingual Traditions*, ed. L. Sels – J. Fuchsbauer – V. Tomelleri – I. de Vos, Leuven – Paris – Bristol 2018, s. 191-212.

Kochańczyk-Bonińska K., *Ontyczne podstawy przebóstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, „Seminare" 34 (2013) s. 285-294.

Kochańczyk-Bonińska K., *Teologia inkarnacji słowa w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, s. 539-552.

Komsta M., *Aleksander z Afrodyzji: problem relacji między duszą a ciałem*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 21/3 (2012) s. 413-422.

Larsen B., *Les traites de l'ame de Saint Maxime et de Michel Psellos dans le Parisinus Graecus 1868*, „Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec Et Latin" 30 (1979) s. 1-32.

Leberton J., *Le traité* de l*'âme de saint Grégoire le Thaumaturge*, „Bulletin de literature ecclesiastique" 8 (1906) s. 73-83.

Maksym Wyznawca, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1061 A-1417 C, CCSG 48, Tornhout 2002.

Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 244-785, CCSG 7, 22, Tornhout 1980–1990.

Maksym Wyznawca, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 9-286, CCSC 30, Turnhout 2014.

Massimo il Confessore*, Ambigua. Problemi metafisici e teologici sutesti di Gregorio di Nazianzo e DionigiAreopagita*, tł. C. Moreschini, Milano 2003.

Michaelis Pselli philosophica minora, t. 2, ed. J.M. Duffy, Leipzig, 1989, s. 1-164.

Nautin P., *Origène. Sa vie et son oeuve,* Paris 1977.

Sherwood P., *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Romae 1952.

Papadogiannakis Y., *An Education through Gnomic Wisdom: The Pandect of Antiochus as Bibliotheksersatz*, w: *Education and Religion in Late Antique Christianity Reflections, Social Contexts and Genres*, red. P. Gemeinhardt – L.Van Hoof – P. Van Nuffelen, Nowy York – London 2016, s. 61-71.

Papadogiannakis Y., *Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine erotapokriseis*, w: *Greek Literature in Late Antiquity*, red. S.F. Johnson, Oxford 2006, s. 92-102.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, tł. I. Zieliński, Lublin 2002.

Ryssel V., *Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus*, „Theologische Zeitschrift aus der Schweiz" 11 (1894) s. 228-254.

Tatakis B., *Filozofia Bizantyńska*, tł. S. Tokariew, Kraków 2012.

Thunberg L., *Microcosm and Mediator*, *The theological anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.

9. Przekład[46]

Czcigodny Tacjanie, poprosiłeś mnie, abym przesłał Ci pismo zawierające przekonujące wnioskowania na temat duszy i abym zrobił to bez powoływania się na świadectwa Pisma Świętego, choć dla ludzi, którzy chcą być pobożni, jest ono prawdziwym nauczaniem, dużo bardziej wiarygodnym niż całe ludzkie rozumowanie. Skoro jednak twierdzisz, że nie potrzebujesz Pisma, aby zyskać pewność, bo już się nauczyłeś, żeby polegać na boskich Pismach i tradycji oraz żeby nie mącić swojej myśli pokrętnymi ludzkimi argumentami, ale potrzebujesz go, aby odrzucić poglądy innowierców, którzy nie uznają Pisma i zręcznie starają się wystawić na próbę tych, którzy nie nawykli do tego typu słów, dlatego chętnie spełniam twoją prośbę. Nie udaję, że brak mi doświadczenia w takiej argumentacji, tylko cieszę się, że masz na mój temat tak dobre zdanie. Wiesz wystarczająco dużo, aby przedstawić publicznie te sprawy, które uznasz za dobrze wyjaśnione i aby zatrzymać dla siebie i nie przekazywać dalej tych, które nie są takie, jakimi być powinny. W obu przypadkach okażesz mi w ten sposób łaskę i przyjaźń. To wiedząc, z całym zaufaniem przystąpiłem do wykładu. Użyję pewnego porządku dowodów i kolejności objaśnień, ponieważ jest to rodzaj dowodzenia, który znawcy wykorzystują dla tych, którzy szukają wiedzy pewnej[47].

Mnich Maksym, *O duszy*

Najpierw przedstawię, które z kryteriów duszy trzeba ująć, aby ukazać jej istnienie, następnie, czy jest substancją czy przypadłością, później to, czy jest prosta czy złożona, w dalszej kolejności także, czy jest śmier-

---

[46] Przekładu dokonano z następującego greckiego wydania krytycznego: *Opusculum do anima*, w: *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, Firenze 1931, s. 220-232. Uwzględniono jednocześnie fragmenty znajdujące się tylko w wydaniu J.-P. Migne'a (PG 10, 1137-1145, Parisiis 1857) – tekst podkreślony.

[47] Podkreślony fragment znajduje się tylko w wersji przypisywanej Grzegorzowi Cudotwórcy (PG 10, 1137 A-B).

telna czy nieśmiertelna, na koniec zaś, czy jest rozumna czy nierozumna. Tego bowiem przede wszystkim poszukuje się w dziele *O duszy* jako spraw najbardziej zasadniczych i właściwe określających jej władze. Dla potwierdzenia poprawności dowodzenia użyjemy wspólnych pojęć (ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις), przy pomocy których zwykło się dowodzić prawdziwości rozpatrywanych zagadnień. Z uwagi na potrzebę zwięzłości i użyteczności posłużymy się teraz jedynie sylogizmami, które zawierają dowody konieczne dla badań, aby jasne i łatwe do zrozumienia twierdzenia przygotowały nas do odpowiedzi na argumenty przeciwników. Dajmy się więc poprowadzić temu nauczaniu.

W jaki sposób poznajemy duszę?

Wszystkie byty są poznawane albo przy pomocy zmysłów, albo ujmowane intelektualnie. To, co podpada pod zmysły, jest skutecznie ujmowane przy pomocy zmysłów, bo w chwili kontaktu powstaje w nas wyobrażenie przedmiotu. To natomiast, co poznawalne intelektualne, nie jest poznawane samo w sobie, ale na podstawie działań[48]. Dusza zatem, będąc niepoznawalna sama w sobie, może zostać trafnie poznana na podstawie swoich działań[49].

Czy dusza istnieje?

Gdy nasze ciało porusza się, to albo jest poruszane zewnętrznym, albo wewnętrznym poruszeniem. To, że nie jest poruszane z zewnątrz, jasno wynika z faktu, że nie jest poruszane ani przy pomocy odpychania, ani przyciągania jak byty nieożywione. Choć poruszane jest od wewnątrz, to jednak nie porusza się w sposób naturalny jak ogień; ten bowiem nie przestaje się poruszać, ponieważ jest ogniem; ciało zaś po śmierci nie porusza się, choć nadal jest ciałem. Tak więc jeśli ciało ani nie jest poruszane z zewnątrz jak byty nieożywione, ani nie porusza się w sposób naturalny jak ogień, to jasne, że przyczyną jego ruchu jest dusza, która wnosi życie. Skoro więc wykazano, że dusza ożywia nasze ciało, to dusza sama z siebie jest tym, co zostaje poznane na podstawie działań.

---

[48] U Maksyma: na podstawie skutków (ἀποτέλεσμα).

[49] U Maksyma: na podstawie skutków (ἀποτέλεσμα).

Czy dusza jest substancją?

To, że dusza jest substancją, można wykazać w następujący sposób. Po pierwsze, ponieważ definicja substancji może zostać do niej stosownie odniesiona, tak więc jest ona substancją[50]. Substancją jest bowiem to, co będąc tym samym i jednym pod względem liczby, na zmianę przyjmuje przeciwne cechy. Jasne jest bowiem dla wszystkich, że dusza nie wyzbywając się swojej natury, jest zdolna do przyjęcia przeciwieństw. Możemy w niej bowiem oglądać sprawiedliwość i niesprawiedliwość, odwagę i tchórzostwo, umiarkowanie i rozwiązłość, choć są przeciwieństwami. Więc jeśli cechą właściwą substancji jest to, iż stanowi fundament dla przeciwieństw, to wykazano, że dusza podpada pod tę definicję. Jest więc dusza substancją. Następnie, skoro ciało jest substancją, to dusza również musi nią być. Niemożliwe jest bowiem, aby to, co otrzymuje życie, było substancją, a to, co go udziela, substancją nie było. W takim przypadku coś, co nie istnieje, mogłoby być przyczyną tego, co istnieje. Szalonym musiałby być ktoś, kto twierdziłby, że coś, co nie istnieje, jest przyczyną czegoś, co istnieje, albo że coś, co ma swoją przyczynę w czymś innym i nie może bez tego istnieć, stanowi jednocześnie przyczynę rzeczy, w której istnieje.

Czy dusza jest bezcielesna?

To, że dusza znajduje się w ciele, zostało udowodnione powyżej. Należy teraz ukazać, w jaki sposób znajduje się ona w ciele i czy pozostaje w nim jak kamyk wśród innych kamyków? Dusza byłaby wtedy ciałem, ale nie całe ciało byłoby ożywione, gdyż tylko jedna jego strona dotykałaby duszy. Gdyby jednak były one zmieszane lub połączone w jedno, to o duszy musielibyśmy powiedzieć, że ma wiele kształtów i nie jest prosta, a to zaprzeczałoby samej zasadzie (λόγος) duszy[51]. To bowiem, co jest złożone, może zostać rozłożone i podzielone na części. Co zaś

[50] Tego fragmentu nie ma u Grzegorza.

[51] Na temat rozumienia terminu λόγος, por. K. Kochańczyk-Bonińska, *Ontyczne podstawy przebóstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, Seminare 34 (2013) s. 292-293.

może zostać rozdzielone, może się rozpaść. Co zaś może się rozpaść, jest złożone. To zaś, co jest złożone, jest trójwymiarowe. To zaś, co ma trzy wymiary, jest ciałem[52]. Jeśli ciało dodaje się do ciała, to powiększa się jego masa, lecz dusza, przebywając w ciele, nie zwiększa jego masy, ale raczej je ożywia. Nie jest zatem dusza ciałem, ale jest bezcielesna.

Ponadto, jeśli dusza jest cielesna, to jest poruszana od zewnątrz albo od wewnątrz. Nie jest jednak poruszana od zewnątrz, bo nie jest ani popychana ani przyciągana jak byty nieożywione (τὰ ἄψυχα)[53]. Nie jest też poruszana od wewnątrz jak byty ożywione (ἔμψυχα)[54], gdyż byłoby to niedorzeczne mówić o duszy duszy. Skoro więc nie jest ciałem, jest niecielesna.

Następnie, jeśli dusza jest cielesna, to znaczy, że posiada przymioty poznawane zmysłami i odżywia się. A przecież nie odżywia się. A jeśli nawet się odżywia, to nie w sposób cielesny jak ciało, ale w sposób bezcielesny, karmi się bowiem rozumem (λόγῳ γὰρ τρέφεται). Nie posiada też dusza przymiotów poznawanych zmysłowo, nie można bowiem zobaczyć sprawiedliwości ani męstwa, ani innych tego rodzaju, są one bowiem przymiotami duszy. Nie jest więc ciałem, lecz jest niecielesna.

Skoro wszelka substancja cielesna dzieli się na substancję nieożywioną (ἄψυχος) i ożywioną (posiadającą duszę), to niech ci, którzy mówią, że dusza jest cielesna, wyjaśnią, czy ma ona być określana jako nieożywiona czy jako ożywiona.

W końcu, jeśli każde ciało ma kolor, masę i kształt, a żadnego z tych elementów nie można dostrzec w duszy, to dusza nie jest cielesna[55].

Czy dusza jest prosta (czy złożona)[56]?

O tym, że dusza jest prosta, najlepiej świadczy to, że jest niecielesna. Jeśli bowiem nie jest ciałem – a każde ciało jest złożone i składa się

---

52 Tego fragmentu nie ma u Grzegorza.

53 Nieposiadające duszy.

54 Termin τὰ ἔμψυχα również nierozłącznie wiąże się z ψυχή.

55 Ten fragment występuje tylko u Grzegorza.

56 Ten fragment występuje tylko u Grzegorza.

z części – to dusza nie może być złożona z wielu części, a skoro jest niezłożona, to nie dzieli się na części Wykażemy teraz, że dusza jest prosta, a najlepszym na to dowodem jest jej niecielesność. Jeśli bowiem nie ma ciała, a przecież każde ciało jest złożone i składa się z części[57], to dusza nie będzie złożona z wielu części. Będąc bezcielesna, jest więc prosta i niezłożona, a także bez podziału na części[58].

Czy (nasza) dusza jest nieśmiertelna?

Moim zdaniem z faktu, że dusza jest prosta, wynika niezbicie, że jest też nieśmiertelna. Posłuchaj, dlaczego tak sądzę. Żaden z bytów nie jest zniszczalny sam z siebie, ponieważ w takim przypadku od początku nie mógłby się ukształtować. Rzeczy, które podlegają zniszczeniu, niszczeją z powodu przeciwieństw. To, co podlega zniszczeniu, rozpada się na części, dlatego też (wszystko) to, co podlega zniszczeniu, jest podzielne, a to, co podzielne, jest złożone. To, co złożone, jest złożone z wielu części. Oczywistym jest zaś, że to, co złożone z części, składa się z różnych, a nie takich samych części. Z tego wynika, że skoro dusza jest prosta i nie składa się z różnych części, będąc niezłożoną i niepodzielną, jest też niezniszczalna i nieśmiertelna.

Następnie, (wszystko to), co jest poruszane przez coś innego, ponieważ nie posiada siły życiowej samo z siebie, lecz od tego, co nim porusza, trwa tak długo, jak długo pozostaje pod wpływem owej siły. Kiedy jednak ustaje jej działanie, zostaje też unicestwione to, [co było jej przedmiotem]. Skoro zaś *nie jest poruszana przez coś innego, ale sama z siebie posiada ruch*[59], to dusza porusza się sama z siebie i nigdy nie jest w spoczynku. Konsekwencją autonomii poruszania się jest wieczność ruchu, a co wiecznie się porusza, to nigdy nie ustaje; co zaś nigdy nie ustaje, nigdy nie dochodzi do kresu, a co nigdy nie dochodzi do kresu, nie ginie, co zaś nie ginie, jest nieśmiertelne. Jeśli więc udowodniono

---

[57] Grzegorz podaje bardziej rozbudowaną wersję, która nie zmienia sensu zdania.

[58] Tylko u Grzegorza.

[59] Fragment znajdujący się tylko u Maksyma.

powyżej, iż dusza porusza się sama z siebie, to według przedstawionego sylogizmu jest niezniszczalna.

I *następnie*[60], jeśli nie może ulec zniszczeniu nic, czego nie niszczy jego własne zło, to to, co nie ulega zniszczeniu z powodu własnego zła, jest niezniszczalne. Zło zaś jest przeciwne dobru, dlatego ma w sobie moc niszczenia dobra. Zło zaś dla ciała to nic innego, jak cierpienia, choroby, śmierci, a przeciwnie doskonałością[61] jest dobro, życie, zdrowie, dobrostan. Jednak duszy nie unicestwiana jej własne zło. Złem duszy jest bowiem tchórzostwo, nieumiarkowanie, zazdrość i tym podobne; one wszystkie jednak nie unicestwiają jej, lecz ona nadal żyje i porusza się. Dusza zatem jest nieśmiertelna[62].

Czy dusza jest prosta czy złożona?

Wykazano też, że dusza jest prosta, co jest ważnym argumentem na dowód tego, że jest niecielesna. Jako że nie jest ciałem, a każde złożenie jest ciałem, bo to, co jest złożone, jest złożone z części, więc musi być różnorakie. Skoro jednak [dusza] jest niecielesna, to jest również prosta, jest bowiem niezłożona i nie ma części.

Czy (<u>nasza</u>)[63] dusza jest rozumna?

To, że <u>nasza</u> dusza jest rozumna, można wykazać na podstawie wielu dowodów. Po pierwsze na podstawie tego, że wynalazła sztuki, które ułatwiają życie. Nikt nie może stwierdzić, że sztuki te zwyczajnie stały się lub zostały odkryte przypadkowo, nie można też powiedzieć, że są bezużyteczne i nie będą w życiu potrzebne. Jeśli więc sztuki te przyczyniają się do tego, co jest w życiu potrzebne, a użyteczność zasługuje na pochwałę, pochwała zaś jest zasadą rozumu i są to odkrycia duszy, to nasza dusza musi być rozumna.

---

[60] Fragment znajdujący się tylko u Maksyma.

[61] Termin ἀρετή jest tu rozumiany podobnie jak u Platona i Arystotelesa jako specyficzne dla danej rzeczy działanie. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, tł. I. Zieliński, Lublin 2002, s. 31-32.

[62] U Grzegorza: z tego wynika, że jest nieśmiertelna.

[63] Ten fragment występuje tylko u Grzegorza.

Kolejnym dowodem na to, że nasza dusza jest rozumna, jest fakt, iż nasze zmysły nie są w stanie zrozumieć rzeczywistości. Do wiedzy o rzeczach istniejących nie możemy dojść za pomocą poznania zmysłowego, jeżeli nie chcemy zostać co do nich wprowadzeni w błąd. Na przykład rzeczy mogą być tego samego rozmiaru i koloru, ale różnić się co do natury, a nasze poznanie zmysłowe, ponieważ jako nierozumne jest zbyt słabe, aby je od siebie odróżnić. Skoro więc nasze zmysły, tak długo jak są pozbawione rozumu, przedstawiają nam wypaczony obraz istniejących bytów, to musimy zastanowić się, czy prawdziwie zrozumieliśmy rzeczy czy też nie. Jeśli zaś je zrozumieliśmy, to dzięki innej władzy, wyższej niż zmysłowa, władzy, która odpowiada tym rzeczom. Jeśli nie dają się poznać, to nie będziemy mogli rozróżnić tego, co widzimy, od tego, co istnieje. To, że zrozumieliśmy rzeczywistość, jest jednak jasne, ponieważ używamy jej dla naszej korzyści i kształtujemy ją zgodnie z naszą wolą. Skoro wykazano, że rozumiemy istniejące byty i że zrozumienie to nie pochodzi ze zmysłów, ponieważ brak im rozumu i przedstawiają fałszywy obraz rzeczywistości, to dochodzimy do wniosku, iż posiadamy intelekt (νοῦς), który rozróżnia wszystko przy pomocy rozumu. Intelekt będzie wszystko rozróżniać i rozpoznawać takim, jakim jest prawdziwie. Intelekt (νοῦς) jest rozumną częścią duszy, tak więc dusza jest rozumna.

I wreszcie nie dokonujemy niczego, czego byśmy wcześniej nie zaplanowali – a to nie jest niczym innym, jak własną cechą (ἀξίωμα) duszy Poznanie (εἴδησις) rzeczy nie przychodzi do niej z zewnątrz, lecz dusza sama porządkuje (κοσμεῖ) rzeczywistość jakby własnymi pojęciami. Dlatego najpierw w samej sobie kreśli i opisuje obraz rzeczywistości, by potem przejść do działania. Cechą właściwą duszy (ἀξίωμα) jest właśnie to, że czyni wszystko zgodnie z rozumem. Wykazano zaś już, że rozum różni się od zmysłów, tak więc dusza jest rozumna[64].

[64] Tutaj kończy się tekst wspólny, przypisywany zarówno Grzegorzowi Cudotwórcy, jak i Maksymowi Wyznawcy.

Co to jest dusza?

Jest to bezcielesna, rozumna (νοερά) substancja kierująca ciałem; częściowa przyczyna życia (παραιτία).

Czym jest intelekt (νοῦς)?

Najczystsza i rozumna część duszy dla kontemplacji bytów i uprzedniego ich pojmowania.

Co to są władze duszy (φρένες)?[65]

Są to działania duszy, dzięki którym i zgodnie z którymi byty są poruszane.

Co to jest tropos?

Jest to sposób działania duszy, w który jest ona wyposażona zgodnie z naturą.

Co to jest zmysł?

Jest to narzędzie (ὄργανον) duszy[66], władza zdolna do uchwycenia zewnętrznych [doznań] zmysłowych.

Co to jest duch?

Jest to substancja nieukształtowana, będąca przyczyną każdego ruchu.

Koniec [dzieła] błogosławionego Maksyma mnicha O duszy.

Z języka greckiego przełożyła,
wstępem i przypisami opatrzyła
Karolina Kochańczyk-Bonińska[67]

---

[65] Termin φρήν jest wieloznaczny i nawet w tłumaczeniu na łacinę zdecydowano się pozostawić termin grecki. Może znaczyć ‘umysł’ lub jak w tym przypadku ‘siedlisko władz duchowych’. W tekstach bardziej odwołujących się do biblijnej koncepcji człowieka φρήν znaczy także ‘serce’ (też jako siedlisko uczuć myśli i decyzji). Bywa także tłumaczony jako ‘wola’ i ‘zamiar’. Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 4, Warszawa 1965, s. 558.

[66] Termin „narzędzie” wydaje się tu nieadekwatny. W języku polskim zwykliśmy pisać o władzach duszy, jednak to określenie występuje już w dalszej części definicji.

[67] Dr Karolina Kochańczyk-Bonińska, pracownik Wydziału Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Warszawski; e-mail: k.kochanczyk@inop.edu.pl; ORCID: 0000-0002-4510-6111.

VOX PATRUM 75 (2020) 591-604
DOI: 10.31743/vp.9639

Anonim, *Epitafium świętych Leandra, Izydora i Florentyny*

(ICERV 272: *Epitaphion beati Leandri, Isidori et Florentine*)

1. Wstęp

Izydor z Sewilli pozostał w dziejach ludzkości przede wszystkim jako twórca *Etymologii*[1]. W dwudziestu księgach pierwszej średniowiecznej encyklopedii przekazał pokoleniom czytelników wiadomości ze wszystkich dziedzin wiedzy, zaczerpnięte z pism autorów antycznych oraz zorganizowane w nowe, oryginalne dzieło[2], z którego hiszpańscy duchowni mogliby czerpać wiedzę o Bogu, świecie i człowieku, aby następnie przekazywać ją ogółowi wiernych, prowadząc lud Boży do poznania Stwórcy i doskonałego wypełniania Jego woli[3]. *Etymologie* znalazły czytelnika również poza granicami państwa Wizygotów, stając się „podstawowym dziełem" łacińskiego średniowiecza[4], najchętniej, po Biblii, przepisywanym i czytanym[5]. Przez

---

[1] J. Elfassi, *Isidore of Seville and the* „*Etymologies*", w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Woods, Leiden 2020, s. 245.

[2] S. Voroncov, *A Remark on the Problem of Originality of Isidore of Seville*, „Sub vocibus", w: https://fil.ug.edu.pl/sites/default/files/_nodes/strona-filologiczny/73697/files/vorontsov_o.pdf, 1-5 (dostęp: 7.05.2020).

[3] M.C. Díaz y Díaz, *Introducción general a San Isidoro de Sevilla*, w: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*. Edición bilingüe, texto latino, versión española y notas por J. Oroz Reta, M.-A. Marcos Casquero, t. 1, Biblioteca de Autores Cristianos 433-434, Madrid 1982, s. 7.

[4] E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tł. A. Borowski, Kraków 1998, s. 28.

[5] J. Fontaine, *Introduction*, w: Isidore de Séville, *Traité de la Nature*, ed. J. Fontaine, Bordeaux 1960, s. 19.

ponad pięćset lat każdy wykształcony Europejczyk patrzył na świat oczyma autora *Etymologii*[6], zdobywając dzięki temu wiedzę, jak i ucząc się samego patrzenia spojrzeniem zdumiewająco szerokim, pełnym optymizmu oraz podziwu dla Bożego dzieła i ludzkich osiągnięć[7].

Inspirator wizygockiego renesansu, nie bez powodu zwanego także izydoriańskim[8], nauczyciel i wychowawca Europy[9], twórca pierwszej w historii ludzkości bazy danych[10], „tytan z Sewilli"[11], a nawet „bibliotekarz Pana Boga"[12] – tak postrzegamy Izydora dziś, z perspektywy wieków. W odczuciu współczesnych był niewątpliwie również wybitną osobowością czynnie zaangażowaną w sprawy Kościoła oraz państwa, wyznaczającą kierunki ich rozwoju i kształtującym swoją epokę[13]. Jednak podziw wobec wiedzy Izydora już za życia przesłonił szacunek dla jego wielkich czynów i świętości obyczajów[14]. W początkach kultu Sewilczyka czczono jako uczonego, w zamieszczonej w Psałterzu Karola Wielkiego litanii przyzywano go wraz z Hilarym, Ambrożym, Grzegorzem Wielkim,

---

[6] Według trafnego ujęcia F. Brunhölzla, które podaję za J. Strzelczykiem. Por. J. Strzelczyk, *Goci. Rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984, s. 302.

[7] T. Krynicka, Świat *roślin w XVII księdze* „*Etymologii*" *Izydora z Sewilli*, Lublin 2007, s. 173-175.

[8] P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI – VIII wiek)*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995, s. 364; J. Fontaine, *Chrześcijańska literatura łacińska. Rys historyczny*, tł. J. Słomka, Tarnów 1997, s. 178.

[9] J.A. Cebrián, *Mis favoritos. Los personajes más apasionantes de la Historia*, Madrid 2006, s. 69-73.

[10] W ten sposób Papieska Rada do Spraw Środków Społecznego Przekazu w 1999 roku uzasadniła swą decyzję o uznaniu Sewilczyka za patrona Internetu. Por. J. Fontaine, *La estela europea de Isidoro de Sevilla*, w: *San Isidoro Doctor Hispaniae. Catálogo*, red. J. González, Sevilla 2002, s. 141.

[11] Określenie J. Strzelczyka. Zob. Strzelczyk, *Goci*, s. 297.

[12] Określenie G. Barretta. Zob. G. Barrett, *God's Librarian: Isidore of Seville and His Literary Agenda*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Woods, Leiden 2020, s. 42-100.

[13] A. Fear – J. Wood, *Introduction*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Woods, Leiden 2020, s. 3; S. Castellanos, *Isidore of Seville: Historical Contexts*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Woods, Leiden 2020, s. 30-37.

[14] J. Madoz, *San Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad litararia*, León 1960, s. 23.

Benedyktem, Leonem, Cezarym z Arles i Augustynem[15]. Właśnie tym należy tłumaczyć zdumiewający fakt, iż żaden z uczonych pisarzy wizygockiej Hiszpanii nie napisał jego biografii[16]. Pierwszy żywot biskupa eruduty powstał dopiero na przełomie XII-XIII wieku w León[17]. W jego tekst anonimowy autor włączył epitafium, skomponowane najprawdopodobniej w celu uczczenia Izydora po jego śmierci, a pierwotnie umieszczone w miejscu jego pochówku[18] w Hispalis (dz. Sewilla)[19]. Stamtąd tekst dotarł do Toledo, być może wraz ze zbiorkiem Izydorowych epigramatów. W stolicy państwa wpisano go do kodeksu zawierającego utwory poetyckie biskupa Eugeniusza II, najwybitniejszego liryka wizygockiej epoki[20]. Kopie tego manuskryptu krążyły następnie w całej Francji i Hiszpanii. W X wieku skrybowie dołączyli epitafium do *Etymologii*, sporządzone przez nich odpisy dostały się do Portugalii. W ten sposób utwór powędrował z sewilskiej świątyni w szeroki świat, trafiając pod strzechy kolejnych czytelników wraz z pismami Izydora oraz innych wizygockich autorów. W bibliotece klasztoru San Isidro w León znalazł się on zdaniem José Carlosa Martína Iglesiasa najpóźniej na początku XIII wieku. Właśnie tam zapoznał się z nim i postanowił przytoczyć *in exten-*

---

[15] Díaz y Díaz, *Introducción*, s. 111-113; B. de Gaiffier, *Le culte de Saint Isidore de Séville. Esquisse d'un travail*, w: *Isidoriana*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 271-283; A. Viñayo González, *San Isidoro y León*, w: *San Isidoro Doctor Hispaniae. Catálogo*, red. J. González, Sevilla 2002, s. 129-139.

[16] J.C. Martín-Iglesias, *El corpus hagiográfico latino en torno a la figura de Isidoro de Sevilla en la Hispania tardoantigua y medieval (ss. VII-XIII)*, „Veleia" 22 (2005) s. 189.

[17] Martín-Iglesias, *El corpus hagiográfico latino en torno*, s. 192, 205-210, 226-228.

[18] J.C. Martín-Iglesias, *Isidoro de Sevilla († 636): obra y memoria*, „Sub vocibus", w: https://fil.ug.edu.pl/sites/default/files/_nodes/strona-filologiczny/73250/files/martin-iglesias_isidoro_de_sevilla .pdf, 8 (dostęp: 8.05.2020).

[19] Miejsce pochówku Izydora pozostaje nieznane. Por. J.C. Martín-Iglesias, *La translation des reliques d'Isidore de Séville à la ville de Léon en 1063*, „Connaissance des Pères de l'Église" 2 (2016) s. 51; J. Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps de Wisigoths*, Turnhout 2001, s. 142-143.

[20] *Eugeniusz z Toledo*, NSWP, s. 320-321; S. Iranzo Abellán, *Eugenio II de Toledo*, w: *La Hispania visigótica e mozárabe. Dos épocas en la literatura*, red. C. Codoñer, Salamanca 2010, s. 111-113; Strzelczyk, *Goci*, s. 307-308.

so anonimowy twórca wspomnianej *Vita Isidori*[21], najważniejszego spośród średniowiecznych pism poświęconych Sewilczykowi[22].

Tekst epitafium składa się z dwóch części. Pierwsza została spisana wierszem, co skądinąd dowodzi wysokiego statusu społecznego pochowanych[23]. W dwunastu heksametrach anonimowy autor kolejno ukazuje sylwetki zmarłych: ciało Izydora złożone bowiem zostało we wspólnym grobie z rodzeństwem Leandrem[24] i Florentyną[25], którzy zastąpili najmłodszemu, wcześnie osieroconemu bratu rodziców i wywarli (zwłaszcza Leander)[26] ogromny wpływ na jego życie (w. 1-5)[27]. Anonim podaje imiona pochowanych oraz wspomina o piastowanych przez nich godnościach (w. 1-4), pokrótce opisuje ich pochówek, ozdobiony zgodnie z przyjętą w wizygockiej epoce praktyką[28] wizerunkiem krzyża (w. 1), a także położenie ciał w grobowcu (w. 5). Następnie epigramatyk, zgodnie ze zwyczajem, chwali Leandra oraz Izydora jako wymownych i uczonych mężów, którzy stanowili przykład wszelkich cnót oraz wspaniale przy-

---

[21] J.C. Martín-Iglesias, „*El Epitaphium Leandri, Isidori et Florentine*" *(ICERV 272) o la compleja transmisión de un texto epigráfico*, „Euphrosyne" 38 (2010) s. 148-151, 162-163.

[22] Martín-Iglesias, *La translation*, s. 55.

[23] I. Soriano Velásquez, *Epigrafía en la Hispania de época visigoda: nuevas perspectivas, revisiones críticas y estudios*, w: *Wisigothica. After M.C. Díaz y Díaz*, red. C. Codoñer – P.F. Alberto, Firenze 2014, s. 319.

[24] J.C. Martín-Iglesias, *Notas ad Braulionis Renotationem*, CCL 113B, Turnhout 1998, s. 216-218.

[25] Martín-Iglesias, *Notas ad Braulionis Renotationem*, s. 248-249.

[26] P. Ubric Rabaneda, *Leander of Seville and His Influence on Isidore of Seville*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Woods, Leiden 2020, s. 101-132 (zwł. 125-126).

[27] O rodzinie Sewilczyka, por. Fontaine, *Isidore*, s. 87-111, 142-143; Castellanos, *Isidore*, s. 21-26. Drugi starszy brat Izydora, Fulgencjusz, pełnił posługę biskupią w oddalonej od Sewilli miejscowości Astigi (dz. Écija), tam też prawdopodobnie został pochowany. Zob. Martín-Iglesias, *Notas*, s. 229-231; M.C. Díaz y Díaz, *Isidoro en la Edad Media hispana*, w: *Isidoriana*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 345-346, przyp. 4.

[28] J. de Santiago Fernández, *El hábito epigráfico en la Hispania visigoda*, w: *VIII Jornadas Científicas sobre Documentación de la Hispania Altomedieval (siglos VI-X)*, red. N. Ávila Seoane, Madrid 2009, s. 310.

służyli się Kościołowi (w. 6-10)[29]. Należy zwrócić uwagę na zręczność autora poszerzającego przesłanie czterech heksametrów laudacji o całe bogactwo zawartości ksiąg, do których odsyła szukającego wiadomości o pochowanych braciach. Dzięki odwołaniu się do pism apologetycznych i ascetycznych Leandra[30] oraz licznych doktrynalnych, egzegetycznych, historycznych, gramatycznych, dydaktycznych, liturgicznych pism Izydora[31] epigramatyk zarówno potwierdza słuszność wygłaszanej przez siebie pochwały, jak też zachęca czytelnika do lektury, a przy tym błyskotliwie spełnia stawiany gatunkowi wymóg zwięzłości. Należy jednak zauważyć, że zastosowanie omawianego chwytu prowadzi do całkowitego pominięcia w części laudacyjnej Florentyny: pobożna mniszka nie pozostawiła bowiem nawet listów do braci, których kochała i otaczała modlitwą[32]. W kolejnych wersach autor pokrótce opisuje zamieszczony nad pochówkiem fresk ukazujący zmarłych (w. 11-12). Opis malowidła nie zawiera pochwały biegłości malarza ani wzmianek o podobieństwie portretu do przedstawionych na nim postaci. Zamiast tego epigramatyk każe czytelnikowi zwrócić oczy ku górze (fresk znajduje się bowiem ponad pochówkiem), a umysł – ku wieczności: patrząc na mężów odwiedzający

[29] J. de Santiago Fernández, *Memoria de la vida y publicidad de la muerte en la Hispania tardorromana y visigoda. Las inscripciones funerarias*, w: *IX Jornadas Científicas sobre Documentación. La muerte y sus testimonios escritos*, red. N. Ávila Seoane, Madrid 2011, s. 369.

[30] *Leander z Sewilli*, NSWP, s. 637-639; M.A. Andrés Sanz, *Leandro de Sevilla*, w: *La Hispania visigótica e mozárabe. Dos épocas en la literatura*, red. C. Codoñer, Salamanca 2010, s. 63-68; Ubric Rabaneda, *Leander*, s. 119-125.

[31] Przegląd pism Izydora: *Izydor z Sewilli*, NSWP, s. 493-499; C. Codoñer, *Isidoro de Sevilla*, w: *La Hispania visigótica e mozárabe. Dos* épocas *en la literatura*, red. C. Codoñer, Salamanca 2010, s. 139-156; A. Ledzińska, *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. „Origo et fundamentum liberalium litterarum"*, Kraków 2014, s. 48-101; Martín-Iglesias, *Isidoro de Sevilla*, s. 3-8 (dostęp: 8.05.2020).

[32] Tak pisze Leander do Florentyny (*De institutione virginum*, 31): „Postremo, karissimam te germanam quaeso, ut me orando memineris; nec iunioris fratris Isidori obliviscaris, quem quia sub Dei tuitione et tribus germanibus superstitibus parentes reliquerunt communes, laeti et de eius nihil reformidantes infantia, ad Dominum commearunt. […] tantum eum carius dilige, tantumque Iesum exora pro illum, quantum nosti eum a parentibus tenerius fuisse dilectum. Certus sum quod flectat pro nobis aures divinas tua virginalis oratio".

sewilską świątynię, wierny ma uświadomić sobie, że podczas gdy on kieruje wzrok na ich portret, oni spoglądają na niego z wieczności. Jak się wydaje, właśnie przemożna świadomość tego, że Leander i Izydor w rzeczywistości żyją, oraz pragnienie, by udzieliła się ona również odbiorcy, każą autorowi pominąć tradycyjne motywy funeralne (m.in. opłakiwanie zmarłych, marność ludzkich nadziei niweczonych przez śmierć, przemijalność ziemskiego życia, przemożna władza śmierci nad wszystkimi bez wyjątku ludźmi)[33], które znajdujemy także w epitafiach wizygockich[34]. Można jedynie ubolewać, że autor fresku podobnie jak opisujący malowidło epigramatyk prawdopodobnie ukazał odbiorcy jedynie *viros sublimes*, pomijając przy tym Florentynę.

Być może ze względu na trudność towarzyszącą wprowadzeniu dat do utworu spisanego w metrum druga część epitafium została spisana prozą[35]. Anonim ponownie wymienia imiona zmarłych oraz ich godności, a ponadto podaje dokładne datowanie śmierci obliczone według hiszpańskiej (wizygockiej) ery[36]. Układ końcowych zdań jest identyczny, ich urozmaiceniu służy wyłącznie wykorzystanie synonimicznych przydawek będących odpowiednikiem polskiego określenia świętej pamięci (w. 13-15: *felicis* […] *sancte* […] *pie memorie*). Kolejność zdań jest sprzeczna z chronologią pochówków, ale odpowiada porządkowi, w którym zmarli zostali wymienieni w tytule oraz części wierszowanej, a który odzwierciedla rozmieszczenie ich ciał w grobowcu: najmłodszy pośród rodzeństwa Izydor zmarł jako ostatni, lecz został złożony między Leandrem i Florentyną. Wbrew zwyczajowi przyjętemu w chrześcijańskich epitafiach Półwyspu Iberyjskiego autor nie podaje wieku rodzeń-

---

[33] R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1962, passim.

[34] M.T. Muñoz García de Iturrospe, *Tradición formular y literaria de los epitafios latinos de la Hispania cristiana*, Vitoria 1995, s. 75-76, 206-215, 265-280. Podaję za: Martín-Iglesias, *El Epitaphium*, s. 157, przyp. 39.

[35] Jak sugeruje: Martín-Iglesias, *El Epitaphium*, s. 158.

[36] W Hiszpanii wizygockiej czas odliczano od roku 38 przed Chrystusem. Por. J. Agustí y Casanovas – P. Voltes Bou – J. Vives, *Manual de cronología española y universal*, Madrid 1952, s. 11-12; de Santiago Fernández, *Memoria*, s. 393-394.

stwa w chwili śmierci[37], a jedynie datę ich urodzin dla nieba, do prawdziwego, trwającego zawsze, poza przemijającym ziemskim czasem życia.

Na korzyść autentyczności epitafium, zgodnie przyjmowanej przez ogół uczonych, przemawiają charakterystyczne dla wizygockiego piśmiennictwa rozwiązania metryczne oraz osobliwości języka utworu[38]. Epigramatyk stosuję elizję końcówki mianownika rodzaju męskiego rzeczownika II deklinacji -us (w. 5: *Isidor[us] in*) oraz skraca długą nieakcentowaną samogłoskę po akcentowanej, poświadczając wyraz zapowiadający sławną średniowieczną formę *San Isidro* (w. 2: *Isidorique*; w. 5: jw.)[39]. Ponadto zapisuje -ci zamiast -ti przed samogłoską w przymiotnikach (w. 3: *Tercia;* w. 13: *marcias*); monoftongizuje dyftong *ae* (w. 1: *hec*; w. 13-15: *era*; 14: *sancte memorie*; w. 15: *pie memorie*); posługuje się formą mianownika rodzaju męskiego liczby mnogiej wskazującego zaimka *hic – hii* (w. 6); używa przyimka *in* z akuzatiwem przy podaniu lokalizacji (w. 5: *in medium*); kładzie orzeczenie zależnego zdania pytajnego w trybie oznajmującym (w. 6: *quales fuerunt* […] *inquirite*)[40].

Prezentowane epitafium, mimo oczywistej konwencjonalności, stanowi cenne świadectwo postrzegania Izydora oraz jego rodzeństwa przez współczesnych. Tłumaczka ma nadzieję, że jego przybliżenie polskiemu czytelnikowi przyczyni się do lepszego poznania losów i dorobku wielkiego Sewilczyka.

2. Wydania tekstu

Migne J.P., *Epitaphium*, PL 81, 36; 82, 50.

Martín-Iglesias J.C., „Euphrosyne" 38 (2010) s. 154 (cum commentario et translatione).

[37] Muñoz García de Iturrospe, *Tradición formular*, s. 132-139. Podaję za: Martín-Iglesias, *El Epitaphium*, s. 158, przyp. 41.

[38] Martín-Iglesias, *El Epitaphium*, s. 162.

[39] Martín-Iglesias, *El Epitaphium*, s. 158-160.

[40] Martín-Iglesias, *El Epitaphium*, s. 161.

3. Przekłady nowożytne

Francuskie

Fontaine J., *Epitaphium*, Turnhout 2001, 142; J. Elfassi, „Connaissance des Pères de l'Église" 2 (2016) s. 52.

Hiszpańskie

Martín-Iglesias J.C., *Epitaphium*, „Euphrosyne" 38 (2010) s. 155-156.

Bibliografia

Źródła

Sanctus Isidorus Episcopus Hispalensis, *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudaeos*, PL 83, 449-538.

Isidorus Hispalensis, *De viris illustribus*, ed. C. Codoñer Merino, Salamanca 1964.

Isidorus Hispalensis, *Versus*, ed. J.M. Sánchez Martín, CCL 113A, Turnhout 2000, tł. T. Krynicka, Izydor z Sewilli, *Wiersze*, VoxP 50-51 (2007) s. 565-580.

San Leandro, *Libro de la educación de las vírgenes y del desprecio del mundo*, w: *Reglas monásticas de la España visigoda*, ed. J. Campos Ruiz – I. Roca Melia, Biblioteca de Autores Cristianos 2, Madrid 1971, s. 21-76, tł. I. Gano, *Reguła świętego Leandra*, PSP 26, Warszawa 1980, s. 271-300.

Opracowania

Andrés Sanz M.A., *Leandro de Sevilla*, w: *La Hispania visigótica e mozárabe. Dos épocas en la literatura*, red. C. Codoñer, Salamanca 2010, s. 63-68.

Agustí y Casanovas J. – Voltes Bou P. – Vives J., *Manual de cronología española y universal*, Madrid 1952.

Barrett G., *God's Librarian: Isidore of Seville and His Literary Agenda*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Woods, Leiden 2020, s. 42-100.

Blaise A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Paris 1954.

Castellanos S., *Isidore of Seville: Historical Contexts*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Woods, Leiden 2020, s. 21-41.

Castillo Lozano J.A., *La concepción de la tiranía en los „Dos San Isidoro(s)": El pensamiento escolástico frente a su saber contemporáneo*, w: *Categorías de poder en el reino visigodo de Toledo: los tiranos en las obras de Juan de Biclaro, Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo* = Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la antigüedad tardía 33-34, red. J.A. Castillo Lozano, Murcia 2019, s. 57-80.

Cebrián J.A., *Mis favoritos. Los personajes más apasionantes de la Historia*, Madrid 2006.

Codoñer C., *Isidoro de Sevilla*, w: *La Hispania visigótica e mozárabe. Dos épocas en la literatura*, red. C. Codoñer, Salamanca 2010, s. 139-156.

Curtius E.R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tł. A. Borowski, Kraków 1998.

Díaz y Díaz M.C., *Introducción general a San Isidoro de Sevilla*, w: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, t. 1-2, Biblioteca de Autores Cristianos 433-434, Madrid 1982, s. 1-257.

Díaz y Díaz M.C., *Isidoro en la Edad Media hispana*, w: *Isidoriana*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 345-387.

Elfassi J., *Isidore of Seville and the „Etymologies"*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Woods, Leiden 2020, s. 245-278.

Fear A. – Wood J., *Introduction*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Woods, Leiden 2020, s. 3-20.

Fontaine J., *Chrześcijańska literatura łacińska. Rys historyczny*, tł. J. Słomka, Tarnów 1997.

Fontaine J., *Introduction*, w: Isidore de Séville, *Traité de la Nature*, ed. J. Fontaine, Bordeaux 1960, s. 1-162.

Fontaine J., *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps de Wisigoths*, Turnhout 2001.

Fontaine J., *La estela europea de Isidoro de Sevilla*, w: *San Isidoro Doctor Hispaniae. Catálogo*, red. J. González, Sevilla 2002, s. 141-151.

Gaiffier de B., *Le culte de Saint Isidore de Séville. Esquisse d'un travail*, w: *Isidoriana*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 271-283.

González Salinero R., *Confronting the Other: Isidore of Seville on Pagans, Romans, Barbarians, Heretics, and Jews*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Woods, Leiden 2020, s. 358-392.

Iranzo Abellán S., *Eugenio II de Toledo*, w: *La Hispania visigótica e mozárabe. Dos épocas en la literatura*, red. C. Codoñer, Salamanca 2010, s. 110-118.

Krynicka T., *Świat roślin w XVII księdze „Etymologii" Izydora z Sewilli*, Lublin 2007.

Lattimore R., *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1962.

Ledzińska A., *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. „Origo et fundamentum liberalium litterarum"*, Kraków 2014.

Madoz J., *San Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria*, León 1960.

Martín-Iglesias J.C., *El corpus hagiográfico latino en torno a la figura de Isidoro de Sevilla en la Hispania tardoantigua y medieval (ss. VII-XIII)*, „Veleia" 22 (2005) s. 187-228.

Martín-Iglesias J.C., *El „Epitaphium Leandri, Isidori et Florentinae" (ICERV 272) o la compleja transmisión de un texto epigráfico*, „Euphrosyne" 38 (2010) s. 139-163.

Martín-Iglesias J.C., *Isidoro de Sevilla († 636): obra y memoria*, „Sub vocibus", w: https://fil.ug.edu.pl/sites/default/files/_nodes/strona-filologiczny/73250/files/martin-iglesias_isidoro_de_sevilla.pdf (dostęp: 8.05.2020).

Martín-Iglesias J.C., *La translation des reliques d'Isidore de Séville à la ville de Léon en 1063*, „Connaissance des Pères de l'Église" 2 (2016) s. 51-61.

Martín-Iglesias J.C., *Notas ad Braulionis Renotationem*, CCL 113B, Turnhout 1998, s. 207-274.

Muñoz-García de Iturrospe M.T., *Tradición formular y literaria de los epitafios latinos de la Hispania cristiana*, Vitoria 1995.

Petrovskij F.A., *Latinskie èpigrafičeskie stihotvoreni*â, Moskva 1962.

Riché P., *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI-VIII wiek)*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995.

Sánchez Salor E., *Jerarquías eclesiásticas y monacales en Hispania visigótica*, Salamanca 1976.

Santiago Fernández, de J., *El hábito epigráfico en la Hispania visigoda*, w: *VIII Jornadas Científicas sobre Documentación de la Hispania Altomedieval (siglos VI-X)*, red. N. Ávila Seoane, Madrid 2009, s. 290-344.

Santiago Fernández, de J., *Memoria de la vida y publicidad de la muerte en la Hispania tardorromana y visigoda. Las inscripciones funerarias*, w: *IX Jornadas Científicas*

sobre Documentación: La muerte y sus testimonios escritos, red. N. Ávila Seoane, Madrid 2011, s. 365-403.

Soriano Velásquez I., *Epigrafía en la Hispania de época visigoda: nuevas perspectivas, revisiones críticas y estudios*, w: *Wisigothica. After M.C. Díaz y Díaz*, red. C. Codoñer – P.F. Alberto, Firenze 2014, s. 307-328.

Starowieyski M. – Szymusiak J.M., *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018.

Strzelczyk J., *Goci. Rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984.

Ubric Rabaneda P., *Leander of Seville and His Influence on Isidore of Seville*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Woods, Leiden 2020, s. 101-132.

Viñayo González A., *San Isidoro y León*, w: *San Isidoro Doctor Hispaniae. Catálogo*, red. J. González, Sevilla 2002, s. 129-139.

Vives J., *Inscripciones cristianas de la España romana e visigoda*, Barcelona 1969.

Voroncov S., *A Remark on the Problem of Originality of Isidore of Seville*, „Sub vocibus", w: https://fil.ug.edu.pl/sites/default/files/_nodes/strona-filologiczny/73697/files/vorontsov_o.pdf (dostęp: 7.05.2020).

Wolanin H., *Gramatyka opisowa klasycznej łaciny w ujęciu strukturalnym*, Kraków 2012.

4. Przekład

Epitafion beati Leandri, Isidori et Florentine

1. *Crux hec alma gerit sanctorum corpora fratrum:*
2. *Leandri Isidorique, priorum ex ordine vatum.*
3. *Tercia Florentina soror, Deo vota perennis,*
4. *† eo † posita consors hic digna quiescit.*
5. *Isidorus in medium disiungit membra duorum.*
6. *Hii quales fuerunt, libris inquirite, lector,*
7. *et cognosces eos bene cuncta fuisse locutos,*
8. *spe certos, fide plenos et super omnia castos.*
9. *Docmatibus sanctorum cerne crevisse fideles*

10. *ac reddi Domino quos impia iura tenebant.*

11. *Utque viros credas sublimes vivere semper,*

12. *aspiciens sursum pictos contende videre.*

13. *Obiit felicis memorie Leander episcopus, die II idus marcias, era DCXL.*

14. *Obiit sancte memorie Isidorus episcopus, die II nonas apriles, era DCLXXIIII.*

15. *Obiit pie memorie Florentina, Deo vota, V kalendas septembres, era DCLXXI.*

Epitafium świętych Leandra, Izydora i Florentyny

1. Krzyż ten czcigodny strzeże ciał świętego rodzeństwa[41],

2. Leander oraz Izydor, w gronie biskupów[42] pierwsi[43].

3. Jako trzecia ich siostra, Florentyna dziewica[44],

---

[41] Początek epitafium obfituje w wielozgłoskowe, splecione aliteracje, które, powtarzając się także w kolejnych wersach, zapewniają analizowanemu segmentowi (w. 1-5) dźwięczność i spójność oraz sprawiają, że wciąż rozbrzmiewa w nim otwierający utwór rzeczownik *crux*, a także kluczowy w epitafium wyraz *corpora*. Por. -cr/-gr, -dr/-tr, -pr:: cr*ux*, g*er*i*t*, *sanc*t*orum* c*orpor*a, fr*a*tr*um*, *Lean*dr*i, Isi*d*or*i*que,* pr*iorum, or*d*ine*; -er/-or: *Isid*ori, *pri*or*um*, or*dine*, *t*er*cia Fl*or*entina s*oror, *p*er*ennis*, *cons*or*s*.

[42] Anonimowy autor sięga po rzeczownik *vates*, którym na określenie biskupa posługiwano się niezwykle rzadko (E. Sánchez Salor, *Jerarquías eclesiásticas y monacales en Hispania visigótica,* Salamanca 1976, s. 17-111; A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Paris 1954, s.v.), a którego Sewilczyk użył, prezentując pisarski dorobek brata w swoich *Wierszach* (por. *Versus* XIV): „Non satis antiquis doctoribus impar haberis/Leander vates hoc tua dicta docent".

[43] Umieszczone w mocnej pozycji na początku heksametru imiona zespala elizja, niejako uwydatniając łączącą braci zażyłość. Na uwagę zasługuje też przydawka *priorum*, która charakteryzuje zmarłych jako najlepszych wśród biskupów, lecz po uwzględnieniu jej formy gramatycznej (genetiwus, liczba mnoga, rodzaj męski) może być przyporządkowana również do rzeczownika *vatum*, dzięki czemu autor, jak się wydaje, wzmacnia pochwalną wymowę charakterystyki rodzeństwa jako najlepszych wśród najlepszych pasterzy Kościoła.

[44] O tym, kim za życia byli zmarli, anonim pisze, posługując się podobnie brzmiącymi wyrazami priorum ex ordine v*atum* (w. 2) oraz *Deo vota perennis* (w. 3; por. Sánchez Salor, *Jerarquías*, s. 245), uwypuklając także na poziomie dźwiękowym więź łączącą wszystkich trzech z Bogiem i stanowiącą o ich duchowej bliskości.

4. [przy nich…][45] tutaj złożona, godna ich towarzyszka[46].
5. W środku spoczywa Izydor, ciała bliskich rozdziela[47].
6. Prawdy o tym, kim byli, szukaj wnikliwie w książkach[48],
7. mężów zobaczysz wymownych, w swej nadziei niezłomnych,
8. pełnych prawej wiary, wolnych od wszelkiej skazy[49].
9. Wiedz, że dzięki ich naukom wzrosła rzesza wierzących
10. i powrócili do Pana prawem bezbożnym spętani[50].

---

[45] Lakunę w w. 4 odtwarzam zgodnie z sugestią wydawcy. Por. Martín-Iglesias, *El Epitaphium*, s. 155, przyp. 37.

[46] Epigramatyk po raz kolejny zdradza znajomość pism Izydora. Nazywa Florentynę *consors* – za Izydorem wyrażającym radość z tego, że jest ona jego krewną (dosłownie: „współsiostrą krwi"), oraz pragnienie, by stała się współdziedziczką duchowych dóbr, które zdobył dzięki studiom i działalności pisarskiej (por. *De fide catholica contra Iudaeos*, Epistola dedicatoria).

[47] Zasługują na uwagę aliteracje (-me: me*dium*, mem*bra*; -diu: me*dium*, di*siungit*), a także gramatyczne rymy: *sanct*orum, *fratr*um, *pri*orum, *vat*um, *du*orum. Dzięki podobnemu brzmieniu zakończeń autor napisu wyróżnia całostkę poświęconą Florentynie (*perennis*, *quiescit*, w. 3-4) na tle pozostałych wersów dotyczących wszystkich pochowanych (*fratrum*, *vatum*, w. 1-2, *duorum*, w. 5).

[48] W w. 6-9 autor posługuje się tradycyjnym w antycznym epitafium zwrotem do drugiej osoby. Por. R. Lattimore, *Themes,* s. 230-231; F.A. Petrovskij, *Latinskie* èpigrafičeskie *stihotvoreniâ*, Moskva 1962, s. 9. Używa form wokatiwu (*lector*), trybu rozkazującego (*inquirite*, w niektórych rękopisach *inquirito* oraz *cerne*), a także oznajmującego czasu przyszłego (*cognosces*), który może służyć wyrażeniu imperatywnej modalności intencjonalnej. Por. H. Wolanin, *Gramatyka opisowa klasycznej łaciny w ujęciu strukturalnym*, Kraków 2012, s. 436.

[49] W analizowanym segmencie tekstu spotykamy liczne aliteracje (np. -le, -li: quales, libris, lector, plenos, fideles; -e-/-o-: lector, et cognosces eos, bene locutos, spe certos, fide plenos; -i: impia iura oraz -id: fide, fideles) oraz homoioteleutony, których nagromadzenie prowadzi do powstania biegnących rymów, dodatkowo zespalających tekst: quales, cognosces eos, locutos, certos, plenos, castos, fideles, quos.

[50] Izydor pisał o bracie (por. *De viris illustribus* 28): „fide eius atque industria populi gentis Gothorum ab ariana insania ad fidem catholicam reverterentur". Również epigramatyk nawiązuje do aktywności Leandra, która zaowocowała przejściem Wizygotów z arianizmu na katolicyzm. Por. P. Ubric Rabaneda, *Leander*, s. 113-117. Ponadto, jak się wydaje, czyni aluzję do stanowiska Izydora, który nie pochwalał przemocy stosowanej przez władców dla nawracania na chrześcijaństwo zamieszkujących Hiszpanię Żydów. Por. Fontaine, *Isidore*, s. 104-105, 191-192; J.A. Castillo Lozano, *La concepción de la tiranía en los „Dos San Isidoro(s)": El pensamiento escolástico frente a su saber contemporáneo,* w: J.A. Castillo Lozano, *Categorías de poder en el reino visigodo de Toledo: los tiranos en las obras de Juan de Biclaro, Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo*, Murcia

11. Jeśli chcesz się przekonać, że Boży mężowie żyją,

12. wznieś swe oczy i spojrzyj: patrzą na ciebie z obrazu[51].

13. Szczęsnej pamięci Leander, biskup, odszedł w przededniu id marcowych roku 640 hiszpańskiej ery[52].

14. Świętej pamięci Izydor, biskup, odszedł w przededniu kwietniowych non roku 674 hiszpańskiej ery[53].

15. Błogosławionej pamięci Florentyna, dziewica Bogu poświęcona, odeszła w piątym dniu przed kalendami wrześniowymi, roku 671 hiszpańskiej ery[54].

Z języka łacińskiego przełożyła,
opracowała i wstępem opatrzyła
Tatiana Krynicka[55]

2019, s. 76; R. González Salinero, *Confronting the Other: Isidore of Seville on Pagans, Romans, Barbarians, Heretics, and Jews*, w: *Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear, J. Woods, Leiden 2020, s. 376-386.

[51] Jak wiadomo, obraz służy nie tylko przyciągnięciu uwagi odbiorcy, lecz także wzmocnieniu przesłania tekstu, któremu towarzyszy, w tym wypadku słowom o nieśmiertelności świętych braci. Myśl ta zostaje uwypuklona również przez aliterację zachodzącą między *viros*, *vivere*, *videre*, sprawiającą, że odbiorca kojarzy powyższe wyrazy, a dzięki temu nie tylko odczytuje rzeczywiście wkomponowaną w tekst składnię ACI *credas viros vivere*, lecz ponadto bezwiednie łączy w ACI *cred*as *viros vi*d*ere*, zwłaszcza że wyrazy te dodatkowo zespala głoska -d, powtarzająca się w verbum regens, bezokoliczniku oraz rządzącym nim czasowniku *conten*de. Z kolei zakończenia -re wiążą bezokoliczniki z *semp*er, podkreślając niejako wieczność życia świętych (*vive*re) w górnym świecie (por. s*emp*er - s*urs*um) oraz wieczność obcowania świętych (*vide*re).

[52] Data śmierci Leandra: 14 III 602.

[53] Data śmierci Izydora: 4 IV 636.

[54] Data śmierci Florentyny: 28 VIII 633.

[55] Dr hab. Tatiana Krynicka, profesor w Zakładzie Filologii Klasycznej Instytutu Studiów Klasycznych i Slawistyki Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Gdańskiego; e-mail: tatiana.krynicka@ug.edu.pl; ORCID: 0000-0002-0538-4205.

VOX PATRUM 75 (2020) 605-630
DOI: 10.31743/vp.4991

Afrahat, *Mowa XIX: Przeciwko Żydom, którzy mówią, że na nowo zostaną zgromadzeni*

(*Demonstratio XIX: Adversus Iudaeos qui dicunt se denuo congregatum iri*) PSyr 1, 845-892

[1]ܐܬܬܟܢܫ ܠܘܡ ܐܡ ܡܫܐ ܒܝܬ ܕܐܠ ܟܢܘܫܬܐ ܕܥܡܐ ܟܬܒܐ

1. Wstęp

Wykład *Adversus Iudaeos qui dicunt se denuo congregatum iri* rozpoczyna się od dziewiętnastej litery alfabetu syryjskiego *qūp*^{h}: „Głos Świętego (ܩܕܝܫܐ ܩܠܗ) dotarł do Mojżesza". Afrahat konsekwentnie rozwija wątki w dyskusji z judaizmem poruszone już we wcześniejszych *Demonstrationes* (XI: *De circumcisione*[2]; XII: *De paschate*[3]; XIII: *De sabbato*[4]; XV: *De dictinctione ciborum*[5]; XVI: *De Gentibus quae Loco Populi Suffectae Sunt*[6];

---

[1] Bezokolicznik ܐܬܬܦܥܠ, w wokalizacji Parisot (PSyr 1, 845-846) wskazuje na formę Etpa'al, czyli bierną stronę Pa'el, która zakłada powinność, a nawet konieczność wykonywanej czynności. Od słów „Przeciwko Żydom" (ܟܢܘܫܬܐ ܕܥܡܐ ܕܐܠ ܟܬܒܐ) rozpoczyna się Demonstratio XVI: *De Christo Dei Filio*, PSyr 1, 785, 1.

[2] Por. Aphraates, *Demonstratio* 11, tł. A. Uciecha, Afrahat, *O obrzezaniu* (Demonstratio XI. De circumcisione. Patrologia Syriaca I, 467-504), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 48/2 (2015) s. 344-356.

[3] Por. Aphraates, *Demonstratio* 12, tł. A. Uciecha, Afrahat, *O święcie Paschy* (Demonstratio XII. De paschate. Patrologia Syriaca I, 505-540), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 50/1 (2017) s. 5-18.

[4] Por. Aphraates, *Demonstratio* 13, tł. A. Uciecha, Afrahat, *O szabacie* (Demonstratio XIII. De sabbato, Patrologia Syriaca I, 541-572), VoxP 66 (2016) s. 513-526.

[5] Por. Aphraates, *Demonstratio* 15, tł. A. Uciecha, Afrahat*, O pokarmach czystych i nieczystych* (Demonstratio XV. De dictinctione ciborum. Patrologia Syriaca I, 728-757), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 51/2 (2018) s. 345-360.

XVII: *De Christo Dei Filio*[7]; XVIII: *Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate*)[8]. Konsekwentnie też stosuje metodę argumentacji za pomocą sekwencji biblijnych testimoniów. Polemika perskiego Mędrca zasadniczo skoncentrowana była na tematach chrystologii, ascezy i bezżeństwa, prześladowania chrześcijan, przyczyn rozwiązania Prawa danego w pierwszym Przymierzu i wykluczenia Narodu Wybranego[9]. Perski Mędrzec rozpoczyna swoją mowę, przywołując autorytet Mojżesza, który wyprowadził Izraelitów z niewoli egipskiej. W kontekście zarysowanej historii biblijnej od wyjścia Żydów z Egiptu aż do czasu opuszczenia Babilonu Afrahat analizuje najpierw taktykę działania Boga względem swojego Narodu. Motywy podjęcia i kontynuacji tematu wyjaśnione zostały dopiero w drugim punkcie *Adversus Iudaeos*. Pers podważa przekonanie Żydów oparte na prorockich obietnicach o ponownym zgromadzeniu Izraela i dowodzi fałszu ich interpretacji: „W związku z tym, mój przyjacielu, jak tylko mogę zrozumieć, podam ci przekonujące argumenty, że Izrael nie ma już wcale oczekiwać, aby został zgromadzony. Oni zaś zdają się na to, że wszyscy prorocy dawali nadzieję Izraelowi". To właśnie ci sami prorocy jednoznacznie przemawiają na niekorzyść Żydów przeciwko nadziei, jaką oni żywili[10]. Motywy podjęcia tematu zostaną sprecyzowane pod koniec mowy:

> Napisałem Ci te kilka argumentów przekonujących, abyś mógł odpowiedzieć, gdy będziesz musiał dać odpowiedź, i abyś potwierdził słowa twojego słuchacza, i aby on nie uległ ich kłótliwemu dowodzeniu. Oni bowiem nie

---

[6] Por. Aphraates, *Demonstratio* 16, tł. A. Uciecha, Afrahat, *O narodach, które zastąpiły naród* (Demonstratio XVI: De gentibus quae loco populi suffectae sunt, PSyr 1, 760-784), VoxP 71 (2019) s. 575-591.

[7] Por. Aphraates, *Demonstratio* 17: *De Christo Dei Filio*, PSyr 1, 785-816.

[8] Por. Aphraates, *Demonstratio* 18, tł. A. Uciecha, Afrahat, *Przeciw Żydom o dziewictwie i świętości* (Demonstratio XVIII: Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate, Patrologia Syriaca 1, 817-844), VoxP 68 (2017) s. 593-604.

[9] Por. P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des persischen Weisen*, Bonn 1990, s. 84. Na temat antyjudaizmu Afrahata, por. M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1948, s. 198-206, 369-379.

[10] Por. Aphraates, *Demonstratio* 19, 2, PSyr 1, 849, 15-852, 17.

przyjmują argumentów, ponieważ Pismo zostało zamknięte dla nich, aby nie rozumieli i nie mogli pojąć tego, że Bóg jest miłosierny dla wszystkich. Tak powiedziano o nich: Ten lud sławi mnie wargami, ale jego serce jest daleko ode mnie [por. Iz 29,13; Mt 15,8]. A oni mówili do Jeremiasza: Nie posłuchamy twojego słowa, które ty nam mówisz w imię Pana [por. Jr 44,16][11].

Afrahat przedstawia ostateczną porażkę Żydów spowodowaną lekceważeniem Prawa i Bożych napomnień, ich postawę nazywa jednoznacznie „nieuleczalną chorobą/plagą" (ܡܗܪ ܟܠܐ ܡܟܬܐ)[12]. Należy pamiętać, że członkowie Kościoła perskiego w większości byli nawróconymi Żydami[13]. W sytuacji panującego prześladowania chrześcijan dwu- lub trzypokoleniowe zakorzenienie w nowej religii mogło okazać się niewystarczające, a pokusa powrotu do religii przodków – zbyt silna[14]. Z pewnością adresaci *Mów* ulegali wpływom formalizmu żydowskiego. Perski Mędrzec starał się więc umocnić chrześcijan narażonych na silne oddziaływanie judaizmu i niszczący wpływ żydowskiej krytyki. Polemiczny wykład Mędrca ma charakter dydaktyczny. Jego słuchacz, sam będąc nauczycielem, otrzymuje zestaw niezbędnych w dyskusji z Żydami argumentów. Afrahat ma świadomość, że redaguje użyteczną instrukcję, którą będą się posługiwać babilońscy chrześcijanie narażeni na ataki rabinów i żydowskiej diaspory. Najprawdopodobniej teologiczne spory i biblijne debaty były chlebem powszednim w zróżnicowanym religijnie Imperium Perskim.

W słownej konfrontacji autor nie waha się posłużyć retoryką inwektywy, aczkolwiek stosuje ją w sposób wyszukany raz w formie zniu-

---

[11] Aphraates, *Demonstratio* 19, 12, PSyr 1, 885, 26-888, 11.

[12] Por. Aphraates, *Demonstratio* 19, 4, PSyr 1, 856, 20-21.

[13] Por. A.F.J. Klijn, *The Influence of Jewish Theology on the Odes of Salomon and the Acts of Thomas*, w: *Aspects du judéo-christianisme*, red. J. Neusner, Paris 1965, s. 167-168. Większość w Kościele babilońsko-mezopotamskim mieli stanowić chrześcijanie pochodzący z pogaństwa. Por. J. Neusner, *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Studia Post-Biblica 19, Leiden 1971, s. 126.

[14] Por. Neusner, *Aphrahat and Judaism*, s. 127.

ansowanej, innym razem pomijając subtelności polemiki. I tak ukryta drwina w epitecie „doktor Izraela" (ܝܫܪܝܠ ܡܫܢܐ)[15] określającym żydowskiego interlokutora, często w retoryce *Demonstrationes* nabiera prowokującego wyrazu „sofista, polemista, kontrowersyjny doktor, zaślepiony doktor prawa, doktor ludu" (ܕܢܡܘܣ ܕܝܘܕܝ ,ܕܣܦܣܛܐ ܘܦܠܝܓܐ ܚܫܝܟ)[16] czy bardziej dosadnego sarkazmu w formie „mądry nauczyciel Izraela" (ܝܫܪܝܠ ܡܠܦܢ ܚܟܝܡ)[17]. Swojego słuchacza Pers traktuje jak ucznia i wielokrotnie zachęca do skupienia uwagi na przekazywanych dezyderatach („zobacz", „posłuchaj", „rozważ i zrozum", „wiedz").

Wykład *Adversus Iudaeos* posiada strukturę dyptyku sformatowanego symetrycznie po 6 punktów z krótkim łącznikiem w punkcie 7. Obie części stanowią integralną w ciągu całej argumentacji kompozycję, ale każda posiada charakterystyczną dla siebie tematykę:

część I, pkt. 1-6 (PSyr 1, 845-868):

PSyr 1, 845, 1-849, 14: historia wyjścia Żydów z niewoli egipskiej i babilońskiej;

PSyr 1, 849, 15-852, 17: odrzucenie argumentu o trzecim powrocie z niewoli, następujące twierdzenie Żydów: „Zostało już postanowione, że Izrael zostanie zgromadzony, ponieważ tak powiedział prorok: Nie pozostawię żadnego z was między poganami (por. Ez 39,28)" (PSyr 1, 849, 15-19) jest fałszywe;

PSyr 1, 852, 18-853, 19: biblijne dowody lekceważącego postępowania Izraelitów i odrzucania głosu proroków;

PSyr 1, 853, 19-857, 13: kara Boża za upór i zatwardziałość serca Izraelitów;

---

[15] Por. Aphraates, *Demonstratio* 19, 2, PSyr 1, 849, 26-27.

[16] Por. Aphraates, *Demonstratio* 15, 5, PSyr 1, 744, 15-16; Aphraates, *Demonstratio* 15, 8, PSyr 1, 753, 25-26; Aphraates, *Demonstratio* 18, 2, PSyr 1, 821, 2-3; Aphraates, *Demonstratio* 18, 4, PSyr 1, 825, 7-8. Inne określenie Żydów – „uparci w głupocie" (ܚܫܝܟ 17, 8 – PSyr 1, 800, 18). Por. rec. A. Guillamount, J. Neusner, *The Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Leiden 1971, „Revue de l'histoire des religions" 187/2 (1975) s. 229-231.

[17] Por. Aphraates, *Demonstratio* 17, 9, PSyr 1, 804, 19.

PSyr 1, 857, 14-869, 19: biblijne dowody na odrzucenie Izraelitów;
PSyr 1, 869, 20-865, 3: powołanie narodów jako konsekwencja odrzucenia Narodu Wybranego;
PSyr 1, 865, 4-868, 18: potwierdzenie argumentu, że drugi powrót Izraelitów z niewoli jest ostatnim.

Punkt 7 ma charakter informacji redundantnej podkreślającej znaczenie argumentu odrzucenia Izraelitów (PSyr 1, 868-869).

Cześć II, pkt 8-13 (PSyr 1, 869-892):
PSyr 1, 869, 8-880, 1: proroctwa Jeremiasza i Daniela jako kolejne dowody biblijne;
PSyr 1, 880, 2-881, 16: Daniel i trwały upadek Jeruzalem;
PSyr 1, 881, 16-885, 5: Daniel w egzegezie biblijnej;
PSyr 1, 885, 5-25: kolejne dowody biblijne na odrzucenie Jeruzalem;
PSyr 1, 885, 26-892, 6: konkluzja – Jeruzalem nigdy już nie będzie zamieszkane.

W drugiej części *Adversus Judaeos* Perski Mędrzec nie zmienia narzędzi swojego warsztatu hermeneutycznego i skupia uwagę słuchacza-ucznia na wzorcowej postawie i proroctwach Daniela. Uprzywilejowaną pozycję tego proroka w wykładach Afrahata[18] uzasadnia wspólnota środowiska geograficznego obu postaci.

2. Wydania tekstu

Parisot J., Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894; s. 845-892.

[18] Por. Aphraates, *Demonstratio* 3, PSyr 1, 97-136, tł. A. Uciecha, Afrahat, *O poście* (*Demonstratio tertia. De ieiunio*. Patrologia Syriaca I, 97-136), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 42/1 (2009) s. 85-96; Marie-Joseph Pierre podkreśla wagę, jaką Afrahat przywiązuje do „lokalnych świętych" (Daniel, Niniwici, Mardocheusz i Estera), jak i do negatywnych bohaterów należących do kręgów lokalnej władzy (Haman, Aswerus). Por. *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés I-X*, t. 1, SCh 349, Paris 1988, s. 279, przyp. 22.

Wright W., *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage*: *edited from syriac manuscripts of the fifth and sixth century in the British Museum*, t. 1, London 1869, s. 357-376 (عجه - عدا).

3. Przekłady nowożytne

Łaciński:

Parisot J., w: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, s. 846-891.

Francuski:

Pierre M.-J., w: Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 2, SCh 359, Paris 1989, s. 765-788**.**

Niemiecki:

Bruns P., w: Aphrahat, *Unterweisungen*, t. 2, FCh 5/2, Freiburg 1991, s. 441-459.

Angielski:

Neusner J., w: *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Leiden 1971, s. 84-95.

Bibliografia

Bardy G., *Aphraate ou Pharhad*, Catholicisme I 686.

Becker A.H., *Anti-Judaism and Care of the Poor in Aphrahat's Demonstration 20*, „Journal of Early Christian Studies" 10/3 (2002) s. 305-327.

Bruns P., *Aphrahat*, LThK³ I 802-803.

Bruns P., *Das Christusbild Aphrahats des persischen Weisen*, Bonn 1990.

Chavanis J.M., *Les lettres d'Afrahat, le sage de la Perse, étudiées au point de vue de l'histoire et de la doctrine (Dissertation)*, Lyon – Saint-Etienne 1908.

Childers J.W., *Disciple of Scripture: Character and Exegesis in Aphrahat*, w: *Exegesis and Hermeneutics in the Churches of the East: Select Papers from the SBL Meeting in San Diego, 2007*, red. Vahan S. Hovhanessian, New York 2009, s. 23-32.

Childers J.W., *Humility Begets Wisdom and Discernment. Character and True Knowledge in Aphrahat's*, StPatr 41 (2006) s. 13-22.

Cody A., *When is the Chosen People called a Goy?*, „Vetus Testamentum" 14 (1964) s. 1-6.

Fiano E., *Adam and the Logos: Aphrahat's Christology in Demonstration 17 and the „Imponderables of Hellenization"*, „Zeitschrift für Antikes Christentum" 20/3 (2016) s. 437-468.

Fiano E., *Aphrahat's Christology. A Contextual Reading*, Duke University 2010.

Grosby S.E., *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern*, Winona Lake 2002.

Hausherr I., *Aphraate (Afrahat)*, DSp I 746-752.

Kessel G.M. – Pinggéra K., *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Eastern Christian Studies 11, Leuven – Paris – Walpole 2011.

LaGrand J., *The Earliest Christian Mission to „all Nations" in the Light of Matthew's Gospel*, Cambridge 1995.

Lavenant R., *Aphraate (270?-345?)*, NDPAC I 93-96.

Lizorkin E., *Aphrahat's Demonstrations: A Conversation with the Jews of Mesopotamia*, CSCO 642, Subsidia 129, Lovanii 2012.

Maude M., *Who were the B'nai Q'yâmâ?*, JTS 36 (1935) s. 13-21.

Ortiz de Urbina I., *Afraate*, LThK² I 687.

Parisot J., *Aphraates ou Pharhad*, DThC I/2, 1457-1463.

Parisot J., *Praefatio*, w: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, s. IX-LXXX.

Petersen W.L., *The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: An Excursus on the 17th Demonstration*, „Vigiliae Christianae" 46/3 (1992) s. 241-256.

Petersen W.L., *The Peshitta Its Use in Literature and the Liturgy*, ed. Bas ter Haar Romeny, Leiden – Boston 2006.

Pierre M.J., *Introduction*, w: Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 1, SCh 349, Paris 1988, s. 33-202.

Pierre M.J., *Thèmes de la controverse d'Aphraate avec les tendances judaïsantes de son Église*, w: *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide (Chrétiens en terre d'Iran II*), red. Ch. Jullien, Cahiers de Studia Iranica 36, Paris 2008, s. 115-128.

Simon M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1948.

Speiser E.A., „*People" and „Nation" of Israel*, „Journal of Biblical Literature" 79 (1960) s. 157-163.

Uciecha A., *Afrahat*, *List synodalny* (*Demonstratio XIV. Exhortatoria*. PSyr 1, 573-726), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 46/1 (2013) s. 18-51 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

Uciecha A., *Afrahat*. *O miłości* (*Demonstratio Secunda. De caritate.* PSyr 1, 48-96), SSHT 39/1 (2006) s. 53-67 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz).

Uciecha A., *Afrahat, O modlitwie* (*Demonstratio Quarta. De oratione*. PSyr 1, 137-182), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 43/1 (2010) s. 31-44 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

Uciecha A., *Afrahat, O obrzezaniu* (*Demonstratio XI. De circumcisione*. PSyr 1, 467-504), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 48/2 (2015) s. 344-356 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

Uciecha A., *Afrahat, O ożywieniu umarłych* (*Demonstratio VIII. De resurrectione mortuorum.* PSyr 1, 361-405), VoxP 61 (2014) s. 503-516 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

Uciecha A., *Afrahat, O pasterzach* (*Demonstratio X. De pastoribus*. PSyr 1, 444-465), VoxP 62 (2014) s. 593-602 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

Uciecha A., *Afrahat, O pokarmach czystych i nieczystych* (*Demonstratio XV*. *De dictinctione ciborum*. Patrologia Syriaca I, 728-757), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 51/2 (2018) s. 345-360 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

Uciecha A., *Afrahat*, *O pokorze* (*Demonstratio IX. De humilitate*. PSyr 1, 408-441), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 47/2 (2014) s. 256-266 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

Uciecha A., *Afrahat*, *O pokutujących* (*Demonstratio Septima. De paenitentibus*. PSyr 1, 313-360), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 46/1 (2013) s. 5-17 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

Uciecha A., *Afrahat*. *O poście* (*Demonstratio Tertia. De ieiunio*. PSyr 1, 97-136), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 42/1 (2009) s. 85-96 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz).

Uciecha A., *Afrahat*, *O synach przymierza* (*Demonstratio Sexta. De monachis*. PSyr 1, 240-312), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 44/1 (2011) s. 177-197 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

Uciecha A., *Afrahat, O szabacie* (*Demonstratio XIII. De sabbato*. PSyr 1, 541-572), VoxP 66 (2016) s. 513-526 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

Uciecha A., *Afrahat*, *O śmierci i czasach ostatecznych* (*Demonstratio XXII: De morte et novissimis temporibus*, PSyr 1, 992-1049), VoxP 69 (2018) s. 797-815 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

Uciecha A., *Afrahat, O święcie Paschy* (*Demonstratio XII. De paschate*. PSyr 1, 505-540), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 50/1 (2017) s. 5-18 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

Uciecha A. , *Afrahat*. *O wierze* (*Demonstratio Prima. De fide.* PSyr 1, 5-45), SSHT 37/2 (2004) s. 158-170 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz).

Uciecha A., *Afrahat*, *O wojnach* (*Demonstratio Quinta. De bellis*. PSyr 1, 184-237), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 43/2 (2010) s. 248-262 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

Uciecha A., *Afrahat, Przeciw Żydom o dziewictwie i świętości* (*Demonstratio XVIII*: *Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate*, PSyr 1, 817-844), VoxP 68 (2017) s. 593-604 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

Uciecha A., *Ascetyczna nauka w „Mowach" Afrahata*, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 3, Katowice 2002.

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., *Idea walki w ascezie „synów przymierza" na podstawie „Mów" Afrahata*, w: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka. VIII Kongres Teologów Polskich (Poznań 13-16 IX 2010)*, red. D. Bryl, Poznań 2012, s. 526-535.

Uciecha A., *Rola i znaczenie „córek przymierza" w Kościele Perskim IV i V wieku*, VV 19 (2011) s. 233-246.

Uciecha A., *Sekrety duchowej walki w mowie „O wojnach" Afrahata, perskiego Mędrca*, VoxP 63 (2015) s. 389-396.

Uciecha A., *„Sen duszy" w pismach Afrahata*, VoxP 63 (2015) s. 217-226.

Uciecha A., *(tahwəythā) jako metoda egzegetyczna w pismach Afrahata, perskiego Mędrca*, BPTh 8/1 (2015) s. 65-80.

Uciecha A., *„Walka" Złego z „synami przymierza" na podstawie wybranych Mów Afrahata, perskiego Mędrca*, VoxP 59 (2013) s. 209-223.

Uciecha A., *Wątki polemiczne w pismach Afrahata i świętego Efrema*, w: *Chrześcijaństwo antyczne*, red. J. Drabina, Studia Religiologica 39, ZN UJ 1289, Kraków 2006, s. 113-126.

Uciecha A., *Wiara w pismach Afrahata*, VoxP 61 (2014) s. 479-492.

Vööbus A., *Aphrahat*, JbAC 3 (1960) s. 152-155.

Wright W., *Apocryphal Acts of Apostles*, t. 1, London 1871.

4. Przekład[19]

1 (845, 1-849, 14)[20]. Głos Świętego dotarł do Mojżesza. On [Święty] posłał go, aby wyprowadził swój lud z Egiptu, z domu faraona i z niewoli Egipcjan. Rzekł do niego: Powiedz faraonowi: mój syn pierworodny [to] Izrael. Powiedziałem ci: wypuść mojego syna, aby mi cześć oddawał (por. Wj 4,22-23). Gdy On wyprowadził ich z Egiptu ze znakami i cudami, mocną ręką i wyciągniętym ramieniem, w olśniewającym spektaklu (ܚܙܘܬܐ ܪܡܐ) (por. Pwt 4,34; 26,8) i gdy ich przeprowadził przez pustynię i prowadził ich czterdzieści lat, wprowadził ich do kraju obietnicy i dał im go w posiadanie, wyniszczywszy przed nimi Amorytów. I pozostawali tam 440 lat, aż Salomon wybudował świątynię. Przez czterysta lat król Babilonu panował nad nimi. Z powodu ich grzechów, które pomnażali, wygnał ich z kraju i rozproszył ich między narodami, gdyż nie

[19] Przekładu dokonano z języka syryjskiego na podstawie wydania krytycznego J. Parisot: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, s. 845-892.

[20] Przyjęte oznaczenie dostosowane zostało do wydania Parisota, w którym pierwsza cyfra wskazuje na numer *Mowy*, druga – podział na rozdziały w tłumaczeniu łacińskim, w nawiasach okrągłych podano kolejno numery kolumn i wierszy tekstu syryjskiego.

usłuchali proroków, których On wysyłał do nich (por. 2Krl, 17,7-18). Do czasu gdy przebywali 70 lat w Babilonie, wspomniał na nich, na przymierze z ich ojcami, i ogłosił przez proroków, że wyjdą z Babilonu po 70 latach (por. Jr 25,11-12; 29,10). Gdy dopełnił się czas 70 lat, zgodnie z proroctwem Jeremiasza, Daniel zaczął modlić się i błagać, aby skończyło się ich wygnanie i aby okazał im swoje miłosierdzie (por. Dn 9,2-3). Pan pobudził ducha Cyrusa, który nakazał ogłosić w całym swoim królestwie, mówiąc: Ktokolwiek pozostał z całego narodu Pana i kto nie jest ze swoim Bogiem, niech się odwróci i niech idzie do Jerozolimy, która jest w Judzie (por. Ezd 1,3; 2Krn 36,22-23). Oni wymieszali się z narodami, osiedlili się i pomnażali w kraju ich wygnania, ale nie wszyscy chcieli wyjść, byli bowiem tacy między nimi, którzy wyruszyli, i tacy, którzy zostali. Bóg jednak znał ich złe przyzwyczajenia i dlatego nie przymuszał ich do opuszczenia Babilonu. To Cyrus, król perski, bez przymusu im to ogłosił. I podobnie [było], gdy wyprowadził ich z Egiptu z pomocą Mojżesza: gdyby ta niewola faraona nie stała się cięższa, nie chcieliby wyjść z Egiptu, gdyż powiedzieli Mojżeszowi, zarzucając mu na pustyni: Takie słowa powiedzieliśmy ci w Egipcie: pozwól nam pracować dla Egipcjan, ponieważ dobrze nam jest w Egipcie (por. Wj 14,12). Zobacz (ܝܕܥ)[21], gdy zostali wygnańcami, nie chcieli wyjść z Egiptu tak długo, jak Egipcjanie nie nalegali na wyjście z ich kraju. Gdy ujrzeli, jak umierają ich pierworodni, rzekli: Wszyscy pomrzemy; bo napisano: I nalegali Egipcjanie na lud, aby wyszli z kraju (por. Wj 12,33). Podobnie było w Babilonie: gdyby zebrali się ich gnębiciele, oni wyszliby wszyscy.

2 (849, 15-852, 17). Jeśli piszę Ci o tym, to dlatego, że oni tworzą sobie próżną nadzieję, mówiąc: Zostało już postanowione, że Izrael zostanie zgromadzony, ponieważ tak powiedział prorok: Nie pozostawię żadnego z was między poganami (por. Ez 39,28). Otóż gdyby cały nasz naród został zgromadzony, dlaczego dzisiaj jesteśmy rozproszeni między poganami? W związku z tym, mój przyjacielu, jak tylko mogę zrozumieć,

[21] Parisot tłumaczy tutaj *cognosces* (PSyr 1, 850, 5).

podam ci przekonujące argumenty, że Izrael nie ma już wcale oczekiwać, aby zostać zgromadzony. Oni zaś zdają się na to, że wszyscy prorocy dawali nadzieję Izraelowi. Posłuchaj, doktorze Izraela (ܐܣܦ ܡܫܢܝܐ ܕܐܝܣܪܝܠ)![22] Bogu przecież nie narzucono żadnego prawa, a czy byłby ktoś ważniejszy od Niego, kto mógłby potępiać Go za to, co czyni? (por. Rz 9,20). On powiedział tak: Jeśli mówię nad jakimś narodem i królestwem, aby go zbudować i utwierdzić, ale on potem czyniłby wobec Mnie zło, wtedy odstąpię od Mojego słowa i odwrócę od niego dobro, które mu obiecałem i zniszczę go z powodu jego nieprawości i jego grzechów (por. Jr 18,9-10). I jeżeli mówię przeciw jakiemuś narodowi i królestwu, że go wypleię, obalę, zburzę i zniszczę, ale on uczyni to, co jest dobre przede mną, wtedy i Ja odwrócę od niego zło, które postanowiłem (por. Jr 18,7-8). Także Izajasz mówił: Biada łupieżcy! Wy nie będziecie grabić, a kłamca nie będzie kłamał przeciwko wam. Jeśli jednak zaczniecie łupić, natychmiast zaczną kłamać przeciwko wam (por. Iz 33,1). W związku z tym nikt nie może potępiać tego, co pragnie Bóg (ܪܥܝܢܐ ܕܐܠܗܐ ܡܫܒ) (por. Ef 1,5).

3 (852, 18-856, 17). Piszę Ci o tym, aby ci ukazać (ܚܙܝ), że Bóg nigdy nie otrzymał od nich żadnego dobra, ani Mojżesz, ani żaden z proroków. Mojżesz powiedział im tak: Byliście oporni względem Pana od dnia, kiedy was poznałem (por. Pwt 9,24). I rzekł jeszcze: Jest to naród niemądry i nie ma już rozwagi (por. Pwt 32,28). I jeszcze mówi: Rozjątrzyli mnie swoimi bożkami, pobudzili mnie do zazdrości swymi idolami. I ja wzbudzę ich zazdrość ludem, który nie jest ludem, i rozjątrzę ich narodem głupim (por. Pwt 32,21; Rz 10,19). Mojżesz powiedział im jeszcze: Wiem, że po mojej śmierci, sprzeniewierzycie się zupełnie, odstąpicie od drogi, którą wam przykazałem, ale dosięgną was liczne nieszczęścia na koniec dni. Jak długo już żyję z wami, jesteście oporni względem Pana (por. Pwt 31,29.27). Ozeasz powiedział: Kruszyłem proroków i zabijałem ich słowami moich ust (por. Oz 6,5). A wy, synowie Izraela, nie odwróciliście się od waszych nieprawości od dni wa-

[22] Parisot: „Sed audi, concionator Israel!" (PSyr 1, 850, 27).

szych przodków (por. Ml 3,6-7). I jeszcze im powiedział: Wasze dobro jest jak chmura o świcie i jak rosa, która prędko znika (por. Oz 6,4). I jeszcze rzekł: Biada tym, którzy mają do Mnie wstręt. Sprowadzę na nich nieszczęście (por. Oz 7,13). I jeszcze rzekł: Przyszli do Baal-Peor i wydali się na hańbę (por. Oz 9,10). I jeszcze rzekł: Jak ptak uleciała ich chwała. Wychowują swoich synów, ale sprawię, że znikną spomiędzy ludzi i umrze pragnienie ich łona/żywota (por. Oz 9,11-12). Również Jeremiasz mówi: „Nazwijcie ich srebrem odrzuconym, bo odrzucił ich Pan" (Jr 6,30). I Ozeasz mówi: Wyprowadziłem ich z mojego domu i nie będę więcej miłosierny wobec nich (por. Oz 9,15). Gdy rzekł: Nie będę więcej miłosierny wobec nich, cóż oni mogli powiedzieć? I jeszcze rzekł: Pan ich odrzucił, gdyż Go nie słuchali (por. Oz 9,17). I jeszcze rzekł: Błąkać się będą między narodami (por. Oz 9,17). I jeszcze rzekł na ich temat: Jak wytwory ziemi, pomnażali ołtarze i budowali wyżyny (por. Oz 10,1). I jeszcze rzekł: Efraim okryje się wstydem, Izrael zawstydzi się (por. Oz 10,6). I jeszcze rzekł: Efraim otoczył mnie oszustwem, Juda i dom Izraela – podstępem (por. Oz 12,1). I jeszcze rzekł: „Wyniszczę ciebie, Izraelu, i kto ci przyjdzie z pomocą?" (Oz 13,9). I jeszcze rzekł: „Dałem ci króla w swym gniewie i zabrałem go w swej zapalczywości" (Oz 13,11). Micheasz powiedział: Nie uchylajcie waszych karków i nie maszerujcie dumnie (por. Mi 2,3). I jeszcze rzekł: Wstańcie i uchodźcie, bo tu nie jest miejsce mojego spoczynku (por. Mi 2,10). I jeszcze rzekł: Zawstydzą się widzący, zawstydzą się wieszczkowie i zasłonią wszyscy swe wargi, bo Bóg im nie odpowie (por. Mi 3,7).

4 (856, 18-857, 12). Dlaczego on powiedział: Zawstydzą się wieszczkowie i widzący, i zasłonią swe wargi? Ponieważ jest to choroba nieuleczalna (ܡܚܘܬܐ ܕܠܐ ܐܣܝܘ). W Prawie bowiem napisano: Jeśli będzie jakiś trędowaty w Izraelu, niech zakryje sobie wargi, niech ma rozerwane szaty i głowę odsłoniętą. Będzie mieszkał poza obozem i ogłaszał, że jest nieczysty przez wszystkie dni, w których będzie miał trąd (por. Kpł 13,45-46). Tak zatem ten prorok, którego wargi głoszą

oszustwo, zachoruje na trąd. Musi on zasłonić swoje wargi przez wszystkie dni i trwać w hańbie, jak król Ozjasz (ܥܘܙܝܐ)[23] z domu Judy: ponieważ uzurpował sobie kapłaństwo, trąd wyszedł w obecności Świętego i uderzył go między oczy, i musiał ukrywać się w domu, zhańbiony przez wszystkie swe dni (por. 2Krl 15,5; 2Krn 26,19-21). I było wielkie przerażenie w całym narodzie, jak powiedział Zachariasz: Będziecie uciekać, jak oni uciekali w czasie trzęsienia ziemi za dni Ozjasza, króla z domu Judy (por. Za 14,5).

5 (857, 13-865, 3). Zobacz (ܣܒܪ)[24], oni nigdy nie chcieli się poprawić. On więc mówił: Karałem was suszą i gradem, szarańcza pożarła większość waszych sadów, a wy nie nawróciliście się do mnie, mówi Pan (por. Am 4,9). I jeszcze rzekł: Zniszczyłem was, jak Bóg zniszczył Sodomę i Gomorę (por. Am 4,11). I powiedział im, że nie ma już dla nich żadnego ratunku: Upadła dziewica Izraela i nikt jej nie podźwignie (por. Am 5,2). I jeszcze rzekł: Ona leży na ziemi i nikt jej nie podźwignie (por. Am 5,2). I jeszcze rzekł: Na wszystkich placach lament i po wsiach mówią: Biada, biada! (por. Am 5,16). Pan odrzucił ich i odepchnął od siebie, mówiąc: Brzydzę się i odrzucam wasze święta, niemiłe Mi są wasze zgromadzenia (por. Am 5,21). I jeszcze rzekł: Nie mam upodobania w waszych ofiarach i nie chcę patrzeć na wspaniałości tucznych wołów (por. Am 5,22). I jeszcze rzekł: Przez czterdzieści lat na pustyni, czyż to nie wy, synowie Izraela, składaliście mi żertwy i ofiary (por. Am 5,25)? O tym, że ich opuścił, Jeremiasz mówił: Opuściłem swój dom, odrzuciłem swoje dziedzictwo (por. Jr 12,7). I jeszcze rzekł: I dałem córce Mego ludu list rozwodowy (por. Jr 3,8). Pysznią się: Jesteśmy narodem Boga i dlatego wzywa ich prorok i mówi: Synowie Izraela, jesteście dla mnie jak Kuszyci. Oto, synowie Izraela, wyprowadziłem was z kraju Egiptu, jak Filistynów z Kaftor i Aramejczyków z Kir. Oczy Pana panów [zwrócone] na królestwo grzeszne i dlatego zgładzę je z powierzch-

[23] Ozjasz to drugie imię króla judzkiego Azariasza, syna Amazjasza (PSyr 1, 857, 4).
[24] Parisot: „vide” (PSyr 1, 858, 13).

ni ziemi (por. Am 9,7-8). Wiedz (ܕܥ), że On ich traktuje jak Filistynów. O zgromadzeniu (ܟܢܘܫܬܐ)[25] Izraela Jeremiasz mówi: To Ja zasadziłem ciebie jako winorośl, która była cała zasiewem prawdy. Ty jednak odwróciłeś się i zbuntowałeś przeciwko Mnie jak szczep obcy (por. Jr 2,21). A Mojżesz rzekł: Ich winnica ze szczepu Sodomy i z sadzonek Gomory. Ich grona to grona gorzkie a ich kiść to gorycz (por. Pwt 32,32). Dawid powiedział: Ty wyrwałeś winorośl z Egiptu, doglądałeś i zasadziłeś jej korzenie (por. Ps 80,9). I rzekł: Wyniszczyłeś pogan, aby ją zasadzić (por. Ps 80,9). Gdy jednak zgrzeszyli, On rzekł: Dzik leśny ją pożarł, polne zwierzęta się pasły [na niej] (por. Ps 80,14). Ezechiel mówi o tym szczepie: Oto ogień strawił jej dwie gałęzie, a środek jest zepsuty (por. Ez 15,4). I powiedział: Gdy on był [jeszcze] szczepem nietkniętym, niczego nie dawał. Teraz zaś gdy ogień go strawił i zniszczył, jak może coś dać? (por. Ez 15,5). O całej tej winnicy Izajasz mówi: Dla mojego przyjaciela była ona winnicą na żyznym zakątku. On ją okopał, otoczył ogrodzeniem i zasadził winorośle (por. Iz 5,1-2). Gdy ona wydała dzikie jagody, on zrobił wyłom w ogrodzeniu i zburzył wieżę i przestał ją uprawiać, i zakazał chmurom spuszczać na nią deszcz (por. Iz 5,5-6). I powiedział przeciw fałszywym prorokom: Biada tym, którzy na krwi budują Syjon, a Jeruzalem – na nieprawości (ܥܘܠܬܐ – por. Mi 3,10; Ha 2,12). I jeszcze mówi przeciw nim: To od proroków z Jerozolimy wyjdzie bezbożność

[25] Termin ܟܢܘܫܬܐ można przetłumaczyć za pomocą takich słów, jak ‘synagoga, zgromadzenie, społeczność, wspólnota’. Por. *Thesaurus Syriacus*, t. 1, ed. R. Payne Smith, Oxonii 1879, s. 1773: ܟܢܘܫܬܐ (‘coetus, congregatio’); Aphraates, *Demonstratio* 16, 3, PSyr 1, 769, 5-6: „Ozeasz wyznaje przeciwko nim i nazywa ich kobietą cudzołożną i niewierną (ܐܢܬܬܐ ܙܢܝܬܐ ܘܥܘܠܬܐ). Tak mówi o wspólnocie/synagodze Izraela”. Aphraates, *Demonstratio* 16, 3, PSyr 1, 769, 16-18: „Są zatem dwie wspólnoty/synagogi: jedna – Izraela a druga – Judy. Ta Izraela jest cudzołożna a ta Judy jest niewierna”. Aphraates, *Demonstratio* 16, 3, PSyr 1, 769, 21-23: „Te dwie wspólnoty/synagogi Ezechiel nazwał «Ohola i Oholiba» (por. Ez 23,4). Aphraates, *Demonstratio* 16, 6, PSyr 1, 777, 15-19: „Gibeonici należeli do narodów nieczystych, ale Jozue ich uratował: znaleźli schronienie w dziedzictwie Pańskim i stali się drwalami i noszącymi wodę dla całej społeczności/zgromadzenia i dla ołtarza Pańskiego”. Por. Aphraates, *Demonstratio* 16, PSyr 1, 760-784, tł. A. Uciecha, Afrahat, *O narodach, które zastąpiły naród* (Demonstratio XVI: *De Gentibus quae Loco Populi Suffectae Sunt*, PSyr 1, 760-784), VoxP 71 (2019) s. 575-591.

(ܐܪܥܐ) na całą ziemię (por. Jr 23,15). Na temat wezwania narodów Izajasz mówi: Stanie się na końcu czasów, że góra domu Pańskiego stanie na wierzchu gór, wyżej ponad szczyty. I zgromadzą się na niej narody, liczne narody przyjdą i powiedzą: Przyjdźcie, wstąpmy na górę Pana, do domu Boga Jakuba. Niech nas nauczy dróg swoich i będziemy kroczyć Jego ścieżkami. Bo Prawo wyjdzie z Syjonu i słowo Pana – z Jeruzalem (Iz 2,2-3). Gdy Prawo wyszło z Syjonu, dokąd więc poszło? I rzekł: On będzie sądził narody i wyda wyrok na liczne narody odległe (por. Iz 2,4). Co do nich Izajasz mówi: Odłączcie się od nich, wezwijcie nieczystych, bo Pan ich odrzucił (por. Iz 52,11; Jr 6,30; Lm 4,15). Prorok powiedział jeszcze: Oni odrzucili swoje dobra jak łachman, który pożarły mole (por. Mi 7,4). I rzekł jeszcze: I zezłoszczą się swoimi ścieżkami, i będą odczuwać lęk przed Panem swoim Bogiem, i będą drżeć (por. Mi 7,17). I rzekł jeszcze: Puszczę z dymem twoje zebrania i twoje lwiątka pochłonie spustoszenie (por. Na 2,14). I rzekł jeszcze: Biada miastu krwawemu, które całe jest kłamliwe, nieszczęście w nim nie ustanie (por. Na 3,1). Malachiasz[26] mówi: Juda skłamał. Obrzydliwość zdarzyła się w Izraelu i Jerozolimie, bo Juda zbezcześcił świętość Pana (por. Ml 2,11). I powiedział: Wy zboczyliście z drogi, wielu doprowadziliście do sprzeniewierzenia się Prawu, zerwaliście przymierze Lewiego. Dlatego sprawiłem, że wami gardzą i poniżają wśród całego ludu, ponieważ nie trzymaliście się Moich dróg (por. Ml 2,8-9). O narodach zaś powiedział: Przywrócę im wargi wybrane/czyste (ܐܪܥܐ ܐܪܥܐ[27] – por. So 3,9). Malachiasz powiedział o nich: Uprzykrzyliście się Panu swymi mowami (Ml 2,17). I powiedział jeszcze: Wy, synowie Jakuba, nie oddaliliście się od waszych nieprawości. Od dni waszych ojców nie przestrzegaliście Moich nakazów (por. Ml 3,6-7).

6 (865, 4-868, 18). Posłuchaj (ܥܒܕ), mój przyjacielu! Bóg wyzwolił Izraela tylko dwa razy, najpierw z Egiptu a następnie z Babilonu.

---

[26] W tekście syryjskim błędnie podano imię Micheasza (ܡܝܟܐ – PSyr 1, 864, 15).

[27] Parisot: „labium electum" (PSyr 1, 863, 23-24).

Z Egiptu za pomocą Mojżesza, z Babilonu zaś przez Ezdrasza, gdy prorokami byli Aggeusz i Zachariasz. Otóż Aggeusz powiedział: Odbudujcie ten dom, upodobam sobie w nim i będę doznawał czci, mówi Pan (por. Ag 1,8). I rzekł jeszcze: Czyńcie [to], ponieważ jestem z wami, i Mój duch przebywa pośród was. Nie lękajcie się, bo tak mówi Pan wszechmocny: Jeszcze chwila a dotknę trwogą niebiosa i ziemię, morze i suchy ląd. Poruszę wszystkie narody i przyniosą skarby najcenniejsze (ܡܚ̈ܫܒ̈ܐ) wszystkich ludów. Wypełnię chwałą ten dom, a nowa chwała tego domu będzie większa od dawnej (por. Ag 2,5-9). Wszystko to powiedziano w dniach Zorobabela, w dniach Aggeusza i Zachariasza, i to oni trudzili się budowaniem tego domu. Zachariasz powiedział: Zwróciłem się ku Jeruzalem ze zmiłowaniem i umieściłem Mój dom w jej wnętrzu (por. Za 1,16). I rzekł: Miasta zostaną ograbione z ich dóbr. Pan zaś odbuduje Syjon i znowu wybierze Jeruzalem (por. Za 1,17). I powiedział jeszcze: Ja potwierdzam wielką zazdrość wobec Syjonu i Jeruzalem. I potwierdzam wielki gniew przeciw narodom czyniącym zamieszanie (por. Za 1,14-15). I rzekł jeszcze: Jerozolima stanie wśród pól z powodu mnóstwa ludzi i zwierząt w jej wnętrzu. Ja zaś będę w niej jakby murem spiżowym. I Ja będę w jej wnętrzu, mówi Pan (por. Za 2,8-9). I powiedział jeszcze: Biada, biada! Uciekajcie z kraju północy, mówi Pan, bo rozproszyłem was na cztery strony świata. Ratuj się, Syjonie, który mieszkasz u córki Babilonu (por. Za 2,10-11). I powiedział jeszcze: Pan na nowo odziedziczy Judę, swoją część ziemi świętej, i znowu upodoba sobie w Jeruzalem (por. Za 2,16). I rzekł jeszcze: Ręce Zorobabela położą fundamenty tego domu i jego ręce go dokończą (Za 4,9). Wszystko to zapowiedział Zachariasz i to się wypełniło i wykonało, gdy Izrael się zgromadził, wychodząc z Babilonu. Nie należy oczekiwać, jak oni mówią, że Izrael znowu się zgromadzi[28].

[28] Afrahat powtarza główne przesłanie Mowy: Aphraates, *Demonstratio* 19, 6, PSyr 1, 868, 16-18: ܕܐܦ ܗܠܝܢ ܕܐܡܪ̈ܝܢ ܕܠܐ ܢܬܟܢܫ ܐܝܣܪܝܠ ܐܠܐ ܒܙܒܢܐ ܕܐܬܟܢܫ ܡܢ ܒܒܠ.

7 (868, 19-869, 7). Posłuchaj (ܫܡܥ) więc, mój przyjacielu, a dam ci dowód przekonujący, że Izrael został uwolniony dwa razy: raz z Egiptu, a następnie z Babilonu. Izajasz mówi tak: Pan wyciągnie rękę po raz drugi, aby wykupić resztę swego ludu, która została w kraju Asyrii (ܐܬܘܪ), w Egipcie, w Tyrze, w Sydonie, w Hamat i na wyspach odległych (por. Iz 11,11). Gdyby więc oni mieli się znowu zebrać i zostać zbawieni, dlaczego Izajasz powiedział: Pan wyciągnie rękę po raz drugi, aby wykupić resztę swego ludu, która pozostała? (por. Iz 11,11). Otóż gdyby On chciał jeszcze ich zbawić, Izajasz musiałby powiedzieć tak: Pan wyciągnie rękę po raz trzeci, aby wykupić resztę swego ludu, a nie mówiłby: po raz drugi.

8 (869, 8-876, 23). Posłuchaj (ܫܡܥ) jeszcze tego, co chcę ci dowieść na temat modlitwy Daniela, gdy on modlił się do swego Boga, prosił i błagał, aby synowie jego ludu wyszli i wrócili z Babilonu (por. Dn 9,1-3). Daniel bowiem był „umiłowanym" (ܓܒܪ ܚܝܕ)[29], któremu odsłonione zostały sprawy ukryte (por. Dn 9,23; 10,19) i który wyjaśnił ich sens. On był prorokiem i dlatego budował na słowach proroków[30]. Otóż gdy jego naród znalazł się w niewoli babilońskiej, powstali wśród nich fałszywi prorocy, którzy prorokowali fałszywie i kłamliwie, mówiąc: Tak mówi Pan: W ciągu dwóch lat skruszę jarzmo Nabuchodonozora, króla babilońskiego, z karku wszystkich narodów (por. Jr 28,11). Gdy zaś Jeremiasz usłyszał proroctwo fałszywych proroków, napisał list i wysłał go do Babilonu: Nie słuchajcie fałszywych proroków, którzy są wśród was i którzy chcą was pocieszyć, mówiąc: W ciągu dwóch lat sprowadzę was z Babilonu. Tak bowiem mówi Pan: Budujcie domy i mieszkajcie w nich! Zakładajcie ogrody i spożywajcie ich owoce! Wybierajcie żony

[29] Parisot: „vir desiderii" (PSyr 1, 869, 12). Na temat postawy Daniela jako „męża umiłowanego", por. Aphraates, *Demonstratio* 3, PSyr 1, 97-136. W przekładzie Wujka jest „mąż pożądania" (Dn 9,23; 10,11.19). Por. *Pismo Święte Starego Testamentu*, przekł. W.O.J. Wujek, oprac. S. Styś, Kraków 1956.

[30] Mowa prawdziwego proroka, nauczyciela i komentatora jest porównana do budowania domu, świątyni jedynego Słowa. Por. Aphraate Le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 2, tł. M.-J.Pierre, SCh 359, Paris 1989, s. 778, przyp. 27.

dla waszych synów i dawajcie mężów waszym córkom! Gdy w Babilonie upłynie siedemdziesiąt pełnych lat, [wtedy] powrócicie stamtąd (por. Jr 29,8.5-6.10). Daniel bowiem odziany Duchem wiedział, że proroctwo Jeremiasza było prawdziwe[31]. A gdy upłynęło 70 lat, modlił się, wołał i błagał swego Boga w pierwszym roku Dariusza syna Artakserksesa (ܐܪܬܚܫܫܬܐ ܕ), z rodu Medów, gdy on panował w królestwie Chaldejczyków: W pierwszym roku jego panowania, ja Daniel, dociekałem w Pismach liczby lat i odkryłem słowo Pana, które powiedział Jeremiasz. Gdy dopełniło się siedemdziesiąt lat spustoszenia Jerozolimy, zwróciłem moją twarz do Pana Boga, lamentując w modlitwie i błaganiu, w postach, pokucie i popiele. I modliłem się do Pana, Boga mojego, wyznawałem i mówiłem: O Panie, Boże, wielki i straszliwy, który dochowujesz przymierza i łaski tym, co Ciebie kochają i przestrzegają przykazań. Zgrzeszyliśmy, zbłądziliśmy, popełniliśmy nieprawość i zbuntowaliśmy się, odstąpiliśmy od Twoich przykazań i Twoich wyroków. Nie byliśmy posłuszni Twoim sługom, prorokom, którzy przemawiali w Twoim imieniu do naszych królów, do naszych przywódców, do naszych ojców i do całego narodu kraju. U Ciebie, Panie, sprawiedliwość, a u nas wstyd na twarzach, jak to jest dziś u mieszkańców Judy i Jerozolimy, i całego Izraela, u bliskich i dalekich, we wszystkich krajach, dokąd ich wypędziłeś z powodu niewierności, jaką popełnili wobec Ciebie, Panie! U nas wstyd na twarzach, u naszych królów, u naszych przywódców i u naszych ojców, bo zgrzeszyliśmy przeciw Tobie. U Pana Boga jest miłosierdzie i przebaczenie grzechów, bo my zbuntowaliśmy się przeciw Niemu i nie słuchaliśmy głosu Pana, Boga naszego, by postępować według Prawa, które nam dał przez swoje sługi, proroków. Cały Izrael przekroczył Twoje Prawo i pobłądził, nie słuchając Twego głosu. Spadło na nich przekleństwo i nieszczęście zapisane w Prawie Mojżesza, sługi Bożego. Zgrzeszyliśmy bowiem, spełniło się więc słowo wypowiedziane nad nami i nad sędziami,

[31] Daniel modlił się, prosząc o wypełnienie proroctwa Jeremiasza. Por. Aphraate Le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 2, s. 779, przyp. 29.

którzy nas sądzili, że przyjdzie wielkie nieszczęście, jakiego nie było pod całym niebem, a jakie spadło na Jerozolimę, tak jak zostało napisane w Prawie Mojżesza. Przyszło na nas całe to nieszczęście, a my nie błagaliśmy Pana, Boga naszego, aby odwrócić się od naszych występków i uznać Twoją wierność. Pan pobudził nieszczęście i sprowadził je na nas, bo Pan, Bóg nasz, jest sprawiedliwy we wszystkich swych dziełach, które uczynił, my zaś nie usłuchaliśmy Jego głosu. A teraz, Panie, Boże nasz, który wyprowadziłeś swój naród z ziemi egipskiej mocną ręką i wyciągniętym ramieniem, zyskując sobie imię, jak to jest dziś: zgrzeszyliśmy i popełniliśmy nieprawość, Panie! Według całego miłosierdzia, które nam okazałeś, odwróć Twoją zapalczywość i Twój gniew nad Twoim miastem, Jeruzalem, nad Twoją świętą górą. Bo z powodu swoich grzechów i przewinień swoich ojców Twój naród został rozproszony wszędzie, a Jerozolima stała się przedmiotem szyderstwa u wszystkich ludów. Teraz zaś, Boże, wysłuchaj modlitwy Twojego sługi i naszego błagania, rozjaśnij swe oblicze nad Twoją świątynią zniszczoną, ze względu na Twoje imię, Panie, nachyl ucha, mój Boże, wysłuchaj! Otwórz oczy i zobacz nasze spustoszenie i naszą rozpacz, i to miasto, nad którym wzywano Twego imienia. To nie dzięki naszej sprawiedliwości ośmielamy się modlić do Ciebie, ale dzięki Twojemu bogatemu miłosierdziu. Usłysz, Panie! Odpuść, Panie! Panie, czuwaj i działaj! Nie zwlekaj, ze względu na Twoje imię, mój Boże! Bo Twojego imienia wzywano nad Twym miastem i nad Twym narodem (por. Dn 9,1-19).

9 (876, 24-880, 1). Gdy Daniel dokończył swoją modlitwę, rzekł: Gdy modliłem się, wyznając grzechy swoje i swojego narodu, Izraela, i gdy wznosiłem przed Panem, Bogiem moim, swe błagania za świętą górę mojego Boga, i gdy jeszcze wymawiałem moją modlitwę, mąż Gabriel, którego już widziałem, lecąc pospiesznie, przybył z nieba i zbliżył się do mnie około czasu wieczornej ofiary. Przybył, rozmawiał ze mną i powiedział: Teraz, Danielu, wyszedłem, by ci dać wyjaśnienie, abyś zrozumiał. Gdy zacząłeś swe błagalne modlitwy, wypowiedziano słowo,

ja zaś przybyłem, by ci je oznajmić, bo Ty jesteś Umiłowany (ܚܝܕܐ). Zrozum (ܗܒ) więc to słowo i uznaj to widzenie: siedemdziesiąt tygodni upłynęło nad twoim narodem i twoim świętym miastem, by wynagrodzić występki i zniszczyć grzechy, aby wybaczyć nieprawość i zaprowadzić wieczną sprawiedliwość, aby dopełnić widzenie i proroków, i namaścić Świętego świętych. Ty zaś zrozum (ܗܒܢ) i zrozum dobrze: Od chwili, gdy wypowiedziano słowo, że nastąpi powrót i zostanie odbudowana Jerozolima, do przybycia Pomazańca króla – siedem tygodni i sześćdziesiąt dwa tygodnie. Rozpocznie się odbudowa Jerozolimy, zostaną odbudowane jej bazary i jej dziedzińce aż do wypełnienia czasów. A po sześćdziesięciu dwóch tygodniach Pomazaniec zostanie zgładzony i nie będzie go już. Miasto święte zostanie zniszczone wraz z nadchodzącym królem i na koniec przyjdzie powódź, i aż do zakończenia wojny będą ogłaszać zniszczenia. On zatwierdzi przymierze dla wielu przez jeden tydzień. A około połowy tygodnia on zniszczy ofiary krwawe i ofiary z pokarmów. Na skrzydłach obrzydliwości zaś będzie spustoszenie (por. Dn 9,20-27).

10 (880, 2-881, 10). Rozważ i zrozum (ܗܒ ܐܝܟ ܗܘ), mój drogi, modlitwę ułożoną przez Daniela i wizję, która mu została wyjaśniona. Na koniec siedemdziesięciu lat spustoszenia Jerozolimy on modlił się i dzięki składał w pierwszym roku Dariusza (por. Dn 9,1-3). A gdy on wyznał grzechy swoje i swojego narodu, Izraela, przystąpił do niego Gabriel, ten, który przyjmuje modlitwy, i tak mu powiedział: Na początku twojej modlitwy wypowiedziano słowo (por. Dn 9,23). A oto słowo wypowiedziane na początku modlitwy: Wygnańcy wrócą z Babilonu. Daniel zaś zapytał o to, co stanie się z narodem po powrocie. Gabriel mu odrzekł: Ty jesteś [mężem] umiłowanym (ܚܝܕܐ) i dlatego ukażę ci, co stanie się z narodem na końcu dni. Teraz więc zrozum (ܗܒ) to słowo i uznaj to widzenie: siedemdziesiąt tygodni upłynęło nad twoim narodem i twoim świętym miastem, by wynagrodzić występki i zniszczyć grzechy, aby wybaczyć nieprawość i zaprowadzić wieczną sprawiedliwość, aby dopeł-

nić widzenie i proroków, i namaścić Świętego świętych. Ty zaś zrozum (ܗܘܢ) i zrozum dobrze: Od chwili, gdy wypowiedziano słowo, że nastąpi powrót i zostanie odbudowana Jerozolima, do przybycia Pomazańca króla – siedem tygodni i sześćdziesiąt dwa tygodnie. Rozpocznie się odbudowa Jerozolimy, zostaną odbudowane jej bazary i jej dziedzińce, aż do wypełnienia czasów. A po sześćdziesięciu dwóch tygodniach Pomazaniec zostanie zgładzony i już go nie będzie. Miasto święte zostanie zniszczone wraz z nadchodzącym królem i na koniec przyjdzie powódź, i aż do zakończenia wojny będą ogłaszać zniszczenia. On zatwierdzi przymierze dla wielu przez jeden tydzień. A około połowy tygodnia on usunie ofiary krwawe i ofiary z pokarmów. Na skrzydłach zaś obrzydliwości będzie spustoszenie (por. Dn 9,23-27).

11 (881, 11-885, 25). On więc odpowiedział: Siedemdziesiąt tygodni upłynęło nad twoim narodem i twoim świętym miastem (por. Dn 9,23). Owe siedemdziesiąt tygodni to 490 lat od chwili, gdy Daniel się modlił, aż do czasu, gdy Jerozolima została spustoszona ostatecznym zniszczeniem i nikt w niej już nie zamieszkał. I powiedział: Po siedmiu tygodniach Jerozolima zostanie odbudowana (por. 9,25). I rzeczywiście, gdy wygnańcy wrócili za pośrednictwem Ezdrasza, zabrali się do odbudowy świątyni. W dniach Cyrusa i Dariusza położyli fundamenty pod przybytek (por. Ezd 1,1-5). Ich wrogowie jednak zmusili ich do zaprzestania [odbudowy] za panowania Dariusza, Artakserksesa i innych królów perskich i nie pozwolili im dokończyć budowy (Ezd 4,7.24). Wyjaśnię (ܦܫܪ) ci teraz znaczenie tego fragmentu. Oto co zostało napisane u proroka Zachariasza: Ujrzałem świecznik a na nim siedem lamp, siedem płomieni w każdej lampie (por. Za 4,2): czterdzieści dziewięć to znaczy siedem tygodni. I powiedział w tym proroctwie: Takie jest słowo Pana do Zorobabela: Nie siłą ani mocą, lecz duchem (por. Za 4,6) i powiedziano jeszcze: To ręce Zorobabela położą fundament tego Domu i jego ręce go dokończą (por. Za 4,9). A zatem od dnia położenia fundamentów Domu aż do dnia ukończenia budowy tego Domu upłynęło czterdzieści dzie-

więć lat, czyli siedem tygodni z siedemdziesięciu. Oto wizja świecznika z siedmiu lampami i czterdziestoma dziewięcioma płomieniami: te czterdzieści dziewięć lat to słowo Pana o Zorobabelu. Gdy upłynęło siedem tygodni budowania Domu w dniach Zorobabela, Jerozolima zapełniła się mieszkańcami na czterysta trzydzieści cztery lata. Dlaczego więc on rzekł: Siedemdziesiąt tygodni upłynęło nad twoim narodem i twoim świętym Miastem, a niżej siedem i sześćdziesiąt dwa, co daje w sumie sześćdziesiąt dziewięć? I rzekł jeszcze: w ciągu jednego tygodnia i pół tygodnia on zniszczy ofiary krwawe i ofiary z pokarmów (por. Dn 9,27). Otóż jest to ten tydzień z owych siedemdziesięciu, w czasie którego została zniszczona ofiara. Tak właśnie wyliczono te siedemdziesiąt lat, czas pobytu w Babilonie, gdy kraj pozostawał w niewoli swojego spustoszenia przez cały czas. Teraz zaś dam ci dowód, że po upływie tych tygodni przybył Mesjasz i został zabity, aby wypełnić wizje i proroków. Nasz ojciec Jakub także o tym mówił, błogosławiąc Judę: Nie zostanie odjęte berło od Judy ani laska pasterska spośród stóp jego, aż przyjdzie ten, do którego należy panowanie (por. Rdz 49,10)! Przekonaj się (ܐܬܛܦܝܣ), mój przyjacielu, i zrozum (ܐܬܒܝܢ), że te tygodnie się wypełniły, wizje i prorocy zostały wstrzymane, a królestwo w Judzie zlikwidowane. I tak więc Jerozolima została spustoszona, a jej lud – rozproszony wśród wszystkich narodów. Synowie Izraela pozostają bez ofiar i bez ołtarza i aż do czasu wypełnienia się wyroków Jeruzalem pozostanie spustoszona i zrujnowana. Winnica została zniszczona, bo zrodziła dzikie winorośle, a dwie gałęzie winnego szczepu pochłonął ogień (por. Ez 15,4). W ogrodzeniu winnicy jest wyłom, jej wieża została zburzona, a jej tłocznia – zniszczona (por. Iz 5,5-6). Srebro wyrzucono i nie ma już żadnej wartości (por. Jr 6,30). W Jerozolimie spisano list rozwodowy (ܟܬܒܐ ܕܫܘܒܩܢܐ[32] – por. Jr 3,8).

12 (885, 26-888, 11). Napisałem Ci te kilka argumentów przekonujących, abyś mógł odpowiedzieć, gdy będziesz musiał dać odpowiedź,

[32] Parisot: „libellus repudii" (PSyr 1, 886, 25).

i abyś potwierdził słowa twojego słuchacza, on nie uległ ich kłótliwemu dowodzeniu. [Izraelici] bowiem nie przyjmują argumentów, ponieważ Pismo zostało dla nich zamknięte, aby nie rozumieli i nie mogli pojąć tego, że Bóg jest miłosierny dla wszystkich. Tak o nich powiedziano: Ten lud sławi mnie wargami, ale jego serce jest daleko ode mnie (por. Iz 29,13; Mt 15,8). Mówili bowiem do Jeremiasza: Nie posłuchamy twojego słowa, które ty nam mówisz w imię Pana (por. Jr 44,16).

13 (888, 12-892, 7). Co do wizji (ܚܙܘܬܐ) Daniela, mój przyjacielu, napisałem ci to, co mogłem zrozumieć. Jednak wiedz (ܕܥ), że po tym, jak Gabriel wyjaśnił mu [Danielowi], co stanie się z jego ludem, w trzecim roku Cyrusa zostało objawione następujące słowo Danielowi: Słowo to jest niezawodne. I on przeniknął je wielką mocą w widzeniu i rzekł: Spędziłem trzy tygodnie w smutku. Nie jadłem żadnego chleba wybornego, nie brałem do ust ani mięsa, ani wina (por. Dn 10,2-3). Zobacz (ܐܪ), to w trzecim roku Cyrusa Daniel miał widzenie (ܚܙܘܬܐ): dwudziestego czwartego dnia pierwszego miesiąca, czyli [w miesiącu] Nisan (por. Dn 10,4), dwa lata po ogłoszeniu dotyczącym jego królestwa, że wygnańcy wrócą do Jerozolimy. W pierwszym roku Dariusza, syna Artakserksesa, modlił się przed obliczem Boga (por. Dn 9,1-2), na koniec siedemdziesięciu lat wypełnienia proroctw Jeremiasza. Jak wskazano, było to w pierwszym roku panowania Dariusza z rodu Medów (por. Dn 6,1), gdy on zabił Baltazara i panował po nim. Krótko jednak władał swoim królestwem i to Cyrus Pers je otrzymał. Dlaczego więc najpierw Dariusz otrzymał królestwo? Sądzimy, że to w celu wypełnienia wizji, którą Daniel wyjaśnił Baltazarowi, mówiąc: Takie jest wyjaśnienie słowa i odczytanie pisma: *Mene*, *teqel*, *parsin*. *Mene*: Bóg obliczył twoje panowanie i wyznaczył jego kres. *Teqel*: zważono cię na wadze i okazałeś się zbyt lekki. *Parsin*: twoje królestwo uległo podziałowi i oddano je Medom oraz Persom (por. Dn 5,25-28). To dlatego Dariusz powstał pierwszy nad królestwem, aby wypełniło się widzenie. Następnie Cyrus Pers je otrzymał, na koniec siedemdziesięciu lat, gdy Daniel prosił, aby wygnańcy

wrócili za jego wstawiennictwem, zgodnie z tym, co prorokował o nim Izajasz: To on odbuduje Moje miasto i odeśle Moich wygnańców (por. Iz 45,13). A sam Cyrus powiedział: To Bóg dał nam panowanie na ziemi i On mi rozkazał odbudować świątynię w Jerozolimie w Judzie (por. Ezd 1,2). Zobacz! (ܫܐ) Post Daniela nastąpił po jego modlitwie. Pościł i Jerozolima zaludniła się na siedemdziesiąt tygodni. Następnie została spustoszona i pozostała zrujnowana na zawsze aż do czasu wypełnienia się wyroków.

Koniec Mowy *Przeciwko Żydom, którzy mówią, że na nowo zostaną zgromadzeni*.

Z języka syryjskiego przełożył
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Andrzej Uciecha[33]

[33] Ks. dr hab. Andrzej Uciecha, prof. UŚ, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: andrzej.uciecha@wp.pl; ORCID: 0000-0003-2507-8544.

Table of contents

Officials

1. Tabula gratulatoria 7

2. Letter of the Bishop of Włocławek 9

3. Letter of the President of the Polish Patristic Section 11

4. Instead of Biography 13

5. Rev. dr hab. Tomasz Kaczmarek - *Curriculum Vitae* 27

6. Publications by Rev. dr hab. Tomasz Kaczmarek 31

Articles

7. Empress Eudoxia through the Prism of Fifth Century Ecclesiastical Histories – Sławomir Bralewski 43

8. The Tasks of the Abbot as Defined in the Monastic Rule from the Circle of Saint Fructuosus of Braga – Rev. Bogdan Czyżewski 67

9. The Sources and Theological Themes of the *Regula* of Eugippius – Bazyli Degórski O.S.P.P.E. 89

10. The Source of Righteousness according to *The Homilies on the Epistle of St. Paul to Romans* of John Chrysostom – Rev. Mariusz Drygier..... 121

11. The Actuality of Origen's Homilies in Modern Preaching – Rev. Stanisław Dyk 139

12. *Ordo initiationis christianae adultorum* as an Example of the Reception of the Early Christian Catechumenate in Liturgical Theology of Aidan Kanvanagh (1929-2006) – Rev. Zbigniew Głowacki..... 163

13. The Son Representing the Father in St. Hilary of Poitiers' *De Trinitate* – Rev. Józef Grzywaczewski..... 185

14. Motion of Human Nature towards *Imago Dei* in the Thought of St. Maximus the Confessor – Mariia Hupalo 201

15. Islam in the Johns of Damascus "De Haeresibus" – chapter 100/101. Selected Aspects of Source Study – Łukasz Karczewski 229

16. „Amicitia quae desinere potest vera nunquam fuit". Friendship in Letters of St. Jerome of Stridon – Rev. Michał Kieling..... 267

17. The Celibacy of Clergymen – Legal Norms, his Motivations and the Practice in the Gallic Church from the Half of Fourth to Half of Sixth Century in the Light of Church-Synods Canons – Rev. Tadeusz Kołosowski 285

18. „Himself, full of spite, does all he can to harm those who seek God". The Impact of Demonic Beings on the Fate of Individuals and Communities in Gregory's of Tours *Histories* – Rev. Michał Ludewicz..... 299

19. Si vis pacem, para bellum – Vision of the Roman Army and Military Art in the Light of Vegetius' *Epitoma rei militaris* – Ireneusz Łuć..... 317

20. The Critique of the Millenarian Image of Jerusalem in St. Jerome of Stridon – Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM 345

21. „It is Utterly Pointless to Try to Paint the Ethiopian White" – Byzantine Perception of Nomads of the Black Sea Steppe and Byzantine Policy towards Them – Aleksander Paroń 375

22. *Mysterium mortis* according to Anastasius Sinaita – Rev. Dariusz Piasecki 415

23. *De Ecclesia* – Christian cento – Mariusz Piątek 431

24. The Formation of the Image of the Gepids in the Ancient and Early Medieval (3rd-7th c.) Sources – Tomasz Skibiński SAC 453

25. Hermetic *Fragments* and *Testimonies* from Various Authors. The Preliminary Research on the Literary Sources – Agata Sowińska 473

26. The Principle of Interiority in the Thought of Saint Augustine – Most Rev. Piotr Turzyński 485

27. Ecclesial Goals of the "First Oration of Peace" by Gregory of Nazianzus – Rev. Norbert Widok 507

28. The Heretic Zeal or a Simple Reception of Imperial Legislation? The Religious Policy of the Vandal Kings – *Codex Theodosianus* XVI and *Edictum Hunirici* – Marek Wilczyński 527

29. The Holy Spirit in the Teaching of Saint Ildefonsus of Toledo – Rev. Paweł Wygralak 539

Translations

30. Bertharius Cassinensis, *Versus domni Bertharii abbatis de miraculis almi patris Benedicti* 555

a. Introduction and Commentary – Rev. Tadeusz Gacia 555
b. Translation – Rev. Tadeusz Gacia 560

31. *Opusculum de anima* 567

a. Introduction and Commentary – Karolina Kochańczyk-Bonińska 567
b. Translation – Karolina Kochańczyk-Bonińska 582

32. Anonymus, *Epitaphion beati Leandri, Isidori et Florentine* 591

a. Introduction and Commentary – Tatiana Krynicka 591
b. Translation – Tatiana Krynicka 601

33. Aphraates, *Demonstratio XIX: Adversus Iudaeos qui dicunt se denuo congregatum iri* 605

a. Introduction and Commentary – Rev. Andrzej Uciecha 605
b. Translation – Rev. Andrzej Uciecha 614

Spis treści

Oficjalne

1. Tabula gratulatoria 7
2. List Biskupa Włocławskiego 9
3. List Prezesa Sekcji Patrystycznej 11
4. W miejsce biografii 13
5. Kalendarium życia i działalności ks. Tomasza Kaczmarka 27
6. Wykaz publikacji ks. Tomasza Kaczmarka 31

Artykuły

7. Empress Eudoxia through the Prism of Fifth Century Ecclesiastical Histories – Sławomir Bralewski 43

8. Zadania opata określone w prawodawstwie monastycznym kręgu św. Fruktuoza z Bragi – Ks. Bogdan Czyżewski 67

9. Le fonti e le tematiche teologiche della *Regula* di Eugippio – Bazyli Degórski O.S.P.P.E. 89

10. Źródło usprawiedliwienia w świetle *Homilii na List św. Pawła do Rzymian* Jana Chryzostoma – Ks. Mariusz Drygier 121

11. Aktualność homilii Orygenesa we współczesnym przepowiadaniu – Ks. Stanisław Dyk 139

12. *Ordo initiationis christianae adultorum* przykładem recepcji katechumenatu wczesnochrześcijańskiego w teologii liturgicznej Aidana Kanvanagha (1929-2006) – Ks. Zbigniew Głowacki 163

13. Syn reprezentujący Ojca w *De Trinitate* św. Hilarego z Poitiers – Ks. Józef Grzywaczewski 185

14. Motion of Human Nature towards *Imago Dei* in the Thought of St. Maximus the Confessor – Mariia Hupalo 201

15. Islam w rozdziale 100/101 *De Haeresibus* Jana z Damaszku. Analiza źródłoznawcza – wybrane zagadnienia – Łukasz Karczewski 229

16. „Amicitia quae desinere potest vera nunquam fuit". Przyjaźń w *Listach* św. Hieronima ze Strydonu – Ks. Michał Kieling 267

17. Celibat duchownych – normy prawne, jego motywacje i praktyka w Kościele galijskim od połowy IV do połowy VI wieku w świetle kanonów synodów kościelnych – Ks. Tadeusz Kołosowski 285

18. „Zazdrośnik ten bezustannie usiłuje szkodzić tym, którzy szukają Boga". Wpływ bytów demonicznych na losy jednostek i społeczności w *Historiach* Grzegorza z Tours – Ks. Michał Ludewicz 299

19. *Si vis pacem, para bellum* – wizja armii rzymskiej w świetle *Epitoma rei militaris* Wegecjusza – Ireneusz Łuć 317

20. Krytyka millenarystycznego obrazu Jerozolimy u św. Hieronima ze Strydonu – Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM 345

21. „Daremnie próbuje się wybielić Etiopa" – postrzeganie i polityka Bizancjum wobec koczowników stepów czarnomorskich (X-XII wiek) – Aleksander Paroń 375

22. *Mysterium mortis* w ujęciu Anastazego Synaity – Ks. Dariusz Piasecki 415

23. *De Ecclesia* – centon chrześcijański – Mariusz Piątek 431

24. Kształtowanie się obrazu Gepidów w źródłach antycznych i wczesnośredniowiecznych (III-VII wieku) – Tomasz Skibiński SAC 453

25. *Fragmenta i testimonia* hermetyczne u autorów różnych. Wstępny przegląd źródeł – Agata Sowińska 473

26. Zasada wewnętrzności w myśli świętego Augustyna – Bp Piotr Turzyński 485

27. Eklezjalne cele *Pierwszej mowy o pokoju* Grzegorza z Nazjanzu – Ks. Norbert Widok 507

28. Heretycki szał czy recepcja cesarskiego prawodawstwa w polityce religijnej królów wandalskich? *Codex Theodosianus* XVI a *Edictum Hunirici* – Marek Wilczyński 527

29. Duch Święty w nauczaniu św. Ildefonsa z Toledo – Ks. Paweł Wygralak ... 539

Tłumaczenia

30. Bertariusz z Cassinum, *Wiersz opata Bertariusza o cudach świętego ojca Benedykta* 555

a. Wstęp i komentarz – ks. Tadeusz Gacia 555
b. Tłumaczenie – ks. Tadeusz Gacia 560

31. *Dziełko o duszy* 567

a. Wstęp i komentarz – Karolina Kochańczyk-Bonińska 567
b. Tłumaczenie – Karolina Kochańczyk-Bonińska 582

32. Anonim, *Epitafium świętych Leandra, Izydora i Florentyny* 591

a. Wstęp i komentarz – Tatiana Krynicka 591
b. Tłumaczenie – Tatiana Krynicka 601

33. Afrahat, *Mowa XIX: Przeciwko Żydom, którzy mówią, że na nowo zostaną zgromadzeni* 605

a. Wstęp i komentarz – ks. Andrzej Uciecha 605
b. Tłumaczenie – ks. Andrzej Uciecha 614