

VOX PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Sekcja Historii Kościoła i Patrologii

Rada Naukowa

ks. dr hab. Stanisław Longosz – 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. dr Geoffrey Dunn (zastępca redaktora naczelnego)

dr Dawid Mielnik (sekretarz)

Redaktorzy tematyczni

prof. dr Ilaria Ramelli (filozofia starożytna i wczesnochrześcijańska)

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

o. prof. dr hab. Bazyli Degórski (patrologia)

dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (bizantynistyka)

dr hab. Oleksandr Kashchuk (historia Kościoła)

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

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

mgr inż. Wojciech Stawiszyński (bibliografie)

Redakcja „Vox Patrum”

ul. Chopina 29/5A, 20-023 Lublin

voxpatrum@kul.lublin.pl; www.voxpatrum.pl

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

VOX PATRUM

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Wydawnictwo KUL

77
2021

Wykaz recenzentów zamieszczany jest raz w roku na stronie internetowej czasopisma

Wersja online 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 2021

ISSN 0860-9411
eISSN 2719-3586

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

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

Artykuły

Robert Pawlik¹

Cesarska epifania. Ernst H. Kantorowicz jako badacz bizantyńskiej teologii politycznej

Nazwisko Ernsta Hartwiga Kantorowicza rzadko kojarzone bywa z bizantynologią. Niemiecki mediewista znany jest z powstałej w Niemczech biografii Fryderyka II Hohenstaufa², którą określono mianem „najbardziej ekscytującej biografii średniowiecznego władcy, jaka powstała w XX wieku”³, a także z napisanych w Stanach Zjednoczonych *Dwóch ciał króla*, monumentalnej panoramy średniowiecznej teologii politycznej⁴. W obu dziełach wątki dotyczące Bizancjum należą do pobocznych. Wprost na temat Bizancjum Kantorowicz wypowiedział się raz artykułem poświęconym „feudalizmowi” w Cesarstwie Bizantyńskim, zastrzegając, że wypowiedź miała charakter konferencyjnego zagajenia i została opublikowana drukiem wyłącznie na życzenie organizatorów⁵.

Śledząc naukową biografię niemieckiego mediewisty, nie sposób jednak nie zauważyć, że przez całe życie intensywnie zajmował się dziejami bizantyńskiego Wschodu. Od momentu przybycia do Stanów Zjednoczonych w 1939 roku, w okresie pracy na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley brał udział w dorocznych posiedzeniach „Berkeley Colloquium Orientologicum”, na forum którego wygłaszał referaty o tematyce bizantyńskiej. Tytuły niektórych z nich są nam zna-

¹ Dr Robert Pawlik, asystent w Katedrze Kultury XX i XXI wieku na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW; e-mail: r.pawlik@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-0728-4347.

² E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin 1927.

³ N. Cantor, *The Inventing Middle Ages*, New York 1991, s. 85.

⁴ E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957.

⁵ E.H. Kantorowicz, „Feudalism” in *The Byzantine Empire*, w: *Feudalism in History*, red. R. Coulborn, Princeton 1956, s. 151: „This essay, written down hastily [...]. It is at the editor's request that the essay is published”.

ne⁶. W maju 1950 roku, w momencie przełomowym dla swojej kariery uniwersyteckiej⁷, zainauguował współpracę z „Byzantine Studies Center” w Dumbarton Oaks. Wraz z Andreasem Alföldim, Františkem Dvornikiem, André Grabarem, oraz Hanem P. L’Orange’em wziął udział w konferencji „Cesarz i pałac”⁸. Od momentu podjęcia pracy w Instytucie Studiów Wyższych w Princeton w 1951 roku został regularnym uczestnikiem dorocznych bizantynologicznych sympozjów organizowanych przez ośrodek Dumbarton Oaks. I w tym wypadku znamy tytuły niektórych jego wystąpień⁹. Począwszy od 1956 roku, zaczął ogłaszać swe rozprawy na łamach „Dumbarton Oaks Papers”¹⁰. Trzecia z nich, *Oriens Augusti – Lever du Roi*, ukazała się już po śmierci historyka. Poprzedzona została adnotacją, że śmierć przerwała autorowi pracę nad studiami „Eastern and Western in the History of Late Classical and Medieval Ideas”. Obok opublikowanego „*Oriens Augusti*” miały one obejmować pięć kolejnych rozpraw: „Synthronos”, „Rzymskie monety i chrześcijańskie rytuały”, „Epifania i koronacja”, „Karol Łysy i *Natales Caesarum*”, „Roma i węgiel”¹¹. Łatwo zauważyć, że tytuły rozpraw

⁶ „Liturgia Illustrata” (1941); „The Reception of the Kyrios” (1943), „Epiphany and Coronation” (1944); „Synthronos: Throne Sharing with the Deity” (1945); „Roman Coins and Christian Rites” (1948); „*Oriens Augusti*” (1950). Por. Y. Malkiel, *Ernst H. Kantorowicz*, „Romance Philology” 18/1 (1964) s. 12-13; R.E. Lerner, *Ernst Kantorowicz: A Life*, Princeton 2017, s. 272, przyp. 27.

⁷ Odmowa podpisania wprowadzonej przez uniwersytet kalifornijski przysięgi lojalności – pisemnej deklaracji potwierdzającej, że nigdy nie należał do żadnej partii ani organizacji komunistycznej – kosztowała Kantorowicza utratę pracy. Por. E.H. Kantorowicz, *The Fundamental Issue: Documents and Marginal Notes on the University of California Loyalty Oath*, San Francisco 1950.

⁸ W 1950 roku A. Grabar przewodniczył sympozjum „Cesarz i pałac”. Por. H. Maguire, *Andre Grabar (1896-1990)*, „Dumbarton Oaks Papers” 95 (1991) s. XIV.

⁹ W 1950 roku Kantorowicz wygłosił dwa wykłady: „Epiphany and Byzantine Coronation” oraz „Synthronos: Throne Sharing with the Deity”; 30 kwietnia 1954 roku w ramach sympozjum „Byzantine Liturgy and Music” wygłosił referat „The Baptism of the Apostles”; 1 maja 1958 roku na sympozjum „The Dumbarton Oaks Collection: Studies in Byzantine Art” mówił na temat „The Golden Marriage Belt and the Marriage Rings of the Dumbarton Oaks Collection”.

¹⁰ E.H. Kantorowicz, *The Baptism of the Apostles*, „Dumbarton Oaks Papers”, 9-10 (1956) s. 204-251; E.H. Kantorowicz, *On the Golden Marriage Belt and the Marriage Rings of the Dumbarton Oaks Collection*, „Dumbarton Oaks Papers” 14 (1960) s. 2-16. E.H. Kantorowicz, *Oriens Augusti – Lever du Roi*, „Dumbarton Oaks Papers” 17 (1963) s. 119-177.

¹¹ Kantorowicz, *Oriens Augusti – Lever du Roi*, s. 118: „This article, which is based on a paper read at Dumbarton Oaks on April 5, 1951, was to have been the first of

przygotowanych do druku zbieżne są z tytułami referatów wygłaszanych w latach czterdziestych na posiedzeniach „Berkeley Colloquium Orientologicum” oraz w latach pięćdziesiątych w ramach sympozjów organizowanych w Dumbarton Oaks.

Długotrwałe zainteresowanie Kantorowicza Cesarstwem Bizantyńskim podkreślił uczeń Kantorowicza, Ralph Giesey, który uznał „pięć nieogłoszonych studiów bizantyńskich” za najważniejszą część Kantorowiczowskich *ineditów*¹². Dziesięć lat później owe poszukiwania Kantorowicza w obszarze późnej starożytności i Bizancjum krótko omówił Ihor Ševčenko¹³. W 2013 roku referat *Kantorowicz i Bizantynologia* wygłosił niemiecki bizantynolog Sergei Mariev¹⁴. Celem niniejszego artykułu nie będzie zatem kolejna próba prezentacji dorobku Kantorowicza na niwie bizantynologii, lecz wstępna ocena wkładu niemieckiego historyka do badań nad bizantyńską teologią polityczną. Chcę postawić pytanie, czy Kantorowicz, znany ze swych badań nad średniowieczną teologią polityczną, wniósł również wkład w zrozumienie teologii politycznej w Cesarstwie Bizantyńskim.

W swym opracowaniu oprę się na materiale źródłowym, którym są trzy rozprawy Kantorowicza ogłoszone na łamach Dumbarton Oaks, oraz trzy z pięciu studiów bizantynologicznych, których manuskrypty, w różnym stopniu kompletności (niekiedy jedynie w formie wykładów), przechowywane są w bibliotekach Dumbarton Oaks oraz Instytutu Leo

a series of «Studies Eastern and Western in the History of Late Classical and Mediaeval Ideas». The series was to have included the following additional titles: «Synthronos», «Roman Coins and Christian Rites», «Epiphany and Coronation», «Charles the Bald and the *Natales Caesarum*», «Roma and the Coals»”. Wspomniany wykład nie został wygłoszony w ramach dorocznego sympozjum, które w 1951 roku miało miejsce w dniach 26-28 kwietnia i było poświęcone ikonoklazmowi.

¹² R.E. Giesey, *Ernst H. Kantorowicz Scholarly Triumphs and Academic Travails in Weimar Germany and the United States*, „Yearbook of the Leo Baeck Institute” 30 (1985) s. 201: „The five unpublished Byzantine studies, all of them in at least lecture form, constitute the most important part of Kantorowicz’s scholarly Nachlass”.

¹³ I. Ševčenko, *Ernst H. Kantorowicz (1895-1963) on Late Antiquity and Byzantium* w: *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung Institute for Advanced Study, Princeton, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt*, red. R. Benson – J. Fried, Stuttgart 1997, s. 274-287.

¹⁴ S. Mariev, *Kantorowicz und die Byzantinistik* referat w ramach konferencji „Mythen, Körper, Bilder: Ernst Kantorowicz zwischen Historismus, Emigration und Erneuerung der Geisteswissenschaften” zorganizowanej w dniach 4-6 września 2013 roku w Lüneburgu. Nie został on włączony do tomu pokonferencyjnego *Mythen, Körper, Bilder: Ernst Kantorowicz zwischen Historismus, Emigration und Erneuerung der Geisteswissenschaften* (red. L. Burkart, Göttingen 2015).

Becka w Nowy Jorku, a obecnie zostały częściowo udostępnione w wersji cyfrowej¹⁵.

Założenie, że prace te można potraktować jako przyczynek do badań nad teologią polityczną w Cesarstwie Bizantyńskim, nie jest arbitralne. Sporządzony przez Kantorowicza wykaz publikacji, pochodzący z 1950 roku, tj. z czasów, gdy ubiegał się o stanowisko profesora w Institute of Advanced Studies w Princeton, w którego archiwum wykaz ten jest przechowywany, zawiera następującą adnotację: „[Kantorowicz] is working on a book dealing with problems of medieval political theology, both in the Western world and in the Byzantine Empire; the chapters of the second volume of this work were read as papers by Kantorowicz at a Symposium of Byzantine scholars in Dumbarton Oaks, Washington, D.C., in Spring 1950”¹⁶. Autor pisze tu wprost, że obie prelekcje wygłoszone w ramach sympozjum w Dumbarton Oaks (*Syntrhonos: God and King as Thronesharers* oraz *Epiphany and Byzantine Coronation*)¹⁷ stanowią część przyszłej książki o teologii politycznej w Cesarstwie Bizantyńskim. Skoro *Dwa ciała króla* są ukoronowaniem badań nad teologią polityczną w świecie zachodnim, to z wielkim prawdopodobieństwem możemy przyjąć, że „Studies Eastern and Western in the History of Late Classical and Medieval Ideas” miały podsumowywać poszukiwania Kantorowicza w zakresie teologii politycznej w Cesarstwie Bizantyjskim.

¹⁵ Niepublikowane prace Kantorowicza, udostępnione w wersji elektronicznej, poprzedza następująca nota: E.H. Kantorowicz, *Coronation Scenarios Eastern and Western*, w: <http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel01#page/n994/mode/1up> (11.01.2021): „Kantorowicz’s last will and testament stipulated that none of his unpublished papers were to be published, for he did not think of any scholarly work as «his» until he had released it for publication. If, therefore, anyone chooses to cite this paper in print, the reference should be impersonal. Do not say „Kantorowicz says in such and such”, or „Kantorowicz believed [...]” but rather something like «the unpublished paper by Kantorowicz on [this or that] is useful for the problem of [such and such]»”.

¹⁶ „List of books and articles published by Ernst Kantorowicz”. Records of the Office of the Director: Faculty files: Box 18: Kantorowicz, Ernst, 1950-1967, w: The Shelby White and Leon Levy Archives Centre, Institute for Advanced Study, Princeton, NJ, USA, <https://albert.ias.edu/bitstream/handle/20.500.12111/2651/21658.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (11.01.2021). Por. R.E. Lerner, *Kantorowicz and Continuity*, w: *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung Institute for Advanced Study, Princeton, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt*, red. R. Benson – J. Fried, Stuttgart 1997, s. 118, przyp.60.

¹⁷ Program konferencji „Cesarz i pałac”: https://www.doaks.org/research/byzantine/scholarly-activities/the-emperor-and-the-palace/the-emperor-and-the-palace-program/at_download/file (11.01.2021).

1. Teologia polityczna

Zanim przejdę do zagadnienia teologii politycznej w Cesarstwie Bizantyńskim, należy ustalić, czym dla niemieckiego historyka była teologia polityczna jako taka. Już na początku lat czterdziestych stała się ona motywem przewodnim jego dociekań. W *Laudes regiae. A Study in Liturgical Acclamation and Mediaeval Ruler Worship*, książce opublikowanej w 1946 roku, lecz gotowej do druku blisko dziesięć lat wcześniej, Kantorowicz pisał o „karolińskiej teologii politycznej”¹⁸. Ogłoszony w 1952 roku artykuł *Deus per naturam, deus per gratiam* nosi podtytuł *Nota na temat średniowiecznej teologii politycznej*¹⁹. Podobnym podtytułem – *Studium ze średniowiecznej teologii politycznej* – opatrzone są *Dwa ciała króla*, a samo wyrażenie „teologia polityczna” w pracy tej pojawia się kilkanaście razy. Po raz ostatni spotykamy je w artykule *Oriens Augusti – Lever du roi*²⁰.

Choć często używana, kategoria ta nie została przez Kantorowicza nigdy zdefiniowana, ani nawet omówiona. Jedyna wskazówka, jaką znajdujemy, to krótki przypis w artykule *Mysteries of State: An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins*. Analizując popularne w dobie angielskiego absolutyzmu wyrażenie „misteria państwa”, Kantorowicz stwierdził, że wyrażenie to jest synonimem „teologii politycznej”. W przypisie sprecyzował, że teologia polityczna to „the expression, much discussed in Germany in the early 1930s”²¹. Wskazówka ta okazuje się cenna, gdyż pozwala wykluczyć szereg innych możliwych skojarzeń związanych z teologią polityczną²², z których najbardziej znanym jest *theologia politike* (*theologia civilis*)

¹⁸ E.H. Kantorowicz, *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley – Los Angeles 1946, s. 59.

¹⁹ E.H. Kantorowicz, *Deus per naturam, deus per gratiam: A note on Medieval Political Theology*, „Harvard Theological Review” 45 (1952) s. 253-277.

²⁰ E.H. Kantorowicz, *Oriens Augusti – Lever du roi*, „Dumbarton Oaks Papers” 17 (1963) s. 124, 130, 149.

²¹ E.H. Kantorowicz, *Mysteries of State. An Absolutist Concept and its Late. Mediaeval Origins*, „Harvard Theological Review” 48 (1955) s. 67, przyp. 6: „The expression, much discussed in Germany in the early 1930s has become more popular in this country, unless I am mistaken, through a study by George LaPiana, «Political Theology», The Interpretation of History (Princeton, 1943)”. Dodajmy, że artykuł G. LaPiana w tomie wydanym przez J.R. Strayera (*The Intepretation of History*, Princeton 1943, s. 151-186) nosi tytuł *Theology of History* i wyrażenie „teologia polityczna” nie pojawia się w nim ani razu.

²² Z bogatej literatury na temat pojęcia teologii politycznej, zob. m.in. H. Meier, *Czym jest teologia polityczna? Wstępne uwagi na temat kontrowersyjnego pojęcia*,

ze słynnego trójpodziału teologii dokonanego przez Warrona, z którą św. Augustyn polemizował w *O państwie Bożym*²³. W sformułowaniu „wyrażenie często dyskutowane w Niemczech na początku lat trzydziestych” komentatorzy zgodnie widzą aluzję do sporu, jaki rozgorzał w Niemczech między jurystą Carlem Schmittem a teologiem i historykiem Kościoła Erikiem Petersonem²⁴. Przedmiotem sporu była kwestia możliwości istnienia ortodoksyjnie chrześcijańskiej teologii politycznej.

tł. M. Kurkowska, „Teologia Polityczna” 1 (2003-2004) s. 177-184; E.-W. Böckenförde, *Teoria polityki a teologia polityczna. Uwagi na temat ich wzajemnego stosunku*, tł. M. Kurkowska, „Teologia Polityczna” 3 (2005-2006) s. 301-309; M. Scattola, *Teologia polityczna*, tł. P. Borowski, Warszawa 2007; D. Sureau, *Teologie polityczne XX wieku*, tł. M. Grądzka-Holvoote, „Christianitas” 45-46 (2011) s. 111-140.

²³ Warron wyróżnił trzy rodzaje teologii: „mityczną”, uprawianą przez poetów, której domeną był teatr; „teologię naturalną” filozofów, upatrujących w opowieściach o bogach alegorezy sił natury, oraz „teologię cywilną” czy obywatelską (*theologia civilis*), przez którą rozumiał rzymski kult państwowy odprawiany przez kapłanów i obywateli. Trójpodział ten znany jest głównie dzięki św. Augustynowi (*De civitate Dei* IV 27; VI 5-6; VI 12; VIII 1, tł. W. Kornatowski, Warszawa 1977). O tym, że „teologia obywatelska” to synonim „teologii politycznej”, informuje sam Augustyn (*De civitate Dei* VI 12): „Nunc propter tres theologias, quas Graeci dicunt mythicen physicen politicen, Latine autem dici possunt fabulosa naturalis civilis”. Szerzej na temat trójpodziału Warrona, zob. J. Pépin, *La „Théologie tripartite” de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources*, „Revue des études augustinienes” 2 (1956) s. 265-294, G. Lieberg, *The Theologia Tripartita as an Intellectual Model in Antiquity*, w: *Essays in Memory of Karl Kerényi*, red. E.C. Polomé, Washington 1984, s. 91-115, J. Rüpke, *Varro's tria genera theologiae: religious thinking in the late Republic*, „Ordia prima” 4 (2005) s. 107-129.

²⁴ Tak stwierdzenie to rozumieją m.in. G. Geréby, *Carl Schmitt and Erik Peterson on the Problem of Political Theology: A Footnote to Kantorowicz* w: *Monotheistic Kingship: The Medieval Variants, Monotheistic Kingship: The Medieval Variants*, red. J. Bak – A. Al-Azmeh, Budapest, 2004, s. 33; D. Weber, *Deus per naturam, deus per gratiam. Une note sur la théologie politique médiévale. Présentation*, „Les Etudes philosophiques” 1 (2011) s. 105. Na temat sporu Schmitt–Peterson, zob. również: M. Nicoletti, *Nowe spojrzenie na polemikę: Erik Peterson – Carl Schmitt*, tł. T. Myśków – K. Marulewska, „44. Magazyn Apokaliptyczny” 4 (2012) s. 44-72. B. Nichtweiss, *Apokaliptyczne teorie konstytucji. Carl Schmitt w kontekście teologii Erika Petersona*, tł. K. Marulewska, „44. Magazyn Apokaliptyczny” 5 (2012) s. 179-216; R. Mehring, *Nemo contra theologum nisi theologus ipse. Odpowiedź Carla Schmitta udzielona Erikowi Petersonowi*, tł. K. Marulewska, „44. Magazyn Apokaliptyczny” 7 (2013) s. 114-132; R.J. Woźniak, *Ontologia trynitarna i polityka. Uwagi na marginesie debaty Erika Petersona i Carla Schmitta o politycznej teologii*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historycznawcza*, red. A. Baron, Kraków 2015, s. 301-318; H. Maier, *Erik Peterson i problem teologii politycznej*, tł. K. Marulewska, „44. Magazyn Apokaliptyczny” 8 (2016) s. 201-220; J. Bartyzel, *Nie-polityczna teologia Erika Petersona* w: *Chrześcijaństwo i Europa wo-*

W swym programowym dziele *Teologia polityczna. Cztery rozdziały na temat suwerenności* wydanym w 1922, ale wznowionym w 1934 roku²⁵, Schmitt bronił tezy, że wszystkie istotne pojęcia z zakresu nowożytnej teorii politycznej wywodzą się z zsekularyzowanych pojęć teologicznych oraz mają strukturę analogiczną do pojęć teologicznych²⁶. Zajmując się głównie pojęciem suwerenności, niemiecki prawnik dowodził, że suwerenem jest ten, kto „decyduje o stanie wyjątkowym”, tj. kto ma prawo wprowadzać „Ausnahmestand” i wydawać w nim decyzje²⁷. Wbrew liberalnej tendencji do usuwania kategorii suwerenności na rzecz normy prawnej utrzymywał on, że kategorii tej wyeliminować się nie uda, gdyż nigdy nie uda się w pełni wyeliminować wyjątku. Zawsze bowiem przydarzyć się może sytuacja nadzwyczajna, której żadne zapisy prawa nie przewidywały. W ujęciu Schmitta istota suwerenności sprowadza się zatem do możliwości decyzji o wprowadzeniu stanu wyjątkowego, tj. o zawieszaniu obowiązywania prawa. Stan wyjątkowy jawi się tu zatem jako strukturalny odpowiednik cudu, przez który teologia rozumie zawieszenie obowiązywania praw przyrody. W rezultacie w teologii politycznej Schmitta suweren okazuje się politycznym analogonem wszechmocnego, stojącego ponad wszelkim prawem Boga.

Wniosek ten, powtórzony w 1934 roku tuż po dojściu do władzy Adolfa Hitlera, został odebrany jako instrumentalizowanie chrześcijaństwa i próba wprzęgnięcia teologii w legitymizowanie autorytarnej państwa. Na próbę tę ze szczególną mocą zareagował Erik Peterson. Niezwykle wyczulony na przemiany zachodzące w niemieckim chrześcijaństwie po 1933 roku²⁸ na *dictum* Schmitta odpowiedział traktatem *Monoteizm jako problem polityczny*. Swój polemicę nadał charakter rozprawy historycznej, opatrzoną podtytułem *Przyczynek do dziejów teologii politycznej w „Imperium*

bec sekularyzacji. Religia w niemieckiej myśli politycznej XX wieku, red. A. Wielomski – Ł. Święcicki, Warszawa 2018, s. 93-113.

²⁵ C. Schmitt, *Politische Theologie – Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1922 [*Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, tł. M. Cichoński, w: *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000, s. 33-83].

²⁶ Schmitt, *Teologia polityczna*, s. 77: „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu nowoczesnej nauki o państwie są zsekularyzowanymi pojęciami teologicznymi”.

²⁷ Schmitt, *Teologia polityczna*, s. 45: „Suwerenny jest ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym”.

²⁸ Por. E. Peterson, *Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland*, „Hochland” 31 (1933/34) s. 64-79 i 144-160 (przedruk w: E. Peterson, *Theologie und Theologen*, red. B. Nichtweiß, Ausgewählte Schriften 9/1, Würzburg 2009, s. 610-645).

Romanum”²⁹. Peterson dowodził w nim, że monoteizm zawsze miał wydźwięk wybitnie polityczny, a teologiczne pojęcie „jednego Boga” powstało z transpozycji na grunt teologiczny politycznej koncepcji monarchicznego władcy. Odwrotnie niż Schmitt Peterson utrzymywał, że większość kluczowych pojęć teologicznych to „stranscendentalizowane” pojęcia polityczne. Wyobrażenie monoteistycznego Boga powstało na gruncie greckim, z projekcji wyobrażenia monarchy. Autor uchwycił ten proces z filologiczną precyzją, poddając analizie losy wyrażenia „boska monarchia”, które uważał za ekwiwalent nowożytnego pojęcia „monoteizm”.

Implicite pojęcie boskiej monarchii występuje już u Arystotelesa, który w XII księdze *Metafizyki* wprowadził koncepcję „jednej zasady” (*mia archē*), do której zmierza cały wszechświat. Ontologiczny monarchizm Arystotelesa sprowadzał się zatem do przekonania, że tylko jeden może i powinien być panem wszystkiego³⁰. Peterson podkreślał związek monarchizmu Arystotelesa z politycznymi ambicjami Aleksandra Macedońskiego, wychowanka Stagiryty. Nie przez przypadek koncepcja „jednej zasady” pojawiła się w tym samym czasie, w którym macedoński król zaangażował się w zaprowadzenie jednego, wszechświatowego imperium. Innymi słowy, obraz monarchicznego kosmosu, wszechświata rządzonego przez jedną zasadę, wspierał w wymiarze metafizycznym dążenia polityczne do ustanowienia monarchii ziemskiej – systemu politycznego jednowładztwa. Zdaniem Petersona dyskurs monoteistyczny stale powracał w kontekście uniwersalistycznych aspiracji politycznych hellenistycznych królestw czy Cesarstwa Rzymskiego, dostarczając teologicznego usprawiedliwienia monarchii politycznej i obsadzając władcę w roli reprezentanta Boga. Skoro Bóg jest monarchą wszechświata, to reprezentujący go monarcha jawi się jako państwowe bóstwo. Innymi słowy, wyobrażenie jednego Boga usprawiedliwia władzę jednego cesarza w jednym cesarstwie.

W pseudo-Arystotelesowskim traktacie *O świecie* pochodzącym najprawdopodobniej z III wieku przed Chrystusem Peterson znalazł jeszcze

²⁹ E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935 [*Monoteizm jako problem polityczny. Przyczynek do dziejów teologii politycznej w imperium romanum*, tł. J. Duraj „Res Publica Nowa” 20 (2012) s. 39-61]. Włączając „monoteizm” do opublikowanego po wojnie zbioru „Theologische Traktate” (München 1951, s. 45-147), autor pominął podtytuł. Kantorowicz znał jednak wydanie z 1935 roku, które cytuje np. w *Laudes regiae* (s. 29, przyp. 50).

³⁰ Aristotelis, *Metaphysica* XII, tł. K. Leśniak, Warszawa 1984. Por. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, s. 39-40.

dosadniejsze sformułowanie analogii między monoteistycznym Bogiem i monarchiczną polityką³¹. Autor traktatu porównał Boga do perskiego „króla królów”, który ukryty w ogromnym pałacu rozacza panowanie nad swoim imperium za pośrednictwem armii urzędników (satrapów). Traktat *De mundo* dowodził, że możliwe jest harmonijne pogodzenie monoteizmu z dyskursem politeistycznym: na szczycie hierarchii bytów stał wprawdzie jeden, najwyższy, niewidoczny dla ludzkich oczu, Bóg-despota, jednak bezpośrednimi zarządcami świata były pomniejsze widzialne bóstwa, inteligencje, aniołowie, planety, satrapowie.

Peterson twierdził, że ten polityczny obraz Boga był obecny również w judaizmie. Filon z Aleksandrii, jako pierwszy w dostępnych nam źródłach, *explicite* posłużył się wyrażeniem „boska monarchia”³². Czynił to jednak nie dla teologicznego wsparcia jednowładztwa scentralizowanego imperium, ale dla ugruntowania jedności narodu, w myśl formuły „jeden Bóg – jeden naród”.

Dyskursowi „boskiej monarchii” nie oparła się również teologia chrześcijańska. O boskiej monarchii pisał już Orygenes, jednak najdobitniej chrześcijańskiego Boga w kategoriach monarchicznych zinterpretował Euzebiusz. Tłumaczy, że o ile politeizm idzie w parze z poliarchią i anarchią, to wiara w jednego Boga istotowo związana jest z jednowładztwem, gdyż jednowładztwo odzwierciedla ustrój nieba. Cesarz rzymski swym panowaniem naśladuje „monarchię Boga” i układa swe ziemskie rządy zgodnie ze wzorem boskiego oryginału. Uzasadniając stworzone przez Konstantyna chrześcijańskie cesarstwo, biskup Cezarei twierdził ponadto, że chrześcijańska boska monarchia harmonijnie łączyła się z monarchią *Imperium Romanum*. Pokój, jaki zapanował w niebie dzięki zwycięstwu Chrystusa, łączy się z pokojem, który powstał wskutek zwycięstwa Konstantyna nad Licyniuszem, czyli wskutek ponownego zjednoczenia rzymskiego imperium i przywróceniem „władzy jednego”. Toteż jednemu królowi na ziemi odpowiada jeden Bóg – jeden Król w niebie i jeden królewski Logos³³. Inaczej mówiąc, jak Chrystus jest zastępcą Boga-Króla

³¹ Arystotelis, *De mundo* 398a-398b, tł. A. Paciork, Warszawa 1982. Por. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, s. 40-41.

³² Np. Philo, *De Specialibus Legibus* I 13-31, gdzie adaptuje on perypatetyckie wyobrażenie Boga jako monarchy kosmosu, Króla królów, porównując go do perskiego Wielkiego Króla. Cześć należy się wyłącznie najwyższej przyczynie wszechrzeczy, a nie „służbie i odźwiernym”, tj. bóstwom astralnym. Por. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, s. 41-42.

³³ Por. Peterson, *Der Monotheismus als politisches problem*, s. 81 (tł. polskie s. 54).

w niebie, tak chrześcijański cesarz jest zastępcą i naśladowcą Chrystusa-Króla (Logosu) na ziemi.

Zdaniem Petersona biskup Cezarei zredukował chrześcijańskiego Boga do roli teologicznego wspornika cesarskiej monarchii: gwaranta jej pomyślności, czyli sprowadził chrześcijaństwo do funkcji, jaką pełniła rzymska religia państwowa. Z tego śmiertelnego zagrożenia chrześcijaństwo zostało wybawione przez rozstrzygnięcie dogmatyczne. Przyjęty w 325 roku na soborze nicejskim dogmat trynitarny wprowadził ortodoksyjny obraz chrześcijańskiego Boga jako współistotności trzech osób. Kategoria „boskiej monarchii”, a także ariański subordynacjonizm podporządkowujący Syna Ojcu, jak i inne politycznie motywowane wizerunki Boga-jednowładcy, zostały w ten sposób odrzucone. Szczególną zasługę w przewycięzeniu zagrożenia Peterson przypisał ojcom kapadockim, zwłaszcza Grzegorzowi z Nazjanzu, który podkreślał, że między Trójcą Świętą a rzeczywistością stworzoną nie zachodzi żadna odpowiedniość³⁴. Innymi słowy, monarchiczny władca nigdy nie może uważać się za reprezentanta chrześcijańskiego Boga, a Trójcy Świętej nie można użyć jako narzędzia uprawomocnienia jednowładztwa. Podsumowując, Peterson twierdził, że dogmat trynitarny zlikwidował możliwość wszelkiej chrześcijańskiej teologii politycznej. Wniosek ten Peterson ujął następująco: „dokonało się fundamentalne zerwanie z wszelką «teologią polityczną», która «nadużywa chrześcijańskiego przesłania do usprawiedliwiania doraźnej sytuacji politycznej»³⁵. W ostatnim przypisie Peterson odniósł się wprost do Carla Schmitta:

Według mej wiedzy pojęcie „teologii politycznej” wprowadził do literatury Carl Schmitt (zob. *Politische Theologie*, München 1922). Jego ówczesne krót-

³⁴ Gregorius Nazianzenus, *Oratio theol.* III 2, w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 313 (przekład zmieniony): „Trzy są najstarsze wyobrażenia o Bogu: anarchia, poliarchia, i monarchia. Pierwsze dwie zajmowały synów Grecji – i niech nadal ich zajmują! Anarchia to bowiem w istocie bezład, zaś poliarchia to stan skłócenia, też zresztą prowadzący do anarchii i bezładu. Anarchia i poliarchia zmierzają zatem do tego samego, mianowicie do nieporządku, ten zaś – do rozkładu, bo bezład jest pierwszym stopniem rozkładu. My z kolei wyznajemy monarchię, lecz nie taką monarchię, gdzie władza ogranicza się do jednej osoby – bo może się zdarzyć, że nawet jedno, jeśli jest ze sobą w konflikcie (*stasis*), przechodzi w wielość. Natomiast na naszą monarchię składa się równość natury, zgodność myśli, tożsamość działania i spontaniczne dążenie jej części do jedności – czyli rzeczy, które są niemożliwe dla stworzonej natury” (wyróżnienie – R.P.).

³⁵ Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, s. 58.

kie rozważania nie miały jednak charakteru systematycznego. Dokonałiśmy tutaj próby udowodnienia na konkretnym przykładzie, że „teologia polityczna” jest niemożliwa z punktu widzenia teologii³⁶.

W świetle chrześcijańskiego dogmatu trynitarnego teologia polityczna niemieckiego prawnika była odrzuceniem ortodoksji i regresem na pozycje ariańskie.

2. Chrystologia polityczna

W żadnej ze swych prac Kantorowicz nie odnosił się do Carla Schmitta, choć, jak łatwo wykazać, jego koncepcja musiała być mu znana przynajmniej za pośrednictwem Petersonowskiej polemiki³⁷. Peterson natomiast należał do najczęściej przywoływanych przezeń autorów – Kantorowicz cytował m.in. *Monoteizm jako problem polityczny*, jak i szereg innych dzieł niemieckiego teologa³⁸. Dlatego, gdy w konkluzji *Dwóch ciał króla* Kantorowicz stwierdził: „Notwithstanding, [...] some similarities with disconnected pagan concepts, the King’s Two Bodies is an offshoot of Christian theological thought and consequently stands as a landmark of

³⁶ Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, s. 158, przyp. 168 (tł. polskie s. 61 przyp. 101, przekład zmieniony).

³⁷ O Kantorowiczu w kontekście teologii politycznej Carla Schmitta, zob. V. Kahn, *Political Theology and Fiction in The King’s Two Bodies*, „Representations” 1 (2009) s. 77-101; J. Rust, *Political Theologies of the Corpus Mysticum: Schmitt, Kantorowicz, and de Lubac w: Political Theology and Early Modernity*, red. G. Hammill – J. Reinhard Lupton, Chicago 2012, s. 102-123; M. Herrero, *On Political Theology: The Hidden Dialogue between C. Schmitt and Ernst H. Kantorowicz in The King’s Two Bodies*, „History of European Ideas” 41 (2015) s. 1164-1177; R. Pawlik, *Le teologie politiche medievali e le loro ripercussioni novecentesche: Ernst Kantorowicz a confronto con Carl Schmitt e Erik Peterson w: Ernst Kantorowicz (1895-1963). Storia politica come scienza culturale*, red. Th. Frank – D. Rando, Pavia 2015, s. 19-43.

³⁸ Tytułem przykładu, w *Laudes regiae*, pracy o politycznym użyciu z akklamacji liturgicznych, Kantorowicz obficie korzystał z ustaleń E. Petersona zawartych w *Heis Theos. Epigraphische, Formgeschichtliche und Religionsgeschichtliche Untersuchungen, zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation* (Göttingen 1926). W artykule *The „King’s Advent”: And The Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina* („The Art Bulletin” 4 (1944) s. 207-231) odwoływał się do opracowania E. Petersona (*Die Einholung des Kyrios*, „Zeitschrift für Systematische Theologie” 7 (1930) s. 682-702). Artykuł Kantorowicza wyrasta z wykładu konferencyjnego o petersonowskim tytule „Reception of the Kyrios”. Zob. R.E. Lerner, *Ernst Kantorowicz. A Life*, Princeton 2017, s. 272 przyp. 22.

Christian political theology”³⁹, to stwierdzenie to jawi się jako wyraźne zanegowanie Petersonowskiej tezy. Pomimo teologicznej niemożliwości chrześcijańska teologia polityczna była dla Kantorowicza faktem. W średniowieczu polegała jednak nie na „monoteizmie politycznym” lecz „politycznej chrystologii”⁴⁰, nie na analogii między jednym Bogiem i jednym władcą, ale na rozumieniu chrześcijańskiego władcy w kategoriach ziemskiego obrazu Chrystusa.

Już w pracy na temat aklamacji „laudes regiae”, gdzie w tradycyjny porządek wezwań litanijnych do wszystkich świętych wprowadzone zostały imiona monarchów, a ciąg wezwań przerywano refrenem „Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat”, Kantorowicz pokazał, że w epoce pokarolińskiej i ottońskiej obowiązywał chrystologiczny model teologii politycznej⁴¹. W litanii tej, śpiewanej podczas ceremonii koronacyjnych cesarzy i królów, dostrzegł manifestację przekonania, że Chrystus-król sprawuje władzę nad światem za pośrednictwem ziemskiego monarchy. Władza polityczna oznaczała władzę samego Chrystusa, którego ziemskim pełnomocnikiem jest cesarz.

Szerzej koncepcję tę Kantorowicz omówił w *Dwóch ciałach króla*⁴². Wyjaśnił w niej, że fundamentem chrystocentrycznej teologii politycznej był wzorowany na modelu biblijnym liturgiczny ceremoniał namaszczenia. Przed koronacją monarcha otrzymywał namaszczenie krzyżem, zakładał kapłańskie szaty i pierścień. Przez ten rytuał spływała na niego specjalna łaska upodabniająca go do Chrystusa króla i kapłana oraz godność „pomazańca Pańskiego” (*Christus Domini*), ziemskiego obrazu Chrystusa *per gratiam*⁴³.

Chrystologiczny typ teologii politycznej wyczerpał się w XII stuleciu wraz z reformą gregoriańską i sporem o inwestyturę. Kościół zakwestionował wówczas wyobrażenie króla-kapłana i odmówił namaszczenia krzyżem głowy monarchy, zaprzestał ubierania go w szaty kapłańskie oraz wkładania pierścienia. Pozbawione sakralnej sankcji cesarstwo zmuszone

³⁹ Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, s. 506. (tł. polskie, s. 399).

⁴⁰ Na temat chrystologii politycznej, zob. Kantorowicz, *Deus per naturam, deus per gratiam*, s. 253; Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, s. 159 (tł. polskie s. 130). Wyrażenie „chrystologia polityczna” pojawia się również u C. Schmitta (*Theologische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970, s. 11 [*Teologia polityczna II*, tł. B. Baran, Warszawa 2014, s. 15]).

⁴¹ Kantorowicz, *Laudes regiae*, s. 59.

⁴² Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, s. 42-86 (rozdział *Christ-centered Kingship*) (tł. polskie, s. 36-71).

⁴³ Kantorowicz, *Deus per naturam, Deus per gratiam*, s. 253.

zostało do wynalezienia nowego rodzaju teologii politycznej. Została ona stworzona przez prawników cesarskich w oparciu o odrodzone po stuleciach prawo rzymskie. W kodeksie Justyniana dostrzeżono teorię władzy cesarskiej legitymizowanej i uświęconej nie przez łaskę, lecz przez prawo. Cesarz był rozumiany teraz jako „ucieleśnienie prawa” (*nomos empsychos, lex animata*). Jako „Żywe Prawo” oraz „Ojciec i Syn Sprawiedliwości” był on jedynym „źródłem” prawa, to znaczy jego stanowienie było wyłączną prerogatywą cesarską. W rezultacie z namiestnika Chrystusowego stał się reprezentantem boskiej sprawiedliwości (*vicarius Iustitiae*)⁴⁴. Kantorowicz podkreślał, że w nowej koncepcji cesarz zachował nawet status kapłański, lecz kapłaństwo to wynikało z faktu, że prawo rzymskie nazywało prawników „kapłanami sprawiedliwości” (*Iustitiae sacerdotes*)⁴⁵.

Ten nowy rodzaj legitymizacji władzy politycznej Kantorowicz nazywał „nomocentrycznym” (*law-centered kingship*)⁴⁶, a niekiedy również „świecką teologią polityczną”⁴⁷. Niemniej rezydualny chrystologiczny charakter władzy politycznej nadal pozostały. Historyk dostrzegał je m.in. w wyobrażeniu „zdwojenia” osoby władcy, którego późnym przykładem była teoria „dwóch ciał króla”. Dla wyjaśnienia ciągłości dynastycznej prawnicy epoki tudorowskiej odróżniali fizyczną osobę króla od „urzędu” króla. W tym celu np. Plowden (1518-1585) posłużył się fikcją prawną, wedle której król ma dwa ciała: śmiertelne ciało fizyczne (*body natural*) oraz nieśmiertelne ciało polityczne (*body politic*). W rozumieniu angielskiego prawnika politycznym, tj. zbiorowym ciałem króla było państwo. Ciało to nigdy nie umiera, lecz po śmierci władcy przechodzi na ciało naturalne sukcesora. Koncepcja dwóch ciał króla, pomimo wszystkich możliwych analogii w tradycji grecko-rzymskiego antyku, była zdaniem Kantorowicza pochodną chrześcijańskiej nauki o dwóch naturach Chrystusa oraz o Kościele jako mistycznym Jego ciele. Można ją zatem było uznać za „kamień milowy w dziejach chrześcijańskiej teologii politycznej”⁴⁸.

⁴⁴ Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, s. 191 (tł. polskie, s. 155).

⁴⁵ Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, s. 117-125 (tł. polskie s. 95-102).

⁴⁶ Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, s. 87-192 (rozdział *Law-Centered Kingship*) (tł. polskie s. 72-156).

⁴⁷ Kantorowicz zauważa (*The Kings Two Bodies*, s. 87, tł. polskie, s. 72): „The king a *gemina persona*, human by nature and divine by grace: this was the high-mediaeval equivalent of the later version of the King's Two Bodies, and also its foreshadowing. Political theology in that early period was still hedged by the general framework of liturgical language and theological thought, since a Church-independent *secular political theology* [podkreślenie – R.P.] was as yet undeveloped”.

⁴⁸ Kantorowicz, *The Kings Two Bodies*, s. 506 (tł. polskie, s. 399).

Podsumowując, o ile dla Petersona teologia polityczna wiązała się z monarchicznym wyobrażeniem Boga obliczonym na usprawiedliwienie jednowładztwa, o tyle dla Kantorowicza oznaczała ona chrystologiczne uprąpomocnienie i sakralizację władcy. W jednym przypadku chodziło zatem o „monarchizację” Boga, w drugim – o „chrystyzację” cesarza. O ile przedstawianie Boga na wzór monarchy mogło być uznane za niezgodne z ortodoksją, o tyle wyobrażenie władcy jako obrazu Chrystusa było – zdaniem Kantorowicza – autentycznie chrześcijańską formą teologii politycznej.

3. Polityczna chrystologia w Cesarstwie Bizantyńskim

Czym jednak byłyby teologia polityczna w Cesarstwie Bizantyńskim? Ponieważ Bizancjum nie doświadczyło „papieskiej rewolucji”, której skutkiem była desakralizacja i odkościelnienie cesarza, możemy bezpiecznie założyć, że mówiąc o tamtejszej teologii politycznej, Kantorowicz miał na myśli chrystocentryczny model panowania. W istocie cesarska „chrystomimeza” jawi się jako motyw przewodni większości bizantyńskich prac Kantorowicza. Prześledźmy to na kilku przykładach.

Pierwszy wykład, wygłoszony w ramach sympozjum w Dumbarton Oaks w 1950 roku, zatytułowany został *Epiphany and Byzantine Coronation*⁴⁹. Kantorowicz odniósł się w nim do toczącego się wśród bizantynologów sporu o to, czy ceremoniał koronacyjny miał charakter kościelny czy raczej prawnopństwowy. Zdaniem historyka kontrowersja wynikała z niedostatecznego uwzględnienia rytualno-liturgicznego aspektu zagadnienia. Toteż sam zaproponował analizę bizantyńskiej koronacji w perspektywie liturgicznej zgodnie z założeniem, któremu hołdował również w wielu innych swych pracach, a mianowicie że liturgia stanowi kluczowy materiał źródłowy do badań nad politycznym *imaginarium* średniowiecza. Punktem wyjścia jest konstatacja, że modelem dla cesarskiej koronacji był Stary Testament, zwłaszcza opis koronacji Dawida przez Samuela. Przy bliższym przyjrzeniu się koronacyjne formuły liturgiczne wykazywały pokrewieństwo z rytuałem chrzcielnym i odwrotnie – chrzest, w kategoriach teologicznych, był rozumiany jako nadanie ochrzczoneму godności królewskiej. W tym kontekście Kantorowicz podkreślił, że Kościół Wschodni wspomina liturgicznie chrzest Chrystusa w Jordanie świętem Epifanii, wi-

⁴⁹ E. Kantorowicz, *Epiphany and Byzantine Coronation* – wykład wygłoszony 28 kwietnia 1950 r. w ramach sympozjum „The Emperor and the Palace”, w: <http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel01#page/n991/mode/1up> (11.01.2021).

dząc w nim pamiątkę ukazania się światu Syna Bożego. Następnie autor omówił rolę bizantyńskiego cesarza w obchodach tego święta, za jej emblematyczny wyraz uznając *prokypsis* – ceremonię rocznego ukazywania się cesarza w dniu 6 stycznia na podwyższeniu zbudowanym na dziedzińcu pałacu w Blacharnach. Opierając się o *De officialibus* Pseudo-Kodinososa, Kantorowicz opisał tę uroczystość następująco:

Prokypsis [...] z czasem zaczęło oznaczać zarówno ceremonię, jak i specjalny rodzaj platformy na podwyższeniu. *Prokypsis* było zatem drewnianą estradą, wzniesioną na wolnym powietrzu, udekorowaną, jak się wydaje, tapiseriami oraz złotą kurtyną. Gdy cesarz wraz z *Caesars* i *Augustae* wchodził na estradę tylnymi schodami, kurtyna z przodu była zasłonięta. Przed *prokypsis* gromadził się dwór, kler, przedstawiciele wojska i lud oczekujący na pojawienie się władców. Następnie, gdy członkowie rodziny cesarskiej zajęli stosowne miejsca na estradzie, kurtynę odsłaniano: oczom zgromadzonych ukazywali się cesarze widoczni od kolan wzwyż. Ilekroć ceremonia odbywała się po zmroku, a tak z reguły bywało, scenę oświetlało sztuczne światło. W mroku nocy *prokypsis* sprawiała wrażenie wyspy światła, w blasku którego lśnił *numen praesens* – objawiał się bazyleus, dokonywała się cesarska epifania⁵⁰.

Uroczystość Objawienia Pańskiego była zatem świętowana „cesarską epifanią”: ukazaniem się świetlistej postaci cesarza w koronie na głowie, w błyszczących szatach, oświetlonego blaskiem pochodni⁵¹. Kantorowicz twierdził, że w tym teatralnym geście cesarz zjawiał się jako *numen praesens*. Określenie to wydaje się dwuznaczne, z jednej strony sugeruje, że ceremonia *prokypsis* nawiązywała do pierwotnej idei epifanii, pełnej światła cielesnej manifestacji bóstwa. Z drugiej daje do zrozumienia, że w dniu święta Objawienia Pańskiego w osobie bazyleusa oczom zgromadzonych ukazywał się Chrystus. Ów paralelizm cesarza i Chrystusa potwierdzały towarzyszące rytuałowi pieśni i aklamacje. Krótko mówiąc, rolą bazyleusa w dniu Epifanii było „reprezentowanie” Syna Bożego.

W artykule *Oriens Augusti – Lever du Roi* Kantorowicz podjął temat „cesarskiej teologii solarnej”⁵², śledząc jej rozwój od czasów późnego cesar-

⁵⁰ Cytat według: Kantorowicz, *Oriens Augusti-Lever du Roi*, s. 158. Opis ten tylko nieznacznie różni się od wersji zamieszczonej w „Epiphany and Byzantine Coronation”.

⁵¹ Na temat ceremonii *prokypsis*, zob. M. Jeffreys, *The Comnenian Prokypsis*, „Parergon” 5 (1987) s. 38-53; R. Macrides, *Pałac późnobizantyński i jego ceremonial*, tł. M. Biedrawa-Raczyńska, „Przegląd Nauk Historycznych” 1 (2014) s. 5-22.

⁵² Kantorowicz, *Oriens Augusti – Lever du Roi*, s. 131.

stwa, kiedy to rzymscy imperatorzy coraz wyraźniej zaczęli utożsamiać się z bogami, zwłaszcza Heliose. Ten typ późno antycznej teologii politycznej zasadzał się na „strange co-equality of rulers and light”⁵³: cesarz panował na ziemi na wzór słońca władającego niebem. Wyobrażenie to pozostało żywe aż do czasów Ludwika XIV, a nawet Napoleona. Kantorowicz ograniczył się do omówienia jednego aspektu tej teologii, a mianowicie motywu „wschodu” czy „wzejścia” cesarza (*oriens augusti*). Przekonanie, że monarcha „wschodzi wraz ze słońcem”, pojawiło się w Rzymie w III wieku, lecz znacznie wcześniej było już aksjomatem u Persów⁵⁴. Tak jak słońce samym swym wzejściem odnosi zwycięstwo nad mrokami nocy, tak „niezwyciężony” monarcha swoją obecnością pokonuje wrogów cesarstwa.

Solarna teologia polityczna późnego cesarstwa nie była zatem rzymskim wynalazkiem, lecz została zapożyczona z bliskowschodnich kultów solarnych. Z tego samego źródła wywodziły się solarne metafory występujące w Starym Testamencie. W Nowym Testamencie – w Kantyku Zachariasza (Łk 1,78) – pojawia się proroctwo o mającym nadejść z wysoka „wschodzącym Słońcu”. W tej zapowiedzi objawienia się Boga imieniem Oriens Kantorowicz dostrzegł istotną modyfikację wcześniejszych wyobrażeń: „Czym innym jest porównywać bóstwo do słońca czy wschodu, a czym innym wyodrębnić «Wschód» i używać jako imienia bóstwa czy bosko-ludzkiego zbawcy. Oriens, jako imię, znacząco wykracza poza zwykłe porównanie czy metaforę”⁵⁵.

Kantyk Zachariasza, a także słowa proroka Malachiasza „Dla was zaś, którzy żyjecie w bojaźni mego Imienia, zajaśnieje słońce sprawiedliwości” (4,2) to *loci classici* powstałej w IV wieku chrześcijańskiej teologii solarnej, w której Oriens, „prawdziwe Słońce” oraz „Słońce sprawiedliwości” złączyły się w osobie Chrystusa. Przez Oriens chrześcijanie rozumieli zarówno narodziny (tj. wcielenie), chrzest (objawienie) jak i zmartwychwstanie Chrystusa.

Z punktu widzenia teologii politycznej nie był to moment błahy, gdyż właśnie kategorie solarne (cesarza-słońce oraz Chrystusa-Heliosa) okazały się wspólnym mianownikiem ułatwiającym połączenie rzymskiej monarchii z chrześcijańskim monoteizmem. Solarny monoteizm Aureliana i Konstantyna – dwóch cesarzy reformatorów, którzy przeobrazili religię rzymską w oparciu o kult słońca – znalazł kontynuację w solarnym charakterze chrześcijańskiego Boga i chrześcijańskich władców. Zdaniem

⁵³ Por. Kantorowicz, *Oriens Augusti – Lever du Roi*, s. 131.

⁵⁴ Por. Kantorowicz, *Oriens Augusti – Lever du Roi*, s. 131-132.

⁵⁵ Kantorowicz, *Oriens Augusti – Lever du Roi*, s. 136.

Kantorowicza jest „mało prawdopodobne, żeby pogańska idea «solarnego panowania» ziemskiego cesarza przetrwała w tak pełnej i niezakłóconej postaci, jak to miało miejsce w Bizancjum, gdyby nie usprawiedliwiła jej «solarne panowanie» władcy nieba i jego paralelizm z władcą ziemskim»⁵⁶. Innymi słowy, obraz Chrystusa jako solarnego władcy wszechświata wspierał i legitymizował solarne panowanie bazyleusa jako Jego ziemskiego odzwierciedlenia.

Rzecz jasna, pogański polityczny kult słońca uległ w Bizancjum chrystianizacji. W tysiącletniej historii Bizancjum oba wątki, rzymska koncepcja *oriens augusti* oraz chrześcijańskie wyobrażenie *oriens ex alto*, zaczęły się przenikać. Zatem solarne panowanie bizantyńskich cesarzy było „nie tylko reliktem hellenistyczno-rzymskiej tradycji, ale także odzwierciedlało solarne panowanie chrześcijańskiego Boga”⁵⁷. Niemniej, jak podkreśla Kantorowicz, oba nurty wiodły również osobne życie: „Tradycja hellenistyczna przetrwała przede wszystkim w kręgach dworskich *litterati*: poetów i mówców. Wpływy chrześcijańskie wyczuwało się głównie w sferze «cesarskiej liturgii», obchodach uroczystości dworskich i świąt roku kościelnego”⁵⁸.

W świetle tej konstatacji należąca do sfery „cesarskiej liturgii” ceremonię *prokypsis* Kantorowicz zaliczał do tradycji chrześcijańskiej teologii solarnej. W ceremonii tej cesarz działał jako „*christomimetes*”, czyli ten, który odgrywa rolę Chrystusa w uroczystościach kościelnych⁵⁹.

Drugi wykład Kantorowicza wygłoszony w ramach sympozjum w Dumbarton Oaks w 1950 roku zatytułowały został *Synthronos: God and*

⁵⁶ Kantorowicz, *Oriens Augusti – Lever du Roi*, s. 150.

⁵⁷ Kantorowicz, *Oriens Augusti – Lever du Roi*, s. 151.

⁵⁸ Kantorowicz, *Oriens Augusti – Lever du Roi*, s. 151.

⁵⁹ Kantorowicz, *Oriens Augusti – Lever du Roi*, s. 151: „The Christian emperor – the supreme God’s *hyparchos* on earth, next to Christ as God’s *hyparchos* in heaven – became the *christomimetes* above all others, that is, the one imitating and impersonating, even ceremoniously staging, Christ, the ruler of the universe. Hence, the imperial solar predications, though historically a survival from the pagan past, or a continuation of it, were henceforth backed up and legitimized by the solar nomenclature of Christ himself”. Kantorowicz twierdzi ponadto, że choć idea *oriens augusti* pojawiła się dopiero w III stuleciu, to u jej podłoża tkwiły o wiele starsze wyobrażenia *epifanii* i *adventus* (s. 132). *Oriens* uznaje on za synonim epifanii czy *adventus*, czyli uroczystego zjawienia się władcy (s. 138), rytualnego przybycia do miasta hellenistycznego króla czy rzymskiego cesarza, w osobie którego – jak wiercono – nawiedzał to miasto sam bóg. Idei *adventus* Kantorowicz poświęcił osobne stadium: *The ‘King’s Advent’: and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina*.

*King as Throne-sherers*⁶⁰ i dotyczył wyobrażenia współrzędzenia cesarza z bóstwem. Także ten obraz miał pochodzenie wschodnie – m.in. w Egipcie popularne były przedstawienia faraonów dzielących tron wraz z bóstwem opiekuńczym. Spotykamy je również w Biblii. Najślynniejszym przykładem jest Psalm 109 opisujący moment intronizacji, w ramach której król zajmuje miejsce na tronie YHWH. Obraz króla zasiadającego po prawicy Boga wyrażał przekonanie, że monarcha ma udział we władzy, potędze i godności Boga, że rządzi w imieniu YHWH. Co więcej, w psalmie 109 intronizacja wiąże się z adopcją przez YHWH, w wyniku której król zostaje wyniesiony do rangi Syna Bożego.

Kantorowicz przypomniał, że psalm 109 należał do tych miejsc Starego Testamentu, które były najczęściej cytowane przez chrześcijan⁶¹. Odniesienia do niego spotykamy m.in. w najstarszym chrześcijańskim wyznaniu wiary oraz w hymnie *Gloria*. W chrześcijańskiej wykładni psalmu królem zasiadającym po prawicy YHWH jest, rzecz jasna, Chrystus. List do Hebrajczyków stwierdza, że Bóg intronizował Chrystusa w momencie zmartwychwstania (Hbr 1,3; 1,13; 10,12-13; 12,2). Od tego momentu dzieli On z Ojcem tron, władzę i chwałę. Co więcej, Chrystus obiecał męczennikom i zabawionym nagrodę – wspólne zasiadanie na tronie: „Zwycięzcy dam zasiadać wraz ze Mną na moim tronie, jak i Ja zwyciężyłem i zasiadam z mym Ojcem na Jego tronie” (Ap 3,21). Psalm 109 rozumiano zatem

⁶⁰ Wykład wygłoszony 27 kwietnia 1950 roku w ramach sympozjum „The Emperor and the Palace”, w: <http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel01#page/n793/mode/1up> (11.01.2021). Wyobrażeniu zasiadania władcy na tronie wspólnie z Dike Kantorowicz poświęcił artykuł *Synthronos Dikhi* („American Journal of Archaeology” 57 (1953) s. 65-70). Sugerował w nim, że motyw ten nie był jedynie przenośnią, lecz władcy istotnie zasiadali na tronach obok posągu Dike. Dodajmy, że intronizacja z psalmu 109 również mogła mieć sens dosłowny: A. Rebić, *Znaczenie „siedzi po prawicy ojca” w Starym Testamencie*, „Communio” 7 (1987) s. 13: „Ryt intronizacyjny odbywał się mianowicie w świątyni, gdzie znajdował się tron Jahwe. Podczas intronizacji król zasiadałby więc naprawdę po „prawicy” tronu Jahwe (Arki Przymierza)”.

⁶¹ D.M. Hay (*Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*, Nahville – New York 1973, s. 15) w samym Nowym Testamencie doliczył się trzydziestu trzech cytatów i aluzji. Szerzej na temat psalmu 109, zob. M. Filipiak, *Ps 110 – Mesjasz: król, kapłan, zwycięzca*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Lacha, Lublin 1975, s. 225-255. Zob. również: C. Markschies, „*Sessio ad Dexteram*”. *Bemerkungen zu einem altchristlichen Bekenntnismotiv in der christologischen Diskussion der altkirchlichen Theologen*, w: *Le Trône de Dieu*, red. M. Philonenko, Tübingen 1993, s. 252-317, który dostrzegł wkład Kantorowicza w badania motywu *synthronos* (s. 261 263), zwłaszcza w studium: E.H. Kantorowicz, *The Quinity of Winchester*, „The Art Bulletin” 2 (1947) s. 73-85.

jako potwierdzenie, że chrześcijański władca dzieli tron z Chrystusem. Jak Chrystus zasiada po prawicy Ojca i uczestniczy w Jego władzy, tak bazy-leus ma udział we władzy Chrystusa.

W psalmie 109 królewskie dzielenie tronu z YHWH wiąże się z obietnicą przyszłego zwycięstwa: „Siądź po mojej prawicy, aż Twych wrogów położę jako podnózek pod Twoje stopy”. Intronizacja nowego króla łączyła się zatem z obrazem triumfu wizualizowanego jako deptanie wrogów. Obraz powalonego nieprzyjaciela czy barbarzyńcy, na którego głowie lub karku triumfator stawiał stopę, należał do kanonicznych rzymskich pów zwycięstwa. Krótki zarys problemu deptania karku (*calcatio colli*) Kantorowicz zawarł w kolejnym bizantyńskim wykładzie zatytułowanym *Roman Coins and Christian Rites*⁶². Swój wywód zaczął od obserwacji, że w epoce późnocesarskiej deptanie karku stało się częstym tematem rzymskich monet. Ukazywały one cesarza lub bóstwo – np. Sol Invictus – kopiące lub stawiające stopę na związanym lub powalonym jeńcu.

Wizerunki te miały związek z rzymską teologią zwycięstwa⁶³. Należy pamiętać, że rzymski cesarz był przede wszystkim wodzem, a militarne zwycięstwo należało do najważniejszych czynników legitymizacji jego władzy. Zwycięstwo gloryfikowano nie tylko widokiem triumfatora, ale również pokazywaniem pokonanych. Stąd obecność siedzących na ziemi skutych jeńców, klęczących i błagających o litość barbarzyńców, a także tratowanych czy kopanych wrogów – oni również symbolizowali moc i chwałę zwycięskiego wodza. W bogatym repertuarze gestów rzymskiej propagandy zwycięstwa deptanie karku zajmowało miejsce uprzywilejowane⁶⁴.

⁶² E. Kantorowicz, *Roman Coins and Christian rites*, w: www.archive.org/stream/ernst-kantorowicz00reel01#page/n1057/mode/1up (11.01.2021). Wykład składał się dwóch części. Pierwsza o wyobrażeniu *concordia* została rozwinięta i wygłoszona oddzielnie w 1958 roku w ramach sympozjum „The Dumbarton Oaks Collection. Studies in Byzantine Art” a następnie opublikowana jako *On the Golden Marriage Belt and the Marriage Rings of the Dumbarton Oaks Collection*. Druga, nieopublikowana część wykładu dotyczyła motywu *calcatio*.

⁶³ Zob. J. Gagé, *La théologie de la victoire impériale*, „Revue historique” 171 (1933) s. 1-43; J. Fears, *The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems*, ANRW 2.17.2, Berlin – New York 1981, s. 736-826; D. Brodka, „Teologia zwycięstwa” cesarzy chrześcijańskich a „Historia ecclesiastica” Rufina z Akwilei, „Meander” 54 (1999) s. 457-464; K. Balbuza, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*, Poznań 2005; S. Bralewski, *Boże zwycięstwo (ἐνθες νίκη) – „ideologia triumfu” w „Historii kościelnej” Euzebiusza z Cezarei*, „Vox Patrum” 63 (2015) s. 331-351.

⁶⁴ Na temat *calcatio*, zob. m.in. G. Rodenwaldt, *Der Belgrader Kameo*, „Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts” 37 (1922) s. 17-38; F. Gössmann, *Scabellum pedum tuorum*, „Divinitas” 11 (1967) s. 30-53; P.G.J. Post, „*Conculcabis leonem...*”:

Kantorowicz zauważył, że motyw ceremonialnego poniżania wroga popularny był również w Cesarstwie Bizantyńskim. *Calcatio colli* od V wieku weszło do obchodów bizantyńskiego triumfu, stanowiąc składnik „cesarskiej liturgii”. Tytułem przykładu, historyk przytaczał, zrelacjonowane przez pseudo-Kodinoso (*De ceremoniis* II 19) obchody triumfu z 956 roku odprawione z okazji pochycenia arabskiego dowódcy. Podczas uroczystości pojmany wódz padł przed bazyleusem na twarz, a cesarz postawił na nim stopę, *prostrator* zaś przystawił do szyi leżącego grot cesarskiej włóczni⁶⁵. *Calcatio colli* symbolizowało tu całkowite zwycięstwo i pełne podporządkowywanie wroga. Brutalność tej sceny – niczym skopiowanej z rzymskich monet – zdaje się sytuować ją na antypodach chrześcijańskiej wrażliwości. A jednak dla Kantorowicza bizantyńska ceremonia nie nawiązywała do rzymskiej tradycji militarnej. Towarzyszące ceremonii śpiewy psalmów i aklamacje wskazywały jednoznacznie, że scenę tę należało sytuować w kontekście biblijnym.

W psalmie 109 król, zasiadający na tronie po prawicy YHWH, był zwycięzcą. W jego chrześcijańskiej interpretacji zwycięstwo to odnoszono do Chrystusa, który na krzyżu pokonał grzech i śmierć. Jako *victor* Chrystus przejął wiele formuł ikonograficznych wywodzących się z cesarskiej sztuki triumfalnej, w tym także deptanie wrogów. Jako niebiański władca, w scenach zmartwychwstania i zstąpienia do otchłani, Chrystus stawiał stopę na karku personifikacji sił ciemności.

Kantorowicz konkludował, że bizantyńskie deptanie arabskiego wodza było rodzajem biblijnego *tableau vivant* inscenizującym werset psalmu 90: „Będziesz stapał po węzłach i żmijach, a lwa i smoka będziesz mógł podeptać”. W inscenizacji tej bizantyński bazyleus wcielał się w rolę Jezusa jako zwycięzcy. Bazyleus, mając udział w Jego władzy, miał również udział w Jego triumfie nad siłami zła⁶⁶. Tak jak dla Mesjasza, tak dla Jego cesarskiego wikariusza wrogowie byli podnóżkiem stóp jego.

Some iconographic and iconologic notes on an early-Christian terracotta-lamp with an Anastasis-scene, „Rivista di Archeologia Cristiana” 1-2 (1982) s. 147-176; A. Passoni dell’Acqua, *L’immagine del’calpestare dall’Antico Testamento ai Padrid ella Chiesa*, „Anagennesis” 4 (1986) s. 63-129; Ch.W. Malone, *Violence on Roman Imperial Coinage*, „Journal of the Numismatic Association of Australia” 20 (2009-2010) s. 58-72.

⁶⁵ Na temat bizantyńskiego ceremoniału triumfu: M. McCormick, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1990, s. 189-230; M. Pietranik, *Celebracja cesarskich zwycięstw militarnych w późnym Bizancjum w świetle kroniki Jerzego Akropolitesa*, „Wieki Stare i Nowe” 13 (2018) s. 33-51.

⁶⁶ W swym wykładzie Kantorowicz wspomina o przedstawieniach scen *calcatio*, w których depczącymi byli rzymscy papieże. I. Hekloz twierdzi, że również w tym wypadku motyw ten należy rozumieć nie w kategoriach *imitatio imperii*, ile jako *imitatio Christi*.

Na koniec wspomnę krótko artykuł *The Baptism of the Apostles* ogłoszony na łamach „Dumbarton Oaks Papers” w 1956 roku⁶⁷. Nominalnie Kantorowicz poruszył w nim kwestię chrztu Apostołów, w istocie zajęła się tradycją egzegetyczną sceny obmycia nóg z Ewangelii Św. Jana. Dominująca wykładnia w akcie *lavatio pedum* widzi wyraz pokory i posługi charakterystyczny dla chrześcijańskiej koncepcji władzy, której istotą jest służba. Czynność, należąca do obowiązków sługi czy niewolnika, zostaje wykonana przez Chrystusa. Kantorowicz zrekonstruował istnienie innej wykładni, w myśl której gest obmycia nóg był rozumiany jako oczyszczenie i uświęcenie⁶⁸. Koronne świadectwo istnienia tej tradycji znajdujemy u św. Ambrożego, który w *De sacramentis* (III 5) mówi o *pedilevium* jako o misterium czy wręcz odrębnym sakramencie⁶⁹. W tym kontekście słowa Jezusa skierowane do Piotra „Jeśli cię nie umyję, nie masz części ze mną” (J 13,8) wyrażają legitymizujący sens aktu, który zapewnia partycypację we władzy Chrystusa. Stąd moment ten był niekiedy rozumiany jako chrzest Apostołów – ustanowienie ich władzy.

Już na wstępie artykułu Kantorowicz przypominał, że w Wielki Czwartek do obowiązków bazyleusa należało obmywanie nóg dwunastu biedakom⁷⁰. Albowiem „bizantyński cesarz był uważany za najbardziej re-

Papież, jako wikariusz Chrystusowy, ma udział w triumfie Chrystusa. Por. I. Hekloz, *Gli eredi di Costantino. Il papato, il Lateran e la propaganda visiva nel XII secolo*, Roma 2000, s. 115-122.

⁶⁷ E.H. Kantorowicz, *The Baptism of the Apostles*, „Dumbarton Oaks Papers” 9-10 (1956) s. 204-251. Artykuł na podstawie referatu wygłoszonego w kwietniu 1954 roku w ramach „Symposium on Byzantine Liturgy and Music” w Dumbarton Oaks.

⁶⁸ Na temat interpretacji *pedilavium*, zob. m.in. P. Wiśniewski, *Dzieje wielkoczwartkowego obrzędu „mandatum”*, „Liturgia Sacra” 1 (2004) s. 75-93; A. Kubiś, *Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa*, „The Biblical Annals” 3 (2018) s. 379-420.

⁶⁹ Ambrosius, *De mysteriis* III 5, tł. L. Gładyszewski – S. Pieszczoł, Św. Ambroży, *Wybór pism dogmatycznych*, Poznań – Warszawa – Lublin 1970: „Wiemy, że Kościół rzymski, którego przykład i wzór we wszystkim naśladowujemy, nie ma tego obrzędu mycia nóg.[...] Ale przecież czym innym jest przejaw pokory, a czym innym – akt uświęcenia. Tutaj, jak słyszysz, jest i tajemnica, i uświęcenie: [...] Myjesz więc nogi, aby zmyć truczną węźa”.

⁷⁰ E.H. Kantorowicz, *The Baptism of the Apostles*, „Dumbarton Oaks Papers” 9-10 (1956) s. 205. Ilustracji wielkoczwartkowego ceremoniału bizantyńskiego Kantorowicz dopatrzył się w trzynastowiecznym koptyjskim ewangeliarzu z Bibliothèque Nationale w Paryżu. W odróżnieniu od dominującego typu ikonograficznego, w którym św. Piotr siedzi, a Chrystus pochyla się lub wręcz kłęczy przed Piotrem, w tym przedstawieniu Chrystus siedzi na okazałym krześle przed stojącym Piotrem (Kantorowicz, *The Baptism of the Apostles*, s. 223-224

alistyczny żywy obraz Chrystusa. W związku z tym wiernie reprezentował Pana przede wszystkim w największe święta kościelne. W Niedzielę Palmową, podczas ceremonii *peripatos*, dokonywał wjazdu do Jerozolimy⁷¹. W Wielki Czwartek odwiedzał szpitale, a następnie, obmywał nogi dwunastu biedakom. W Niedzielę Wielkanocną inscenizował zmartwychwstanie, w prawej dłoni trzymając krzyż symbolizujący *anastasis*, w lewej zaś – sakiewkę z ziemią. W podobny sposób do jego obowiązków należało reprezentowanie Pana w dniu Epifanii⁷².

4. Podsumowanie

Poszukując w bizantynologicznych studiach Kantorowicza stanowiska w kwestii teologii politycznej, nie można oczekiwać teoretycznego wywodu, nie znajdzie się go bowiem nawet w studium ze średniowiecznej teologii politycznej, jakim są *Dwa ciała króla*. Cechą metodologii niemieckiego historyka była nieufność wobec nadmiernych generalizacji i teoretyzowania – zarzut ten *expressis verbis* stawiał on niektórym pracom z zakresu historii idei⁷³. On sam wolał analizy szczegółowych tekstów, wizerunków i rytuałów, z których wynikały ogólniejsze konkluzje i których wyciągnięcie pozostawiał czytelnikom⁷⁴. W wypadku teologii politycznej w Bizancjum Kantorowicz oparł się na analizach świąt kościelnych i uroczystości, w których uczestniczył bazyleus⁷⁵. Pomimo odmienności kontekstów oraz

oraz il. 45). Szerzej na temat przedstawień *pedilavium*, zob. H. Giess, *Die Darstellung der Fusswaschung Christi in der Kunstwerken des 4-12 Jahrhunderts*, Roma 1962, która wspomina na interpretację Kantorowicza (*Die Darstellung der Fusswaschung Christi*, s. 100).

⁷¹ W 1944 roku Kantorowicz pisał (*The „King’s Advent”*, s. 230): „on Palm Sunday [...] he [basyleus] celebrated the day with a great procession, *Peripatos*, within the palace where he himself would stage the Lord’s Entry into Jerusalem after his own imperial fashion”.

⁷² Kantorowicz, *Epiphany and Byzantine Coronation*, s. 19.

⁷³ W przedmowie do *The King’s Two Bodies* (s. IX, tł. polskie, s. XXXI) Kantorowicz dostrzega „certain dangers customary with some all-too-sweeping and ambitious studies in the history of ideas: loss of control over topics, material, and facts; vagueness of language and argument; unsubstantiated generalizations; and lack of tension resulting from tedious repetitions”.

⁷⁴ Owo skupienie na szczególe oceniano niekiedy jako „przesadną miniaturyzację”. Zob. Lerner, *Ernst Kantorowicz*, s. 362. Była to jednak świadomie przyjęta zasada metodologiczna. Kantorowicz znał i podzielał dewizę Aby’ego Warburga: „Bóg tkwi w szczególe”.

⁷⁵ Biograf Kantorowicza podaje, że w czasie pracy na uniwersytecie w Berkeley historyk czytał ze studentami *Księżę o Ceremoniach* Konstantyna VII Porfirogenety, a tak-

różnorodności opisywanych rytuałów stale powracał jeden motyw: cesarz jako zastępca Chrystusa. Motyw ten wywodził się z przekonania, że władza polityczna bazyleusa pochodzi od Chrystusa i jest sprawowana w Jego imieniu. Przekonanie to było zgodne z podstawowym aksjomatem hellenistycznych teorii politycznych głoszącym, że władca jest manifestacją boskości: bogiem przez naśladownictwo lub bogiem *per gratiam*⁷⁶.

Kantorowicz nie miał wątpliwości, że bizantyńskie rozumienie władzy oddziaływało również na Zachodzie. W jednej ze swoich prac pisał:

Dzisiejszy historyk nie może zignorować Bizancjum niczym jakiejś intelektualnej dygresji. Nie wykluczy ze swojej opowieści Europy znajdującej się po drugiej stronie Adriatyku. Nie wytyczy granicy ani nie ustanowi intelektualnej kontroli celnej w Wenecji. Nie pominie istnienia Europy południowo-wschodniej [...]. Nie da się bowiem tak po prostu wymazać z pamięci faktu, że stworzone przez Konstantyna Cesarstwo-Kościół, owa fuzja rzymskiego Cesarstwa z chrześcijańskim Kościołem, służyła – z pewnymi przeróbkami czy zafałszowaniami – za podstawę teorii i aktywności politycznej w okresie całego średniowiecza, tj. do ok. 1300 roku [...]. W istocie średniowieczny świat Zachodu nie powołał do istnienia żadnego nowego politycznego rozwiązania, które mogłoby przewyższyć, ulepszyć czy zastąpić rozwiązanie Konstantyna. Karolińskie czy ottońskie Cesarstwo-Kościół, podobnie jak Gregoriański Kościół-Imperium, to jedynie parafrazy konstantyńskiej melodii⁷⁷.

Imperial Epiphany. Ernst H. Kantorowicz as a Scholar of Byzantine Political Theology

(summary)

Ernst Hartwig Kantorowicz is not famous for being a Byzantinist, nevertheless he has dedicated a great deal of his scholarly attention to the Byzantine East. In the 1940's, while teaching at Berkeley University, he regularly attended conferences with lectures on Eastern topics. In 1950's, he inaugurated his lifelong collaboration with the Byzantine

że *Relatio de legatione Constantinopolitana* Liutpranda z Cremony. Zob. Lerner, *Ernst Kantorowicz*, s. 275.

⁷⁶ Por. Kantorowicz, *Deus per naturam, deus per gratiam*.

⁷⁷ E.H. Kantorowicz, *The Problem of Medieval World Unity*, „Annual Report of the American Historical Association” 3 (1944) s. 32 (tł. polskie, R. Pawlik, „Kronos” 2 (2019) s.193-194).

centre at Dumbarton Oaks. In the last years of his life, he worked on a book project which was to collect his works on byzantine political theology. The book was conceived as a „sequel” to the „King’s Two Bodies”, the culmination of his research on medieval political theology in the Western world. Death prevented him from the completion of the Byzantine project, but unpublished conference lectures as well as three studies published in the journal „Dumbarton Oaks Papers” allow us some insight into the Kantorowicz’s vision. In the present paper I try to reconstruct Kantorowicz’s contribution to the study of political theology, or rather political Christology of the Byzantine Empire.

Keywords: Ernst H. Kantorowicz; Byzantium; political theology; political Christology; *Christomimetes*; *prokypsis*

Cesarska epifania. Ernst H. Kantorowicz jako badacz bizantyńskiej teologii politycznej

(streszczenie)

Kantorowicz nie jest znany jako badacz Bizantyjskiego Wschodu. Faktem jest jednak, że przez większą część swej naukowej kariery intensywnie zajmował się Bizancjum. Od 1940 roku, czyli od początku swej pracy na Uniwersytecie w Berkeley, regularnie brał udział w konferencjach bizantynologicznych, od 1950 roku w tych organizowanych przez ośrodek Dumbarton Oaks. W ostatnich latach życia przygotowywał do druku książkę zbierającą swe dokonania na tym polu. Ich wspólnym mianownikiem miała być teologia polityczna w cesarstwie bizantyjskim. Książkę tę postrzegał jako kontynuację „Dwóch ciał króla”, które stanowiły zwieńczenie jego badań nad teologią polityczną w świecie zachodnim. Śmierć uniemożliwiła dokończenie tego projektu, jednak niepublikowane wykłady konferencyjne oraz studia ogłoszone na łamach „Dumbarton Oaks Papers” pozwalają wyrobić sobie pojęcie na temat Kantorowiczowego ujęcia teologii politycznej w Bizancjum. W artykule podejmuję próbę wstępnej rekonstrukcji wkładu Kantorowicza w rozumieniu teologii politycznej, czy raczej politycznej chrystologii, w Cesarstwie Bizantyjskim.

Słowa kluczowe: Ernst H. Kantorowicz; Bizancjum; teologia polityczna; polityczna chrystologia; *Christomimetes*; *prokypsis*

Bibliografia

- Arystotelis, *Metaphysica*, w: *Aristotelis Metaphysica*, ed. W Jaeger, Oxford 1957, tł. K. Leśniak, *Arystoteles, Metafizyka*, Warszawa 1984.
- Arystotelis, *De mundo*, w: *Aristotelis qui fertur libellus De Mundo*, ed. W.L. Lorimer, Paris 1933, tł. A. Paciorek, *Arystoteles, Meteorologika, O świecie*, Warszawa 1982.
- Augustinus, *De civitate Dei*, *Corpus Christianorum, Series Latina XLVII/XIV*, t. 1-2, ed. B. Dombart – A. Kalb, Turnhout 1955, tł. W. Kornatowski, *Augustyn, O państwie Bożym: przeciw poganom ksiąg XXII*, Warszawa 1977.

- Bartyzel J., „*Nie-polityczna teologia*” Erika Petersona, w: *Chrześcijaństwo i Europa wobec sekularyzacji. Religia w niemieckiej myśli politycznej XX wieku*, red. A. Wielomski – Ł. Świącicki, Warszawa 2018, s. 93-113.
- Balbuza K., *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*, Poznań 2005.
- Böckenförde E.-W., *Teoria polityki a teologia polityczna. Uwagi na temat ich wzajemnego stosunku*, tł. M. Kurkowska, „Teologia Polityczna” 3 (2005-2006) s. 301-309.
- Bralewski S., *Boże zwycięstwo (ἐνθεος νίκη) – „ideologia triumfu” w „Historii kościelnej” Euzebiusza z Cezarei*, „Vox Patrum” 63 (2015) s. 331-351.
- Brodka, D., „*Teologia zwycięstwa*” cesarzy chrześcijańskich a „*Historia ecclesiastica*” Rufina z Akwilei, „Meander” 54 (1999) s. 457-464.
- Cantor N., *The Inventing Middle Ages*, New York 1991.
- Hay D.M., *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity*, Nashville – New York 1973.
- Fears J., *The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems*, ANRW 2.17.2, Berlin – New York 1981.
- Hekloz I., *Gli eredi di Costantino. Il papato, il Lateran e la propaganda visiva nel XII secolo*, Roma 2000.
- Filipiak M., *Ps 110 – Mesjasz: król, kapłan, zwycięzca*, w: *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach, Lublin 1975, s. 225-255.
- Giess H., *Die Darstellung der Fusswaschung Christi in der Kunstwerken des 4-12 Jahrhunderts*, Roma 1962.
- Gagé J., *La théologie de la victoire impériale*, „Revue historique” 171 (1933) s. 1-43.
- Geréby G., *Carl Schmitt and Erik Peterson on the Problem of Political Theology: A Footnote to Kantorowicz*, w: *Monotheistic Kingship: The Medieval Variants*, *Monotheistic Kingship: The Medieval Variants*, red. J. Bak – A. Al-Azmeh, Budapest 2004, s. 31-61.
- Giesey R.E., *Ernst H. Kantorowicz Scholarly Triumphs and Academic Travails in Weimar Germany and the United States*, „Yearbook of the Leo Baeck Institute” 30 (1985) s. 191-202.
- Gössmann F., *Scabellum pedum tuorum*, „Divinitas” 11 (1967) s. 30-53.
- Herrero M., *On Political Theology: The Hidden Dialogue between C. Schmitt and Ernst H. Kantorowicz in The King’s Two Bodies*, „History of European Ideas” 41 (2015) s. 1164-1177.
- Jeffreys M., *The Comnenian Prokypsis*, „Parergon” 5 (1987) s. 38-53.
- Kahn V., *Political Theology and Fiction in The King’s Two Bodies*, „Representations” 1 (2009) s. 77-101.
- Kantorowicz E.H., *The Baptism of the Apostles*, „Dumbarton Oaks Papers” 9-10 (1956) s. 204-251.
- Kantorowicz E.H., *Deus per naturam, deus per gratiam, A Note on Mediaeval Political Theology*, „Harvard Theological Review” 45 (1952) s. 253-77.

- Kantorowicz E.H., *Fryderyk II (1194–1250)*, tł. G. Smółka, Oświęcim 2015.
- Kantorowicz E.H., *The Fundamental Issue: Documents and Marginal Notes on the University of California Loyalty Oath*, San Francisco 1950 (*Wolność akademicka jako kwestia fundamentalna*, tł. K. Rychter, „Kronos” 3 (2016), s. 11-32).
- Kantorowicz E.H., *Epiphany and Byzantine Coronation* (niepublikowany wykład).
- Kantorowicz E.H., „*Feudalism*” in *the Byzantine Empire*, w: *Feudalism in History*, red. R. Coulborn, Princeton 1956, s. 151-166.
- Kantorowicz E.H., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957 (*Dwa ciała króla. Studium z teologii politycznej średniowiecza*, tł. M. Michalski – A. Krawiec, Warszawa 2007).
- Kantorowicz E.H., *The „King's Advent”: And The Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina*, „*The Art Bulletin*” 4 (1944) s. 207-231.
- Kantorowicz E.H., *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship*, Berkeley – Los Angeles 1946.
- Kantorowicz E.H., *Mysteries of State. An Absolutist Concept and its Late. Mediaeval Origins*, „*Harvard Theological Review*” 48 (1955) s. 65-91.
- Kantorowicz E.H., *On the Golden Marriage Belt and the Marriage Rings of the Dumbarton Oaks Collection*, „*Dumbarton Oaks Papers*” 14 (1960) s. 2-16.
- Kantorowicz E.H., *Oriens Augusti – Lever du Roi*, „*Dumbarton Oaks Papers*” 17 (1963) s. 119-177.
- Kantorowicz E.H., *The Problem of Medieval World Unity*, „*Annual Report of the American Historical Association*” 3 (1944) s. 31-37.
- Kantorowicz E.H., *The Quinity of Winchester*, „*The Art Bulletin*” 2 (1947) s. 73-85.
- Kantorowicz E.H., *Roman Coins and Christian Rites* (niepublikowany wykład).
- Kantorowicz E.H., *Synthronos Dikhi*, „*American Journal of Archaeology*” 57 (1953) s. 65-70.
- Kantorowicz E.H., *Synthronos: Throne Sharing with the Deity* (niepublikowany wykład).
- Kubiś A., *Interpretacja pokutna Janowego opisu obmycia stóp uczniom przez Jezusa*, „*The Biblical Annals*” 3 (2018) s. 379-420.
- Lerner R.E., *Ernst Kantorowicz: A Life*, Princeton 2017.
- Lerner R.E., *Kantorowicz and Continuity*, w: *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung Institute for Advanced Study, Princeton, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt*, red. R. Benson – J. Fried, Stuttgart 1997, s. 104-123.
- Lieberg G., *The Theologia Tripartita as an Intellectual Model in Antiquity*, w: *Essays in Memory of Karl Kerényi*, red. E.C. Polomé, Washington 1984, s. 91-115.
- McCormick M., *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1990.
- Macrides R., *Pałac późnobyzantyński i jego ceremoniał*, tł. M. Biedrawa-Raczyńska, „*Przegląd Nauk Historycznych*” 1 (2014) s. 5-22.
- Maguire H., *Andre Grabar (1896-1990)*, „*Dumbarton Oaks Papers*” 95 (1991) s. xii-xv.

- Maier H., *Erik Peterson i problem teologii politycznej*, tł. K. Marulewska, „44. Magazyn Apokaliptyczny” 8 (2016) s. 201-220.
- Malkiel Y., *Ernst H. Kantorowicz*, „Romance Philology” 1 (1964) s. 1-15.
- Malone Ch.W., *Violence on Roman Imperial Coinage*, „Journal of the Numismatic Association of Australia” 20 (2009-2010) s. 58-72.
- Markschies C., „*Sessio ad Dexteram*”. *Bemerkungen zu einem altchristlichen Bekenntnismotiv in der christologischen Diskussion der altkirchlichen Theologen*, w: *Le Trône de Dieu*, red. M. Philonenko, Tübingen 1993, s. 252-317.
- Mehring R., *Nemo contra theologum nisi theologus ipse. Odpowiedź Carla Schmitta udzielona Erikowi Petersonowi*, tł. K. Marulewska, „44. Magazyn Apokaliptyczny” 7 (2013) s. 114-132.
- Meier H., *Czym jest teologia polityczna? Wstępne uwagi na temat kontrowersyjnego pojęcia*, tł. M. Kurkowska, „Teologia Polityczna” 1 (2003-2004) s. 177-184.
- Mythen, Körper, Bilder: Ernst Kantorowicz zwischen Historismus, Emigration und Erneuerung der Geisteswissenschaften*, red. L. Burkart, Göttingen 2015.
- Nicoletti M., *Nowe spojrzenie na polemikę: Erik Peterson – Carl Schmitt*, tł. T. Myśków – K. Marulewska, „44. Magazyn Apokaliptyczny” 4 (2012) s. 44-72.
- Nichtweiss B., *Apokaliptyczne teorie konstytucji. Carl Schmitt w kontekście teologii Erika Petersona*, tł. K. Marulewska, „44. Magazyn Apokaliptyczny” 5 (2012) s. 179-216.
- Passoni dell’Acqua A., *L’immagine del’calpestare dall’Antico Testamento ai Padridella Chiesa*, „Anagennesis” 4 (1986) s. 63-129.
- Pawlik R., *Le teologie politiche medievali e le loro ripercussioni novecentesche: Ernst Kantorowicz in discussione con Carl Schmitt e Erik Peterson*, w: *Ernst Kantorowicz (1895-1963). Storia politica come scienza culturale*, red. T. Frank – D. Rando, Pavia 2015, s. 19-43.
- Peterson E., *Die Einholung des Kyrios*, „Zeitschrift für Systematische Theologie” 7 (1930) s. 682-702.
- Peterson E., *Heis Theos. Epigraphische, Formgeschichtliche und Religionsgeschichtliche Untersuchungen, zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation*, Göttingen 1926.
- Peterson E., *Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland*, „Hochland” 31 (1933/34) s. 64-79 i 144-160 (przedruk w: E. Peterson, *Theologie und Theologen*, red. B. Nichtwei, Ausgewählte Schriften 9/1, Würzburg 2009, s. 610-645).
- Peterson E., *Der Monotheismus als politisches. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935 (przedruk w: E. Peterson, *Theologische Traktate*, München 1951, s. 45-147; *Monoteizm jako problem polityczny. Przyczynek do dziejów teologii politycznej w imperium romanum*, tł. J. Duraj „Res Publica Nowa” 20 (2012) s. 39-61].
- Pépin J., *La „Théologie tripartite” de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources*, „Revue des études augustiniennes” 2 (1956) s. 265-294.

- Pietranik M., *Celebracja cesarskich zwycięstw militarynych w późnym Bizancjum w świetle kroniki Jerzego Akropolitesa*, „Wiek Stary i Nowy” 13 (2018) s. 33-51.
- Post P.G.J., „*Conculcabis leonem...*”: *Some iconographic and iconologic notes on an early-Christian terracotta-lamp with an Anastasis-scene*, „Rivista di Archeologia Cristiana” 1-2 (1982) s. 147-176.
- Rebić A., *Znaczenie „siedzi po prawicy ojca” w Starym Testamencie*, „Communio” 7 (1987) s. 10-13.
- Rodenwaldt R., *Der Belgrader Kameo*, „Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts” 37 (1922) s. 17-38.
- Rust J., *Political Theologies of the Corpus Mysticum: Schmitt, Kantorowicz, and de Lubac*, w: *Political Theology and Early Modernity*, red. G. Hammill – J. Reinhard Lupton, Chicago 2012, s. 102-123.
- Rüpke J., *Varro's tria genera theologiae: religious thinking in the late Republic*, „Ordia Prima” 4 (2005) s. 107-129.
- Scattola M., *Teologia polityczna*, tł. P. Borowski, Warszawa 2007.
- Schmitt C., *Politische Theologie – Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1922 (*Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, tł. M. Cichocki, w: *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000, s. 33-83).
- Schmitt C., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin 1970 (*Teologia polityczna 2. Legenda o wykluczeniu wszelkiej politycznej teologii*, tł. B. Baran, Warszawa 2014).
- Ševčenko I., *Ernst H. Kantorowicz (1895-1963) on Late Antiquity and Byzantium* w: *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung Institute for Advanced Study, Princeton, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt*, red. R. Benson – J. Fried, Stuttgart 1997, s. 274-287.
- Sureau D., *Teologie polityczne XX wieku*, tł. M. Grądzka-Holvoete, „Christianitas” 45-46 (2011) s. 111-140.
- Weber D., *Deus per naturam, deus per gratiam. Une note sur la theologie politique médiévale. Présentation*, „Les Etudes philosophiques” 1 (2011) s. 105-108.
- Wiśniewski P., *Dzieje wielkoczwartkowego obrzędu „mandatum”*, „Liturgia Sacra” 1 (2004) s. 75-93.
- Woźniak R.J., *Ontologia trynitarna i polityka. Uwagi na marginesie debaty Erika Petersona i Carla Schmitta o politycznej teologii*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historycznawcza*, red. A. Baron, Kraków 2015, s. 301-318.

Mirosław J. Leszka¹

Bizantyńscy intelektualiści o wojnie i pokoju (Mikołaj Mistyk i Teodor Dafnopates)

Celem niniejszego tekstu jest przeanalizowanie podejścia do kwestii wojny i pokoju² dwóch bizantyńskich intelektualistów, a mianowicie Mikołaja Mistyka, dwukrotnego patriarchy Konstantynopola (901-907, 912-925), i Teodora Dafnopatesa, sekretarza cesarza Romana Lekapena, na podstawie ich listów powstałych w związku z bizantyńsko-bułgarskim konfliktem zbrojnym z lat 912-927³. Choć nie mamy w tym przypadku do czynienia z teoretycznymi rozważaniami o wojnie i pokoju, a tekstami powstałymi w czasie wojny, w których ta kwestia była narzędziem prowadze-

¹ Prof. dr hab. Mirosław J. Leszka, profesor w Katedrze Historii Bizancjum na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; email: miroslaw.leszka@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0003-2643-4520.

² O poglądach Bizantyńczyków na kwestię wojny i pokoju, patrz: S.N. Malakhov, *Koncepcja mira v politicheskoyj ideologii Vizantii pervoyj poloviny X v. Nikolaj Mistik Feodor Dafnopat*, „Antichnaja Drevnost i Srednie Veka” 27 (1995) s. 19-31; *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis, S.J.*, ed. T.S. Miller – J. Nesbit, Washington 1995; J. Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World*, London 1999, s. 13-33; J. Chrysostomides, *Byzantine Concepts of War and Peace*, w: *War, Peace and World Orders in European History*, red. A.V. Hartmann – B. Heuser, London – New York 2001, s. 91-101; P.M. Strässle, *Krieg und Frieden in Byzanz*, „Byzantion” 74 (2004) s. 110-129; K.R. Kapsalykova, *Predstavlenie o vojnie i armii v Vizantii (seredina IX–seredina XI)*, Ekaterinoburg 2017 (niepublikowana praca doktorska); K. Marinow, *Wojna i pokój w Domu Bożym. Uwagi na temat ideologicznej wymowy dwóch motywów w mowie Na pokój z Bułgarami*, w: *Piotr I Święty, car bułgarski (ok. 912–969). Maria Lekapena, caryca bułgarska (ok. 912–?963)*, red. Z.A. Brzozowska – M.J. Leszka – K. Marinow, Kraków 2018, s. 219-244.

³ Na temat tego konfliktu: M.J. Leszka, *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyńskich w latach 893–927*, *Byzantina Lodziensia* 15, Łódź 2013, s. 117-233 (tam dalsza literatura).

nia pokojowych negocjacji, to dają one dobre wyobrażenie o bizantyńskim sposobie postrzegania wojny i pokoju w pierwszych dekadach X wieku.

Mikołaj Mistyk⁴, autor pierwszego korpusu listów, który znajdzie się w obrębie mojej analizy, urodził się w 852 roku w Konstantynopolu. Należał do kręgu uczniów patriarchy Focjusza. Jego kariera miała początkowo charakter świecki. Z tego okresu wywodzi się przydomek „Mystyk”, czyli urzędnik zajmujący się sprawami tajnymi. Jednak do historii Mikołaj przeszedł jako patriarcha Konstantynopola. Był nim dwukrotnie. Najpierw w latach 901-907⁵, a później od 912⁶ aż do śmierci w 925 roku. Listy do Symeona (zachowało się ich dwadzieścia sześć)⁷ powstały w okresie powtórnego spr-

⁴ Na temat Mikołaja Mistyka i jego twórczości, patrz m.in. R.J.H. Jenkins, *A Note on the Patriarch Nicholas Mysticus*, w: *Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Centuries*, red. R.J.H. Jenkins, London 1970, s. 145-147; V. Stanković, *Carigradski patrijarsi i carevi makedonske dinastije*, Beograd 2003, s. 87-112; J.N. Ljubarskij, *Zamechanija o Nikolae Mistike v svjazi s izdaniem ego sochinenij*, w: *Vizantijskie istoriki i pisateli (sbornik statej)*, red. J.N. Ljubarskij, Sankt-Peterburg 1999, s. 55-67; M.J. Leszka, *Mikołaj Mistyk, patriarcha Konstantynopola w świetle korespondencji z Symeonem, władcą Bułgarii*, „Balkanica Posnaniensia” 18 (2011) s. 23-33. Kwestia stosunku Mikołaja Mistyka do wojny znajdowała się już w obrębie moich rozważań: M.J. Leszka, *Obraz wojny w Listach Mikołaja Mistyka do Symeona, władcy bułgarskiego*, „Slavia Antiqua” 47 (2006) s. 9-16. W niniejszym tekście poglądy Mikołaja Mistyka zostały skonfrontowane z poglądami Teodora Dafnopatesa.

⁵ Utrata patriarszego tronu była następstwem nieustępliwej postawy Mikołaja wobec czwartego małżeństwa Leona VI. O roli Mikołaja w sporze o tetragamię: P. Karlin-Hayter, *Le synode à Constantinople de 886 à 912 et le rôle de Nicolas le Mystique dans l'affaire de la tétragamie*, JÖB 19 (1970) s. 59-101; S. Tougher, *The Reign of Leo VI (886-912). Politics and People*, Leiden – New York – Köln 1997, s. 156-161; G. Dagron, *Kościół i państwo (połowa IX–koniec X wieku)*, w: *Historia chrześcijaństwa. Religia. Kultura. Polityka*, t. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, tł. M. Żurowska et al., red. G. Dagron – P. Riché – A. Vauchez, Warszawa 1999, s. 163-169.

⁶ Nie są znane okoliczności ani dokładna data powrotu Mikołaja na stanowisko patriarchy. Wydaje się jednak, że istnieją przesłanki do uznania, iż stało się to jeszcze za życia Leona VI. Świadczyłyby o tym to, iż doszło między nim a cesarzem do porozumienia. Zob. I. Bozhilov, *Car Simeon Veliki: zlatnijat vek na Srednovekovna Bylgarija*, Sofia 1983, s. 102; Dagron, *Kościół*, s. 166.

⁷ W tzw. bułgarskim *dossier* Mikołaja Mistyka znajdują się listy do Symeona (Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 3, maj 912/lipiec 913; 5, pocz. lipca 913; 6, lipiec/sierpień 913; 7, lipiec/sierpień 913; 8, lato/jesień 914; 9, koniec sierpnia/początek września 917; 10, początki 918; 11, zima 918/919; 14, między 9 lipca a początkiem sierpnia 920; 15, sierpień/wrzesień 920; 16, po 17 grudnia 920 a przed lutym 921; 17, luty 921(?); 18, wiosna/lato 921; 19, wiosna/lato 921; 20, lato 921; 21, między latem 921 a końcem 922; 22, między latem 921 a końcem 922); 23, 922; 24, 922/czerwiec 923; 25, 922/czerwiec 923; 26, 922/czerwiec 923; 27, 922/czerwiec 923; 28, czerwiec 922/czerwiec 923; 29, 923/924; 30, tuż po

wowania przez Mikołaja godności patriarszej w toku rozwijającego się konfliktu bizantyńsko-bułgarskiego. W początkach tego okresu (maj/czerwiec 913-luty 914 roku) Mikołaj stał na czele rady regencyjnej rządzącej w imieniu małoletniego Konstantyna VII (tę funkcję pełnił jeszcze przez krótki czas pod koniec 918 i w początkach 919 roku wraz z magistrem Stefanem). To on był wtedy odpowiedzialny za sposób rozwiązania pierwszej fazy konfliktu bizantyńsko-bułgarskiego i wydaje się, iż jego późniejsze listy do Symeona były z jednej strony inspirowane poczuciem współodpowiedzialności, jako głowy Kościoła konstantynopolitańskiego, za losy państwa, z drugiej zaś czysto osobistą potrzebą sfinalizowania sprawy, którą próbował rozwiązać w czasach, gdy pełnił funkcję regenta Konstantyna VII⁸.

Drugi zespół listów skierowanych do Symeona sygnowany jest przez cesarza Romana Lekapena i składa się z trzech pism⁹. Jak się powszechnie sądzi, ich autorem nie był sam cesarz, ale Teodor Dafnopates pełniący wówczas funkcję cesarskiego sekretarza¹⁰. Teodor urodził się w ostatniej dekadzie IX wieku. Był z pochodzenia być może Armeńczykiem. W swojej karierze, która uchwytna jest w źródłach od początku lat dwudziestych, a kończy się

listopadzie 924; 31, styczeń/kwiecień 925), jak również do arcybiskupa Bułgarii (4, maj 912/lipiec 913; 12, zima 918/919) oraz do „pierwszego człowieka Symeona” – 13, zima 918/919. Chronologia listów za wydaniem Jenkinsa – Westerinka (z korektą przy liście 8).

⁸ Na temat charakteru relacji między Mikołajem Mistykiem i Symeonem, patrz Leszka, *Mikołaj Mistyk*, s. 23-33 (tam dalsza literatura).

⁹ Kopie listów pochodzące z drugiej połowy X wieku zostały znalezione w drugiej połowie XIX wieku w bibliotece monasteru św. Jan na Patmos.

¹⁰ Na temat życia i twórczości Teodora: M. Sjużjumov, *Ob istoricheskom trude Feodora Dafnopata*, „Vizantijskoe obozrenije” 2 (1916) s. 295-302; A. Kazhdan, *Daphnopates, Theodore*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. Kazhdan, New York – Oxford 1991, s. 588; A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature (850–1000)*, ed. A.C. Angelidi, Athens 2006, s. 152-157; T. Antonopoulou, *A Textual Source and Its Implications: On Theodore Daphnopates' Sermon On the Birth of John the Baptist*, „Byzantion” 81 (2011) s. 9-17; D. Chernoglazov, *Beobachtungen zu den Briefen des Theodoros Daphnopates. Neue Tendenzen in der byzantinischen Literatur des zehnten Jahrhunderts*, ByZ 106 (2013) s. 623-644; A.S. Mokhov – K.R. Kapsalykova, *Obrazy vojny v vizantijskoj istoricheskoj literature Xv.: Feodor Dafnopat*, „Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstennogo universiteta. Serija Istorija. Politologija” 36 (2015) s. 44-49; Kapsalykova, *Predstavlenie*, s. 151-155. Argumenty świadczące o Teodorze Dafnopatesie jako autorze listów Romana Lekapena do Symeona podaje: E. Aleksandrov, *Diplomaticheskaja perepiska carja Simeona s imperatorom Romanom Lakapinom*, „Palaeobulgarica” 14/2 (1990) s. 16-17). Tu również analiza okoliczności powstania listów. Zobacz także: V.N. Zlatarski, *Pismata na vizantijski imperator Romana Lakapena do bygarskija car Simeon*, „Sbornik narodni umotvorenija, nauka i knizhnina” 13 (1896) s. 282-322.

po śmierci Romana II (959-963), pełnił urząd cesarskiego sekretarza, logotety *toustratitikonu*, prefekta Konstantynopola, otrzymał także tytuł magistra (za Romana II). Był dostojnikiem państwowym, ale i człowiekiem pióra. Oprócz listów (zachowało się 40) pisał dzieła o charakterze hagiograficznym, mowy (pogrzebowa dla Romana II, przypisuje się mu niekiedy mowę *Na pokój z Bułgarami*). Niektórzy uczeni uważają, że był autorem VI księgi *Kontynuacji Teofanesa*. Trzy analizowane w artykule listy powstały po spotkaniu Romana Lekapena z Symeonem I, władcą Bułgarii, które prawdopodobnie odbyło się późną jesienią 923 roku¹¹. Niestety, podobnie jak w przypadku korespondencji Mikołaja Mistyka nie zachowały się listy bułgarskiego władcy do cesarza.

1. Przyczyny wojny

Dla Mikołaj Mistyka wojna była złem¹², podobnie zresztą jak i dla Teodora Dafnopatesa¹³, za którą, z oczywistych względów, odpowiedział-

¹¹ Na temat kontrowersji wokół datowania spotkania Symeona z Romanem Lekapenem, zob. Leszka, *Symeon I Wielki*, s. 206. Ze względu na nawiązania do spotkania dwóch władców listy te w zależności od przyjętej daty tego wydarzenia (na 923 lub 924 rok) datuje się na rok 924 albo 925 rok. Analizowane poniżej listy Romana noszą w wydaniu Westerinka – Darrouzèsa numery 5, 6, 7, co ma odzwierciedlać kolejność ich napisania. Jakiś czasem temu James Howard-Johnston przedstawił propozycję nieco innej ich sekwencji. Jego zdaniem list 7 (według numeracji Westerinka – Darrouzèsa) rozpoczynał korespondencję, a nie ją kończył. Takie usytuowanie wzmiankowanego listu lepiej oddaje zdaniem angielskiego uczonego zmiany zachodzące we wzajemnych relacjach między Symeonem i Romanem. Zob. J. Howard-Johnston, *A short piece of narrative history: war and diplomacy in the Balkans, winter 921/2–spring 924*, w: *Byzantine Style, Religion and Civilization. In Honour of Sir Steven Runciman*, ed. E. Jeffreys, Cambridge 2006, s. 353. Ze względu na to, że dla niniejszych rozważań kwestia ta nie ma specjalnego znaczenia, zachowuję numerację Westerinka – Darrouzèsa.

¹² Szczególnie negatywnie oceniał patriarchy wojnę wydaną słabszemu przeciwnikowi. Biskup Konstantynopola odwoływał się do konkretnej sytuacji. Tak postrzegał wystąpienie Symeona przeciw Bizancjum rządzonemu przez małoletniego cesarza Konstantyna VII. Zob. Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 5. Na tym samym poziomie negacji stawia również wojnę, która została rozpoczęta bez powodu, bez jakiegokolwiek winy strony, która stała się przedmiotem ataku. Zob. Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 5. To też jest wyraźna aluzja do konfliktu bułgarsko-bizantyńskiego. List 5, z którego pochodzi ta opinia, powstał zapewne w 913 rok jeszcze przed spotkaniem Mikołaja i Symeona. Jak można sądzić, patriarchy wskazywał w ten sposób, iż nie ma żadnych powodów, które usprawiedliwiałyby wystąpienie bułgarskiego władcy przeciw Bizancjum.

¹³ Np. Theodorus Daphnopates, *Epistula* 7; Mokhov – Kapsalykova, *Obrazy*, s. 47-48.

ny był szatan¹⁴. Co miało nim kierować przy rozpętanu wojny między Bułgarią i Bizancjum? Szatan, zdaniem patriarchy Konstantynopola, chciał ukarać Bułgarów za to, że przeszli na chrześcijaństwo. Chciał doprowadzić do zniszczenia jedności i zgody, jakie zapanowały między chrześcijańską Bułgarią a Bizancjum, od którego ta pierwsza przyjęła nową wiarę i dzięki temu uwolniona została spod jego władzy. Jedność w wierze przekreśliła dawne konflikty, a między Bułgarami i Bizantyńczykami zapanował pokój¹⁵. Szatan do swego celu wykorzystał złych ludzi, „służących jego występkom”, i ludzi słabych, którzy nie potrafili wytrwać przy dobru. Tacy ludzie znajdowali się zarówno po stronie bizantyńskiej, jak i bułgarskiej¹⁶. Jedni i drudzy naruszyli układy pokojowe i doprowadzili do rozlewu krwi. Tych, którzy przyczynili się do rozpętanu wojny, stołeczny patriarcha nazywa przestępcami¹⁷. Co nimi kieruje? Dążność do przywłaszczania cudzych rzeczy¹⁸ i do wtrącania się w sprawy drugiego państwa¹⁹. Jaką rolę w kontekście rozpętanu wojny przypisywał stołeczny patriarcha bułgarskiemu władcy? Patriarcha z oczywistych względów daleki był od wyartykułowania jednoznacznego poglądu w tej kwestii. Jego listy pełniły rolę narzędzia oddziaływania na Symeona. W zależności od stanu stosunków bizantyńsko-bułgarskich w momencie, w którym pisany był dany list, patriarcha w różny sposób określał rolę bułgarskiego władcy. Z jednej strony wskazywał na brak jego odpowiedzialności za wywołanie zbrojnego konfliktu, twierdząc, że za wojną stoi zły duch i źli dostojnicy państwowi, a sam władca jest rozumny i dobry. Z drugiej zaś strony bardzo wyraźnie

¹⁴ Np. Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 12, s. 86 (do arcybiskupa Bułgarii); 20, s. 132; 21, s. 142; Theodorus Daphnopates, *Epistula* 4, s. 55; por. Mokhov – Kapsalykova, *Obrazy*, s. 48.

¹⁵ Ta myśl wielokrotnie pojawia się w listach Mikołaja Mistyka (8; 9; 10; 12; 21). Z perspektywy Konstantynopola wspólna wiara łącząca Bułgarię i Cesarstwo wytworzyła między nimi szczególne stosunki. Szerzej na ten temat w: D. Angelov, *Metody vizantij-skoj diplomatii v otnoshenijakh s Bolgarij po danym pisem konstantinopolskogo patriarkha Nikolaja Mistika*, „Voprosy Istorii Slavjan” 1 (1963) s. 63-65; F.E. Wozniak, *The Metaphysics of Byzantine Diplomacy in the Relations of the Byzantines and Bulgarians 880’s – 920’s*, GOTR 21 (1976) s. 289-297. W listach wyraźnie widoczna jest myśl, że Bułgarzy, podejmując działania zbrojne przeciw Bizantyńczykom, występowali przeciw tym, którym zawdzięczali przyjęcie chrześcijaństwa, przeciwko swym duchowym nauczycielom i ojcom.

¹⁶ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 9.

¹⁷ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 17.

¹⁸ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 21.

¹⁹ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 5.

mówił o odpowiedzialności Symeona za kontynuowanie wojny. Motywem pchającym go do wojny miała być dążność do panowania nad cesarstwem bizantyńskim²⁰. Im bliżej 925 roku, tym ten pogląd staje się coraz bardziej dominujący, co z pewnością było następstwem coraz większego pesymizmu ogarniającego stołecznego biskupa, co do skuteczności swego oddziaływania na Symeona.

W odróżnieniu od Mikołaja Mistyka Teodor Dafnopates, piszący w imieniu cesarza Romana Lekapena, całą odpowiedzialnością za wybuch wojny między Bizancjum i Bułgarią obarczał Symeona. Bizantyński autor kładzie nacisk na to, że powodem wojny było dążenie Symeona do nazywania siebie cesarzem Romajów i panowania nad ich ziemiami. Oskarża go o to, że ziemie te – choć nie ma do nich żadnego prawa, ponieważ z woli Boga należały one do Romajów – chce zdobyć rozlewem krwi, przemocą. Symeon jest w oczach Dafnopatesa grabieżcą i zbrodniarzem, który złamał wcześniejsze porozumienia²¹.

Mikołaj Mistyk uważał, że za wszelką cenę trzeba dążyć do uniknięcia wojny. W tym celu należy trzymać się litery funkcjonujących układów pokojowych, a wszystkie sporne kwestie rozwiązywać w ramach negocjacji dyplomatycznych²². Patriarcha ostrzegał tych, którzy prą do wojny, że jej losy są zależne jedynie od woli Boga, a jej wynik zawsze pozostaje nie wiadomy, bez względu na ludzkie wysiłki²³. Nie ma żadnej gwarancji, że najlepsze przygotowania i zaangażowanie największych nawet sił doprowadzi do sukcesu.

Z analizy listów Mikołaja Mistyka wynika, że są jednak sytuacje, gdy działań wojennych nie można uniknąć, choć nawet wtedy trzeba być gotowym do zaniechania walki i podjęcia negocjacji pokojowych. Najogólniej rzecz ujmując, tym, co usprawiedliwia podjęcie działań zbrojnych, jest reakcja na czyjąś agresję. Patriarcha pisze, że usprawiedliwione jest wkroczenie na tereny przeciwnika, o ile on uczynił to wcześniej w stosunku do naszego terytorium²⁴. Należy prowadzić działania wojenne, jeśli wróg zagraża naszej suwerenności, nie zadowolając się ustępstwami z naszej

²⁰ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 5; 18; 19; 21; 25; 27. Por. Wozniak, *The Metaphysics*, s. 292-293, 295.

²¹ Taki jest generalny wydźwięk listów Teodora Dafnopatesa, może z drobnym odstępstwem w liście 7, w którym pisze o jakichś innych osobach, które „stały u początków tej wojny i słusznie zostały zgładzone”, tł. A. Brzóstkowska, s. 175.

²² Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 5.

²³ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 10; 16; 17.

²⁴ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 9.

strony²⁵. Z powyższego wynika, iż patriarcha usprawiedliwia prowadzenie wojny obronnej. Stołeczny biskup akceptował również, jak można sądzić, prowadzenie działań o charakterze prewencyjnym. Świadczy o tym list 9, w którym biskup przedstawia uzasadnienie zmobilizowania przez Bizantyńczyków znacznych sił i skierowania ich przeciw Bułgarom, ale nie po to, by z nimi walczyć, lecz by zastraszyć ich i wymusić zaniechanie wrogich Bizancjum działań zbrojnych²⁶. Powyższe uwagi dotyczą przede wszystkim wojny między chrześcijanami. Patriarcha, jak można sądzić z fragmentu listu 21, nie miał takich obiekcji, jeśli chodzi o prowadzenie wojen z poganami²⁷.

2. Obraz wojny

Mikołaj Mistyk, a także, choć w skromniejszy sposób, Teodor Dafnopates używali w swoich listach czegoś, co można by nazwać „obrazem wojny”²⁸ po to, aby przy jego pomocy trafić do sumienia bułgarskiego władcy i nakłonić go do zawarcia pokoju. Ten obraz jest ascetyczny i schematyczny, ale mimo to nośny i można w nim dostrzec pewne wątki, które mimo swej z pozoru uniwersalności zostały przywołane prawdopodobnie tylko dlatego, iż mogły one silniej wpłynąć na Symeona. Tym, co Mikołajowi Mistykowi szczególnie mocno wiąże się z wojną, to przelew krwi²⁹. Ten wątek najczęściej występuje w analizowanych listach. Szczególnie dotyczy Mikołaja, jak również Teodora Dafnopatesa fakt, że jest to przelew chrześcijańskiej, braterskiej krwi³⁰. W jego konsekwencji pojawia się zjawisko wdowieństwa, sieroctwa, bezdzietności i wyludnienia kraju³¹. W czasie wojny giną krewni, najbliżsi przyjaciele, i to nie tylko zwykłych jej uczestników, ale również samych panujących³². To

²⁵ Szerzej na ten temat poniżej.

²⁶ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 9.

²⁷ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 21.

²⁸ Por. uwagi poczynione przez: Malakhov, *Koncepcija*, s. 22-23. Por. Marinow, *Wojna i pokój*, s. 221-235.

²⁹ Na przykład występuje on w listach 9; 11; 13 (do pierwszego człowieka Symeona); 14; 16; 21.

³⁰ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 11; 17; Theodorus Daphnopates, *Epistula* 5; 7.

³¹ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 11; 23; 28.

³² Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 31.

niesie z kolei za sobą żal, smutek, łzy³³. Wojna jest źródłem okrucieństwa i cierpień³⁴. Obok strat w ludziach konsekwencją zmagających się zbrojnych są zniszczenia, spustoszenie terenów jednego i drugiego państwa³⁵. Wizerunek ten dopełniają grabieże i pożary³⁶. Na obraz wojny składa się również zjawisko niewoli³⁷. Mikołaj Mistyk sugeruje, że nie można pozabawiać człowieka wolności i przetrzymywać jeńców³⁸. Ten ledwie naryszkowany przy pomocy wzmiankowanych powyżej elementów obraz wojny wzmacnia jeszcze jeden szczególnie ważny dla patriarchy wątek. Jest nim los tych, którzy służą Bogu, i miejsc, gdzie ta służba się odbywa. Kilkakrotnie w swoich listach patriarcha pisze o niszczeniu kościołów i klasztorów męskich oraz żeńskich³⁹. Wątek niszczenia kościołów i mordowaniu mnichów i kapłanów znajdujemy również w listach Romana Lekapena/Teodora Dafnopatesa⁴⁰. Mikołaj Mistyk przywołuje także obraz hańbionych dziewic, które swoje życie poświęciły Bogu⁴¹, oraz mnichów, którym odebrano cześć⁴². Wspomina kapłanów, którzy stali się obiektem zniewag oraz pogardy i którym uniemożliwiono wypełnianie ich powinności⁴³. Ten wątek oczywiście nie dziwi, jeśli pamiętamy, że wyszedł on spod pióra człowieka Kościoła, dla którego los duchownych i świętyń musiał być szczególnie ważny. Jeśli do tego dodamy, że wojnę prowadziły w tym przypadku państwa chrześcijańskie, to fakt zwrócenia uwagi na ten aspekt działań wojennych przez patriarchę Konstantynopola, jak i Teodora Dafnopatesa jest całkowicie zrozumiałe. Jest jednak jeszcze jeden powód, jak się wydaje, który decydował o tym, że Mikołaj Mistyk taki szczególny nacisk położył na nieszczęścia, które dotyczyły w czasie wojny mnichów. Była to próba odwołania się do osobistych doświadczeń Symeona, który w czasie swojego pobytu w Konstantynopolu został mnichem, a po powrocie do ojczystego kraju wiódł mnisze życie aż do chwili

³³ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 31; 17.

³⁴ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 11; 13; 14; 28.

³⁵ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 14; 23.

³⁶ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 9; 10; 28.

³⁷ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 20; 21; 28. Por. Theodorus Daphnopates, *Epistula* 5.

³⁸ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 21.

³⁹ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 14; 26; 28; 29.

⁴⁰ Theodorus Daphnopates, *Epistula* 5.

⁴¹ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 24; 28; 29.

⁴² Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 24; 29.

⁴³ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 29.

przejęcia władzy w 893 roku⁴⁴. Ten domysł potwierdza list 14, w którym najpierw patriarcha czyni aluzje do ascetycznego trybu życia Symeona⁴⁵, co z pewnością było konsekwencją monastycznego etapu w jego biografii, a następnie wzmiankuje cierpienia mniszek i mnichów, które przynosi im prowadzona przez Bułgarię i Bizancjum wojna.

Zarówno w listach Mikołaja Mistyka, jak i Teodora Dafnopatesa porządkuje myśl, że wojen nie powinny prowadzić ze sobą państwa chrześcijańskie, chrześcijanie, których łączy ze sobą jedna wiara, a w przypadku Bizantyńczyków i Bułgarów jeszcze i fakt, że ci drudzy przyjęli ją od tych pierwszych⁴⁶. Po przyjęciu chrześcijaństwa przez Bułgarów Bizantyńczycy sądzili, że stanie się to podstawą pokojowych, stabilnych stosunków między tymi państwami⁴⁷. Doświadczenia zmagania z Symeonem z pewnością nadwątlily tę wiarę, ale analizowani autorzy uznawali, że trzeba akcentować wątek wspólnej religii i używać argumentów o charakterze religijnym w korespondencji z Symeonem⁴⁸. Czy wierzyli w skuteczność tej argumentacji, to już inna sprawa.

Obraz działań wojennych i ich skutków stanowi jedynie narzędzie, które próbuje wykorzystać patriarcha Konstantynopola, a także Teodor Dafnopates, choć ten w skromniejszy sposób, do nakłonienia Symeona do zawarcia pokoju. Jest to obraz topiczny, wypływający z chrześcijańskiego

⁴⁴ Na ten temat szerzej: Kh. Trendafilov, *Mladostta na car Simeon*, Sofija 2010, s. 27-38; Leszka, *Symeon I Wielki*, s. 34-38. Nie można wykluczyć, że wiedzę o monastycznym etapie w życiu Symeona miał Roman Lekapen i jego sekretarz i stąd wymienienie mnichów jako ofiar Symeona. Jednak ze względu na lakoniczność i topiczność fragmentu listu 5 poświęconego tej kwestii należy zachować wstrzeźliwość w sądach.

⁴⁵ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 14: „panuje nad namiętnościami, powstrzymując się od rozkoszy podniebienia nie mniej niż ci, którzy [pędzą ascetyczne] życie w górach, nie skosztował wina i w niczym nie odróżnia się od tych, którzy przyrzekli żyć poza tym światem [...]”, tł. A. Brzostkowska, s. 322.

⁴⁶ Szerzej: Malakhov, *Koncepcja*, s. 23. Nader wymowne w tej kwestii wydaje się być stwierdzenie Teodora Dafnopatesa: „Wiedz mój duchowy bracie, że nie zostaliśmy stworzeni przez Boga dla zabijania się nawzajem” (Theodorus Daphnopates, *Epistula* 7, s. 83). Por. Marinow, *Wojna i pokój*, s. 236-239.

⁴⁷ P. Angelov, *Bylgarskata srednovekovna diplomacija*, Sofija 1988, s. 89; Malakhov, *Koncepcja*, s. 23; Chrysostomides, *Byzantine Concepts*, s. 94; M.J. Leszka, *Stracone zhudzenia. Religijny kontekst stosunków bizantyńsko-bułgarskich w latach 863–927*, w: *Religijna mozaika Balkanów*, red. M. Walczak-Mikołajczakowa, Gniezno 2008, s. 32-39.

⁴⁸ Na temat religijnych argumentów w korespondencji z Symeonem, zob. P. Angelov, *Religiozni argumenti v korespondencijata na car Simeon*, w: *Simeonova Bylgarija v istorijata na evropejskija jugoiztok: 1100 godini ot bitkata pri Akheloj*, I, red. A. Nikolov – N. Kynev, Sofija 2018, s. 206-213.

stosunku do wojny, ale dobór niektórych elementów wydaje się być konsekwencją znajomości biografii adresata i przeto nabiera osobistego wymiaru.

3. Zakończenie wojny – cena pokoju

Pokój jest wartością nadrzędną. On bowiem, jak pisał Teodor Dafnopates, jest warunkiem harmonijnego związku człowieka z Chrystusem⁴⁹. Pokój niesie za sobą jedynie dobro⁵⁰ i podoba się Bogu. Trzeba za wszelką cenę dążyć do jego zawarcia. Jeśli w tym celu trzeba poczynić ustępstwa, to należy to robić. Zawarcie pokoju może wiązać się, jak pisał Mikołaj Mistyk, z wypłatą trybutu – przekazaniem złota, srebra czy innych kosztowności⁵¹. Podobnie twierdzi Dafnopates⁵². Jest to zjawisko całkowicie naturalne. Zdarzało się w przeszłości wielokrotnie. Nawet jeśli Bizantyńczycy byli stroną, która zobowiązywała się do wypłacania trybutu, to nie było w tym nic niegodnego. Mikołaj Mistyk pisze, że dla pokoju można nawet poświęcić część swego terytorium⁵³. Teodor Dafnopates jednak formułuje w tej kwestii inny pogląd. Twierdzi, że nie można przekazywać ziemi, którą Bóg nam powierzył, „narodom dzikim i krwi żądnym”. To byłoby wbrew boskiej woli i takie posunięcie należy uznać nie tyle za racjonalne działanie, nie za ustępstwo, a za przestępstwo⁵⁴.

Mikołaj Mistyk w porównaniu z Dafnopatesem stawia granicę dalej. Widzi ją dopiero w utracie suwerenności. Takiej ceny za pokój zapłacić nie można⁵⁵. Patriarcha Konstantynopola powraca stosunkowo często do

⁴⁹ Theodorus Daphnopates, *Epistula* 6. Por. Theodorus Daphnopates, *Epistula* 4 (w liście do emira Egiptu pisał, że Bóg jest pokojem, Bóg nienawidzi wojny, która niesie za sobą śmiertelne ofiar). Por. Marinow, *Wojna i pokój*, s. 224, 236-243.

⁵⁰ Np. Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 16; 17; 23. Por. także: Theodorus Daphnopates, *Epistula* 4 (pokój wzbogaca ludzi, wojna niszczy).

⁵¹ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 25; 27.

⁵² Teodor Dafnopates dwukrotnie pisze (Theodorus Daphnopates, *Epistula* 5; 7), co Bizantyńczycy czynili, by zachować pokój, wskazując na akcje dyplomatyczną, w tym zorganizowanie bezpośredniego spotkania Romana Lekapena z Symeonem, przekazanie darów i gotowość na dalsze.

⁵³ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 27. Por. L. Simeonova, *Power in Nicholas Mysticus' Letters to Symeon of Bulgaria (Notes on the political vocabulary of a tenth century Byzantine statesman)*, „Byzantinoslavica” 54 (1993) s. 93.

⁵⁴ Theodorus Daphnopates, *Epistula* 5, tł. A. Brzóstkowska, s. 165-166.

⁵⁵ Na temat terminów używanych przez Mikołaja Mistyka na określenie suwerenności, patrz: Simeonova, *Power in Nicholas Mysticus' Letters*, s. 90-93.

tej myśli. Najładniej, a jednocześnie najcelniej wyraził ją w liście 25: „Dążenie zaś do zwycięstwa to dążenie do całkowitego zagarnięcia cudzej władzy, jak też do tego, by siebie uczynić panem całego narodu i państwa, a to jest rzecz najstraszniejsza i wobec cesarstwa Romajów całkowicie niemożliwa”⁵⁶.

Takie jednoznaczne i stanowcze stanowisko nie dziwi. Jest to przecież oczywistość. Pamiętać jednak należy, że w tym konkretnym przypadku nie stanowi ono jedynie retorycznej emfazy czy odwołania do imponderabiliów, ale stanowi odpowiedź na roszczenia bułgarskiego władcy, który przecież nadał sobie tytuł bazyleusa Romajów oraz Bułgarów i który odmawiał praw do tronu Romanowi Lekapenowi, nazywając go uzurpatorem⁵⁷. W tej sytuacji patriarcha uznał za konieczne uświadomić Symeonowi tę oczywistość i w sposób niebudzący żadnych wątpliwości wskazać granicę, której przekroczenie jest niemożliwe, nawet za cenę dalszej krwawej wojny. Biskup Konstantynopola ostrzegał bułgarskiego władcę, że w takiej sytuacji przeciw niemu staną wszyscy zdolni do noszenia broni Romajowie⁵⁸, a także zostanie wykorzystana pomoc pogan-barbarzyńców. Ten ostatni wątek dotyczył konstantynopolitańskiego pasterza. Paganie przelaliby chrześcijańską krew, co samo w sobie było tragiczne, a stałoby się to przecież z inicjatywy samych wyznawców Chrystusa⁵⁹. Mimo tego nawet taki krok należy podjąć, aby zachować suwerenność⁶⁰.

4. Wnioski

Listy Mikołaja Mistyka i Teodora Dafnopatesa do Symeona obracają się wokół spraw wojny i pokoju. Stosunek do wojny, który można w nich odnaleźć, jest jednak schematyczny. Wojna jest złem i wiąże się z prze-

⁵⁶ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 25, tł. A. Brzostowska, s. 350. Zob. również: Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 19; 27.

⁵⁷ Leszka, *Symeon I Wielki*, s. 241-243.

⁵⁸ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 31.

⁵⁹ Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula* 23; Wozniak, *The Metaphysics of Byzantine Diplomacy*, s. 293.

⁶⁰ Z problemem użycia pogan przeciw chrześcijańskim Bułgarom skonfrontował się Leon VI w dobie wojny z lat 894–896 w traktacie militarnym *Taktyki*. Cesarz, mając świadomość, że przelew chrześcijańskiej krwi jest niewątpliwie czymś złym, doszedł do ciekawego wniosku: dzięki temu, że Boża Opatrzność skierowała przeciw Bułgarom, którzy złamali pokój, pogańskich sojuszników Bizancjum, Romajowie nie splamili rąk krwią swych braci w wierze. Zob. Leo VI, *Tactica* XVIII 42.

lewem krwi, okrucieństwami i grabieżą. Szczególnego znaczenia w tym niezbyt wyraźnym szkicu nabierają odwołania do cierpień, które dotyczą mnichów i mniszki. Ten wątek, jak się wydaje, był eksploatowany ze względu na monastyczny etap w życiu bułgarskiego władcy. Odwołując się do osobistych sentymentów Symeona, chciano wstrząsnąć nim i w końcu przekonać do zawarcia pokoju.

Dla Mikołaja Mistyka i Teodora Dafnopatesa pokój jest dobrem najwyższym i w celu jego zachowania można iść na znaczne ustępstwa. Istnieje jednak granica, której nawet dla zachowania pokoju przekraczać nie należy. Tą granicą w przypadku Mikołaja Mistyka jest zachowanie własnej suwerenności. Teodor Dafnopates wskazuje, że tę granicę trzeba postawić w innym miejscu. Musi nią być zachowanie integralności terytorialnej państwa Romajów. Wydaje się, że różnicę, która uwidoczniła się w poglądach Mikołaja Mistyka i Teodora Dafnopatesa, należy tłumaczyć, przynajmniej w jakimś stopniu, charakterem ich korespondencji. Listy Mikołaja Mistyka, w których mówił on o gotowości ustępstw terytorialnych jako ceny pokoju, powstały w czasie, kiedy patriarcha nie pełnił roli przewodniczącego rady regencyjnej i nie miał wpływu na cesarską politykę. Nie miały one tej wagi, co listy pisane przez Teodora, a sygnowane przez cesarza Romana Lekapena, które stanowiły oficjalne stanowisko Bizancjum w negocjacjach z Symeonem. Twarda postawa Romana Lekapena w sprawie cesji terytorialnych na rzecz Bułgarii przy jednoczesnej gotowości do zwiększenia finansowej zapłaty za pokój jasno określała warunki dalszych negocjacji. Roman Lekapen piórem Teodora Dafnopatesa uzasadniał też myśl, że jakiegokolwiek wysiłki jednej i drugiej strony na rzecz pokoju mogą być bezcelowe, jeśli taka będzie wola Boga: „że gdybyś nawet chciał zawrzeć pokój, to nie zdołasz – tak Bóg utwardził twoje serce, aby na tobie dowieść swej mocy”⁶¹.

Byzantine Intellectuals on War and Peace (Nicholas Mystikos and Theodore Daphnopates)

(summary)

The letters of Nicholas Mystikos and Theodore Daphnopates/Romanos Lekapenos to Simeon, the ruler of Bulgaria, revolve around matters of war and peace. The attitude to the war that can be found in them is, however, formulaic. The war is evil and tied to bloodshed, cruelty and plunder. In this vague overview the references to the suffering of monks

⁶¹ Theodorus Daphnopates, *Epistula* 5, tł. A. Brzóstkowska, s. 168.

and nuns play a significant role. This seems to have been brought up due to the monastic episode in the life of the Bulgarian ruler. Referencing personal sentiments of Simeon were meant to shake him up and eventually convince to settle for the peace. For Nicholas Mystikos and Theodore Daphnopates/Romanos Lekapenos peace is the greatest good and in order to preserve it many concessions can be justified. There is however a boundary that should not be crossed. For Nicholas Mystikos it is the retention of sovereignty. This view is obviously shared by Theodore Daphnopates, however, he points out that the boundary should be moved further and be concerned with the preservation of the territorial integrity of the Roman state.

Keywords: Nicholas Mystikos; Theodore Daphnopates; Romanos Lekapenos; Symeon I the Great; Byzantium

Bizantyńscy intelektualiści o wojnie i pokoju (Mikołaj Mistyk i Teodor Dafnopates)

(streszczenie)

Listy Mikołaja Mistyka i Teodora Dafnopatesa/Romana Lekapena do Symeona, władcy bułgarskiego obracają się wokół spraw wojny i pokoju. Stosunek do wojny, który można w nich odnaleźć, jest jednak schematyczny. Wojna jest złem i wiąże się z przelewem krwi, okrucieństwami i grabieżą. Szczególnego znaczenia w tym niezbyt wyraźnym szkicu nabierają odwołania do cierpień, które dotyczą mnichów i mniszki. Ten wątek, jak się wydaje, był eksploatowany ze względu na monastyczny etap w życiu bułgarskiego władcy. Odwołując się do osobistych sentymentów Symeona, chciano wstrząsnąć nim i w końcu przekonać do zawarcia pokoju. Dla Mikołaja Mistyka i Teodora Dafnopatesa/Romana Lekapena pokój jest dobrem najwyższym i w celu jego zachowania można iść na znaczne ustępstwa. Istnieje jednak granica, której przekraczać nie należy. Tą granicą w przypadku Mikołaja Mistyka jest zachowanie suwerenności. Teodor Dafnopates wskazuje, że tę granicę trzeba postawić w innym miejscu. Musi nią być zachowanie integralności terytorialnej państwa Romajów.

Słowa kluczowe: Mikołaj Mistyk; Teodor Dafnopates; Roman Lekapen; Symeon I Wielki; Bizancjum

Bibliografia

Źródła

Leo VI, *Tactica: Leonis VI Tactica*, ed. i tł. G.T. Dennis, CFHB (Series Washingtoniensis) 49, Washington 2010.

Nicolaus I Constantinopolitanus patriarcha, *Epistula, Nicolai I Constantinopolitani patriarchae Epistulae*, ed. tł. R.J.H. Jenkins – L.G. Westerink, CFHB 6, Washington

1973, tł. A. Brzóstkowska, Mikołaj Mistyk, *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian*, Seria grecka 3, wyd. A. Brzóstkowska – W. Swoboda, Warszawa 1995, s. 294-376.

Theodorus Daphnopathes, *Epistula: Théodore Daphnopatès, Corréspondance*, ed., tł. J. Darrouzès – L.G. Westerink, Paris 978, tł. A. Brzóstkowska, Teodor Dafnopates, *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian*, Seria grecka 4: *Pisarze z VIII–XII wieku*, wyd. A. Brzóstkowska – W. Swoboda, Warszawa 1997, s. 160-180.

Opracowania

Aleksandrov E., *Diplomaticheskaja perezписка carja Simeona s imperatorom Romanom Lakapinom*, „Palaeobulgarica” 14/2 (1990) s. 16-22.

Angelov D., *Metody vizantijskoj diplomatii v otnoshenijakh s Bolgarijej po danym pi-sem konstantinopolskogo patriarkha Nikolaja Mistika*, „Voprosy Istorii Slavjan” 1 (1963) s. 60-69.

Angelov P., *Bylgarskata srednovekovna diplomacija*, Sofija 1988.

Angelov P., *Religiozni argumenti v korespondencijata na car Simeon*, w: *Simeonova B”lgarija v istorijata na evropejskija jugoiztok: 1100 godini ot bitkata pri Akheloj*, I, red. A. Nikolov – N. Kynev, Sofija 2018, s. 206-213.

Antonopoulou T., *A Textual Source and Its Implications: On Theodore Daphnopates’ Sermon On the Birth of John the Baptist*, „Byzantion” 81 (2011) s. 9-17.

Bozhilov I., *Car Simeon Veliki: zlatnijat vek na Srednovekovna B”lgarija*, Sofija 1983.

Chernoglazov D., *Beobachtungen zu den Briefen des Theodoros Daphnopates. Neue Tendenzen in der byzantinischen Literatur des zehnten Jahrhunderts*, ByZ 106 (2013) s. 623-644.

Chrysostomides J., *Byzantine Concepts of War and Peace*, w: *War, Peace and World Orders in European History*, ed. A.V. Hartmann – B. Heuser, London – New York 2001, s. 91-101.

Dagron G., *Kościół i państwo (połowa IX–koniec X wieku)*, w: *Historia chrześcijaństwa. Religia. Kultura. Polityka*, t. 4: *Biskupi, mnisi i cesarze 610–1054*, tł. M. Żurowska et al., red. G. Dagron – P. Riché – A. Vauchez, Warszawa 1999, s. 163-169.

Haldon J., *Warfare, State and Society in the Byzantine World*, London 1999.

Howard-Johnston J., *A short piece of narrative history: war and diplomacy in the Balkans, winter 921/2–spring 924*, w: *Byzantine Style, Religion and Civilization. In Honour of Sir Steven Runciman*, ed. E. Jeffreys, Cambridge 2006, s. 340-360.

Jenkins R.J.H., *A Note on the Patriarch Nicholas Mysticus*, w: R.J.H. Jenkins, *Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Centuries*, London 1970, s. 145-147.

Kapsalykova K.R., *Predstavlenie o vojnye i armii v Vizantii (seredina IX–seredina XI)*, Ekaterinoburg 2017 (niepublikowana praca doktorska).

Karlin-Hayter P., *Le synode à Constantinople de 886 à 912 et le rôle de Nicolas le Mystique dans l’affaire de la tétragamie*, JÖB 19 (1970) s. 59-101.

Kazhdan A., *A History of Byzantine Literature (850–1000)*, ed. A.C. Angelidi, Athens 2006.

- Kazhdan A., *Daphnopates, Theodore*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. Kazhdan, New York – Oxford 1991, s. 588.
- Leszka M.J., *Mikołaj Mistyk, patriarcha Konstantynopola w świetle korespondencji z Symeonem, władcą Bułgarii*, „Balcanica Posnaniensia” 18 (2011) s. 23-33.
- Leszka M.J., *Obraz wojny w Listach Mikołaja Mistyka do Symeona, władcy bułgarskiego*, „Slavia Antiqua” 47 (2006) s. 9-16.
- Leszka M.J., *Stracone złudzenia. Religijny kontekst stosunków bizantyńsko-bułgarskich w latach 863–927*, w: *Religijna mozaika Bałkanów*, red. M. Walczak-Mikołajczakowa, Gniezno 2008, s. 32-39.
- Leszka M.J., *Symeon I Wielki a Bizancjum. Z dziejów stosunków bułgarsko-bizantyńskich w latach 893–927*, *Byzantina Lodziensia* 15, Łódź 2013.
- Ljubarskij J.N., *Zamechanija o Nikolae Mistike v svjazi s izdaniem ego sochinenijj*, w: J.N. Ljubarskijj, *Vizantijjskie istoriki i pisateli (sbornikstatejij)*, Sankt-Peterburg 1999, s. 55-67.
- Malachov S.N., *Koncepcija mira v politicheskoj ideologii Vizantii pervojj poloviny X v. Nikolaj Mistik Feodor Dafnopat*, „Antichnaja Drevnost i Srednie Veka” 27 (1995) s. 19-31.
- Marinow K., *Wojna i pokój w Domu Bożym. Uwagi na temat ideologicznej wymowy dwóch motywów w mowie Na pokój z Bułgarami*, w: *Piotr I Święty, car bułgarski (ok. 912–969). Maria Lekapena, caryca bułgarska (ok. 912–?963)*, red. Z.A. Brzozowska – M.J. Leszka – K. Marinow, Kraków 2018, s. 219-244.
- Mokhov A.S. – Kapsalykova K.R., *Obrazy vojny v vizantijjskoj istoricheskoj literature Xv.: Feodor Dafnopat*, „Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstennogo universiteta. SerijaIstorija. Politologija” 36 (2015) s. 44-49.
- Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis, S.J.*, ed. T.S. Miller – J. Nesbit, Washington 1995.
- Simeonova L., *Power in Nicholas Mysticus' Letters to Symeon of Bulgaria (Notes on the political vocabulary of a tenth century Byzantine statesman)*, „Byzantinoslavica” 54 (1993) s. 89-94.
- Sjuzjumov M., *Ob istoricheskom trude Feodora Dafnopata*, „Vizantijjskoe obozrenie” 2 (1916) s. 295-302.
- Stanković V., *Carigradski patrijarsi i carevi makedonske dinastije*, Beograd 2003.
- Strässle P.M., *Krieg und Frieden in Byzanz*, „Byzantion” 74 (2004) s. 110-129.
- Tougher S., *The Reign of Leo VI (886-912). Politics and People*, Leiden – New York – Köln 1997.
- Trendafilov Kh., *Mladostta na car Simeon*, Sofija 2010.
- Wozniak F.E., *The Metaphysics of Byzantine Diplomacy in the Relations of the Byzantines and Bulgarians 880's – 920's*, *GOTR* 21 (1976) s. 289-297.
- Zlatarski V.N., *Pismata na vizantijjski imperator Romana Lakapena do b"garskija car Simeon*, „Sbornik narodni umotvorenija, nauka i knizhnina ” 13 (1896) s. 282-322.

Andrii Matvieiev¹

Kitab *Futuh el-Sham* (Pseudo) Muhammada ibn Umar al-Waqidi'ego jako źródło do studium bitwy nad rzeką Jarmuk (636)

Muhammad ibn Umar al-Waqidi stworzył interesujące dzieło z punktu widzenia ideologii wojny. Sam al-Waqidi swe relatywnie długie życie zakończył w Bagdadzie, gdzie przebywał od 796 roku. Jako wysokiej rangi urzędnik kalifa stał blisko Haruna ar-Raszyda oraz jego synów i bezpośrednich następców: al-Amina i al-Mamuna². Jest to okres największej świetności kalifatu Abbasydów. Al-Waqidi pisał zatem swe dzieła w aurze swoistej euforii kulturalno-religijnej islamu. Ten sam duch znamionuje dzieło al-Waqidi'ego. Patrzy on bowiem z perspektywy głębokiej egzaltacji religijnej na wcześniejsze dzieje kalifatu, a w szczególności na początki jego terytorialnej ekspansji. Pod tym kątem więc analizuje również opisaną tam bitwę nad Jarmuk, czyli najważniejszą bitwę w dziejach wczesnego kalifatu, która na wiele wieków przesądziła o losach wschodniej części basenu Morza Śródziemnego. Stworzyła też fundamenty dla podboju Afryki Północnej i Półwyspu Iberyjskiego.

¹ Mgr Andrii Matvieiev, doktorant w Katedrze Historii Starożytnej, Bizantyńskiej i Średniowiecznej w Instytucie Historii na Wydziale Humanistycznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: andriimatvieiev@gmail.com; ORCID: 0000-0002-7202-3215.

² Por. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. 1, Veröffentlichungen des Instituts für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften 10, Leiden 1967, s. 294-297; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 186-193; A.A. Duri, *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, ed. I.I. Conrad, Princeton 1983, s. 37-40; *The Encyclopaedia of Islam*, t. 11, Leiden 2002, s. 101.

1. Kwestia autentyczności *Futuh el-Sham*

Kitab³ *Futuh el-Sham* był i nadal jest uważany za dzieło kontrowersyjne. Złożyło się na to kilka powodów. Niektórzy bowiem uczeni muzułmańscy, w tym współcześni al-Waqidi'emu, nie szczędzili mu słów krytyki. Przykładem może być Ali ibn Sinan al-Nasai⁴. Z drugiej strony al-Waqidi miał swoich zwolenników. Do takich należy al-Darawardi, który uważał al-Waqidi'ego za ważnego świadka wczesnomuzułmańskiej tradycji⁵. Wśród współczesnych historyków źródło to jest także oceniane dość ambiwalentnie z punktu widzenia wartości przekazanych danych. Znacznie wyżej ceni się kitaby al-Baladuri'ego i at-Tabari'ego.

Z kolei historycy, którzy zajmują się epoką wczesnoislamską, tacy jak np. Michael Cook⁶, Patricia Crone⁷, starają się wykazać, że informacje, które są zawarte w dziełach al-Waqidi'ego, nie bazują na powszechnie przyjmowanej tradycji historycznej i powinno się do nich podchodzić z pewną rezerwą⁸. W podobnym tonie wypowiada się również Rizwi S. Faizer⁹. Opinię diametralnie przeciwną natomiast prezentuje Michael Lecker¹⁰. Autor ten uważa, że problem tkwi raczej w tym, że al-Waqidi czerpie swe dane z nieco innego nurtu tradycji niż inni autorzy wczesnoislamscy. Zdaniem M. Leckera tradycja ta powstała już w VII wieku i w niektórych przypadkach jest sprzeczna z powszechnie przyjmowaną linią przekazu¹¹. Al-Waqidi nie tworzył więc zdaniem tego badacza czegoś nowego, ale wiernie zapisał pewien wariant tradycji.

Istnieje także hipoteza, dziś przyjmowana przez pewną grupę badaczy, że *Futuh el-Sham*, czyli *Księga podboju Syrii* jest utworem znacznie późniejszym, a powołanie się na autorstwo al-Waqidi'ego ma tylko wzmocnić jego wiarygodność w oczach czytelnika. Zgodnie z tą tezą utwór ten w formie swobodnego romansu historycznego powstał w okresie wypraw krzyżo-

³ Kitab oznacza w języku arabskim księgę.

⁴ Ibn Hajr al-'Asqalani, *Tahdhib al-Tahdhib*, t. 9, Hyderabad 1967, s. 366.

⁵ Al-Dhahbi, *Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal*, t. 3, Hyderabad 1953, s. 110-111.

⁶ M. Cook, *Muhammad*, New York 1983, s. 63-64.

⁷ P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton 1987, s. 223-224.

⁸ Por. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, s. 223.

⁹ R.S. Faizer, *The Issue of Authenticity Regarding the Traditions of al-Waqidi as established in his Kitab al-Maghazi*, „Journal of Near Eastern Studies” 58/2 (1999) s. 97.

¹⁰ M. Lecker, *The Death of the Prophet Muhammad's Father: Did Wāqidī Invent Some of the Evidence?*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 145 (1995) s. 9-27.

¹¹ Por. Lecker, *The Death of the Prophet Muhammad's Father*, s. 9-27.

wych i miał na celu pobudzić muzułmanów do walki z chrześcijanami¹². Z tą tezą starał się polemizować już William Nassau Lees, autor angielskiego przekładu tego dzieła¹³. Jednak biorąc pod uwagę argumenty przeciwników autentyczności tego pisma, należy z dużą rezerwą traktować tezę, która to unikalne źródło przypisuje bez reszty al-Waqidi'emu. Można przyjąć, że genetycznie daje się je powiązać z jego imieniem, jednak traktat ten posiada również późniejsze warstwy redakcyjne, które nie pochodzą już od al-Waqidi'ego. Jest to zatem przypadek tzw. redakcji narastającej. Wersja ostateczna tej pracy mogła powstać nawet w okresie wypraw krzyżowych i być formą *protreptikonu*, który miał podtrzymać w muzułmanach ducha walki. Stąd z jednej strony należy traktować *Futuh el-Sham* krytycznie i w ścisłym powiązaniu z innymi źródłami odnoszącymi się do zagadnień podboju Syrii w VII wieku, z drugiej zaś *Księga podboju Syrii* zasługuje na swego rodzaju „specjalne traktowania”, właśnie dlatego, że jest dziełem, które odbiega od powszechnie przyjmowanej tradycji historycznej¹⁴.

Na potrzeby niniejszego artykułu wykorzystano rosyjski przekład *Futuh el-Sham* pióra A. Abdullacha. Przekład polski natomiast pochodzi od niżej podpisanego. Podobnie będzie w przypadku odwoływania się do innych źródeł arabskich: podstawą tych odwołań będzie zwykle rosyjski przekład tłumaczony na polski przez autora artykułu.

2. Okoliczności ataku na Syrię

W 636 roku cesarz Herakliusz uświadomił sobie skalę niebezpieczeństwa, jakim było powstające teokratyczne państwo Arabów. Zaczął więc gromadzić armię, która miała stawić czoła wojskom muzułmańskim w Syro-Palestynie w decydującej, jak się później okazało, bitwie nad rzeką Jarmuk¹⁵. Początkowo kalif 'Umar ibn al-Khaṭṭab unikał walki, ponieważ był świadom znacznej przewagi liczebnej wojsk cesarskich. W pewnym momencie wycofał się nawet z Syrii. Jednak wkrótce zmie-

¹² Por. E. Belaev, *Sovetskaja istoricheskaja ehnciklopedija*, t. 2, red. E. Zhukov, Moskva 1962, s. 933.

¹³ (Pseudo-)al-Waqidi, *The Conquest of Syria commonly ascribed to Muhammad al-Wāqidī*, t. 1, ed. W. Nassau Lees, Calcutta 1854, s. xii-xiv.

¹⁴ Autor uważa, że źródło zostało napisane nie przez al-Waqidi'ego, lecz prawdopodobnie przez jego ucznia i wskazuje na to w tytule artykułu.

¹⁵ W. Treagold, *Bizancjum i jego armia 284-1081*, Wodzisław Śląski 2011, s. 36; S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 1, tł. M. Grabska-Ryńska, Warszawa 1987, s. 28.

nił zdanie i postanowił zmierzyć się z Bizantyńczykami w dolinie wspomnianej wyżej rzeki¹⁶. Reputacja Herakliusza jako wybitnego dowódcy mocno niepokoiła muzułmanów. Herakliusz jednak nie ustrzegł się kilku poważnych błędów taktycznych oraz pomyłek w zakresie obsady stanowisk dowódczych¹⁷. Cesarz zdawał się nie doceniać potencjału islamskiej armii i najprawdopodobniej ten właśnie błąd przesądził o losach zmagania z siłami kalifa¹⁸.

Z własnej perspektywy patrząc na klęskę chrześcijan autorzy arabscy. W *Futuh el-Sham* przedstawiono pierwszą reakcję Herakliusza na wieść o wtargnięciu muzułmanów do Syrii. Według niej cesarz miał wysłać dwie armie. Jedną do Cezarei, aby wzmocnić obronę wybrzeża, szczególnie zaś Akry i Tyru. Druga natomiast została wysłana do Jerozolimy. Największą wartość bojową w wojskach cesarskich reprezentowały siły króla Armenii – Bannesa¹⁹. Tekst arabski niemal drobiazgowo opisuje scenę spotkania Armeńczyka z Herakliuszem:

Kiedy Bannes przybył na spotkanie z Herakliuszem, zsiadł z konia [...], okazując w ten sposób Herakliuszowi szacunek. Z kolei Herakliusz powiedział im na powitanie: „O naśladowcy Chrystusa, o synowie Wody Świętej²⁰, ja przecież już niejednokrotnie przestrzegałem was przed Arabami, ale nikt spośród was nie wziął sobie moich uwag do serca. Przysięgam na Chrystusa! Przysięgam na Prawdziwe Pismo Święte! Przysięgam na Komunię Świętą! Ci Arabowie będą rządzić i tą ziemią, która znajduje się pod moim tronem! [...]. Arabowie zebrali bowiem takie wojsko, któremu nie przeciwstawi się nikt spośród żyjących władców tego świata”.

Autor arabski wkłada więc w usta Herakliusza prorocze słowa, które mają ukazywać cesarza jako swego rodzaju natchnionego męża Bożego. Jednak jest to tylko prolog, poprzedzający istotę wywodu Herakliusza, która brzmi następująco:

¹⁶ Por. T. Gregory, *Historia Bizancjum*, tł. J. Hunia, Kraków 2008, s. 167.

¹⁷ Por. D. Nicolle, *Yarmuk AD 636. The Muslim Conquest of Syria*, Peterborough 2006, s. 17.

¹⁸ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 17; W. Treagold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997, s. 302-303; S. McAllister, *The sword and shield of God: Byzantine strategy and tactics under Heraclius during the last Persian war and first Arab war*, Stillwater 2005, s. 37-38.

¹⁹ Tak źródło arabskie nazywa Vahana, głównodowodzącego wojska bizantyńskiego.

²⁰ Ochrzczeni, czyli chrześcijanie.

Skruszcie wasze serca przed Chrystusem i pokutujcie za grzechy. Bądźcie cierpliwi w walce i nigdy nie walczyjcie jeden przeciw drugiemu. Trzymajcie się z daleka od pychy i zazdrości, ponieważ jeżeli te dwa grzechy spadają na naród, wówczas on staje się bezradny wobec swoich wrogów.

To wyakcentowanie etyczno-moralnych skaz na sumieniach chrześcijan stanowi niejako uzasadnienie późniejszej klęski. Dla autora arabskiego, piszącego swoje *vaticinium ex eventu* z dużej perspektywy czasowej, to zdrada cnót religijnych zdecydowała o przegranej. W dalszej zaś części tego opisu pojawia się charakterystyka wojowników islamskich, która również została włożona w usta Herakliusza: „Są najsłabszymi wśród stworzeń Bożych. Ich ciała są nagie, ich żołądki są puste. Oni nie mają ani sił, ani uzbrojenia, a mimo to oni właśnie pokonali was przy Busrze²¹, Ajnadaynie²², pod Damaszkiem i pod Himsem²³”. Siła słabości i słabość siły – tak można najkrócej podsumować tenor tego bardzo sugestywnego passusu. Wreszcie przychodzi czas na wypowiedź chrześcijańskiego kapłana, która nie pozostawia cienia wątpliwości co do tego, dlaczego islam kontynuuje swój zwycięski pochód:

Na te słowa wszyscy zamilkli, a jeden stary i wykształcony kapłan powstał i rzekł: „O cesarzu, czy wiesz dlaczego Arabowie odnoszą nad nami zwycięstwa?”. Herakliusz odparł: „Przysięgam na Chrystusa, nie wiem”. Kapłan zaś odrzekł: „Cesarzu, dzieje się tak dlatego, że nasz naród zniekształcił naszą świętą religię i wniósł do niej liczne herezje. Oni nie dotrzymują postów, nie modlą się, zajmują się lichwą i cudzołóstwem. Tymczasem Arabowie są pokorni wobec swojego Boga i trzymają się przepisów swojej religii. Oni

²¹ Kronikarzowi chodzi o miasto Basra, które zostało założone przez kalifa Omara w 636 roku jako obóz wojskowy. Znajdowało się w odległości 15 km na południu od współczesnego miasta o tej samej nazwie.

²² W niektórych starych publikacjach z XIX wieku miejscowość ta nosi nazwę Ajnadin w Iturei. Bitwa pod Ajnadin/Ajnadayn to pierwsza poważna walka pomiędzy wojskami kalifatu pod dowództwem Khālida ibn al-Walīda a armią cesarstwa bizantyjskiego. Bitwa zakończyła się 30 lipca 633 roku zwycięstwem Arabów. Por. C. Oman, *The story of the Byzantine Empire*, New York 1892, s. 163; O. Bolshakov *Rozhdenije i razvitije islama i musulmanskoj imperiji (VII-VIII ww.)*, Sankt-Petersburg 2016, s. 223.

²³ W lutym 635 roku arabscy przywódcy Khalid ibn al-Walid i Abu 'Ubaydah pokonali wojsko Bizantyńczyków na równinie Marj as-Suffar. Po tym zwycięstwie, 12 marca 635 roku armia kalifa obległa Damaszek. Na pomoc walczącym tam wojskom bizantyńskim wysłano wówczas z Himsu, czyli Emesy, posiłki. Zostały one jednak doszczętnie rozbite 10 sierpnia 635 roku w bitwie pod Beit Lichya.

modlą się po nocach i poszczą w ciągu dnia. Oni nigdy nie zapominają o swoim Bogu i posyłają pozdrowienia swojemu prorokowi. Wśród nich nie ma miejsca na gnębienie współbrata w wierze. Oni wiedzą, że ziemskie życie jest tylko tymczasowe, a przyszłe życie – wieczne”. Herakliusz odrzekł: „Przysięgam na Chrystusa! Powiedziałaś prawdę”²⁴.

Padają słowa, które są niewątpliwie owocem głębokich religijnych przemyśleń, niewolnych od silnie moralizatorskich tendencji. To pochwała istoty islamu – bezgraniczne zaufanie Najwyższemu. Kontrast pomiędzy postawą chrześcijan a muzułmanów gra w tym topicznych zarysie przeciwieństw między wyznawcami obu religii decydującą rolę. Jest to kontrast łatwo uchwytny, a zatem przeznaczony dla każdego czytelnika. On też *de facto* zamyka ów etyczno-moralny prolog. Jego domknięciem jest konkluzja wypowiedziana przez Herakliusza: „W tej sytuacji postanowiłem odsłać moje wojsko, sam zaś zabiorę moją rodzinę i bogactwa, i udam się do Konstantynopola, gdzie będę bezpieczny”. Jest to moment całkowitej rezygnacji. Cesarz uznaje klęskę moralną swego imperium. Klęska militarna staje się w tej perspektywie niemal koniecznością, którą dobrze rozumie Herakliusz – mąż Boży w koncepcji islamskiego autora. Jednak nieuchronności tej katastrofy nie rozumieją jego poddani – oficerowie sztabowi:

Rzymianie odpowiedzieli: „Cesarzu, nie czyn tego. Nie oddawaj na posmiewisko i pogwałcenie wiary Chrystusowej, ponieważ On zapyta Cię o to w Dzień Sądu Ostatecznego. Tutaj mamy tak liczne wojska, jakich nie miał jeszcze żaden władca. Wystąpmy zatem przeciw Arabom i bądźmy wytrwali w walce z nimi. Może Chrystus pomoże nam w tej wojnie przeciwko nim”²⁵.

Jednak oni odwołują się już nie do Boga, lecz do Chrystusa. Muzułmański autor, czytelnik Koranu, zna dobrze miejsce Chrystusa w hierarchii tej księgi. Nie przypadkiem więc zmienia orędownika chrześcijan. W konsekwencji klęskę nad Jarmuk nie poniesie Bóg, który jest jeden i jedyny, lecz Chrystus, którego nierozumiejący istoty zbliżającej się klęski wojskowi przyzywają na pomoc. Jednak Chrystus nie może pokonać Boga. Sedno tego wprowadzenia jest bez reszty oparte na doktrynie koranicznej i do wyznawców Koranu jest adresowane. Tekst ten niekoniecznie musi być dziełem jednego autora. Jego głębię dobrze zdaje się

²⁴ Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 1-2, tł. A. Abdullach, s. 218.

²⁵ Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 1-2, tł. A. Abdullach, s. 218-219.

tłumaczyć wspomniana wyżej teza o narastającej redakcji *Futuh el-Sham*. To owoc przemyśleń wielu pokoleń muzułmańskich intelektualistów na temat epokowego znaczenia starcia nad Jarmukiem. W ich interpretacji było to starcie „niewiernych uczniów Chrystusa” z „prawowiernymi wyznawcami Allaha (Boga *par excellence*)”. Sama bitwa schodzi na drugi plan. Prawdziwym źródłem klęski były bowiem nie błędy w sztuce wojennej, lecz fakt, że chrześcijanie przez zdradę swoich własnych ideałów religijnych sami skazali się na wojenną katastrofę.

3. Dowódcy armii bizantyńskiej i jej liczebność

Al-Waqidi podał wiele informacji na temat przygotowań Bizantyńczyków do bitwy. Scharakteryzował również dowódców wojskowych, traktując własnych jak bohaterów narodowych, dzięki którym podbito Syrię, a bizantyńskich jako ludzi *de facto* niezdolnych do wydawania przemyślanych rozkazów. *Futuh el-Sham* zawiera także ważny opis tzw. wręczenia pięciu sztandarów bizantyńskim dowódcom:

Herakliusz postanowił wysłać wojska z pięcioma królami²⁶ Imperium Rzymskiego na czele. Rozkazał też przynieść sztandar czerwony, haftowany złotem, którego zwieńczeniem był drewniany, zdobiony drogo-cennymi kamieniami krzyż. Ten to sztandar wręczył królowi Północnej Europy²⁷ i ustanowił go wodzem nad wojskiem liczącym 100 tysięcy wojowników pieszych i konnych. Drugi sztandar był biały z wyhaftowanym złotym słońcem w centrum. Na końcu drzewca znajdował krzyż wykonany ze szmaragdu. Cesarz wręczył go z kolei „władcy” Amorium²⁸. On został postawiony na czele 100 tysięcy kawalerzystów pochodzących z różnych części Bizancjum. Trzeci sztandar wykonano z tkaniny kolorowej. Widniał zaś na nim złoty krzyż. Został wręczony Trajanowi²⁹, dowódcy Konstantynopola, który otrzymał pod swoją komendę 100 ty-

²⁶ Tak kitab nazywa wodzów bizantyńskich.

²⁷ Autor ma na myśli najemników wareskich pochodzących ze Skandynawii. Jest jednak mało prawdopodobne, aby faktycznie byli to Skandynawowie. Autorowi mogło chodzić o to, by pokazać, że w wojsku cesarskim były wszystkie narody ekumeny.

²⁸ Miasto frygijskie. Znajdowało się na terenie Azji Mniejszej. W 838 roku zostało złupione przez Arabów.

²⁹ Nie ma o nim więcej informacji poza wspomnieniem kronikarza.

sięcy Mongołów, Franków³⁰ i Kalnów³¹. Czwarty sztandar został wykonany z czarnej tkaniny. Herakliusz wręczył go Teodorowi i postawił go na czele 100 tysięcy Mongołów i Ormian. Piąty zaś sztandar był zdobiony perłami i drogocennymi kamieniami. Jego drzewce było zrobione ze złota, a rubin zdobił jego grot. Herakliusz wręczył go Vahanowi, wodzowi z Armenii, którego bardzo szanował za jego męstwo i chytrą. Do niego zaś cesarz powiedział: „Bannesie, oto mianuję cię głównodowodzącym mego wojska. Twoje słowo i Twój rozkaz będzie ponad słowami innych”. Następnie cesarz zwrócił się do pozostałych: „Wasze krzyże będą pod jego krzyżem. On ma nad wami pełnię władzy. Niczego nie czyńcie zatem bez jego zgody. Brońcie waszej religii i sprawiedliwego prawa Bożego. Rozdzielcie się zatem i wyruszajcie czterema różnymi drogami, ponieważ, jeżeli pójdziecie jedną drogą, kraj nie wykarmi tak ogromnego wojska, a ponadto stratujecie wszystkie miejscowości, przez które będziecie przechodzić, i wszystkich, kto tam będzie się znajdował”. Potem podarował drogocenne ubranie Jabale ibn al-Aihamowi Ghassani i mianował go dowódcą nad chrześcijańskimi Arabami plemienia Ghassan, Lakhm i Juthâm³². Powiedział też: „Wy Arabowie będziecie awangardą, ponieważ do zniszczenia kogoś (tak twardego) trzeba znaleźć podobnego do niego. Tylko żelazo bowiem tnie żelazo”. Następnie Herakliusz rozkazał kapłanom pokropić ich wodą święconą, czytać nad nimi Pismo Święte i modlić się za nich³³.

Tekst ten nie przypadkiem kładzie nacisk na szeroko rozumiany przepych. Z jednej bowiem strony kontrastuje z nim mileząco ubóstwo żołnierzy kalifa, z drugiej zaś przywołuje znany topos literacki odpisujący tzw. zniewieścienie.

Z kolei wymienieni w powyższym tekście dowódcy są dobrze znani historykom bitwy nad Jarmuk. Jednym z nich był brat cesarza, Teodor. Dowodził on wcześniej wojskami bizantyńskimi pod Ajnadajn. Był to weteran wojny bizantyńsko-perskiej. Kroniki muzułmańskie przedstawiają go

³⁰ Prawdopodobnie chodzi tu o posiłki z Europy Zachodniej.

³¹ O wielonarodowym składzie wojsk bizantyńskich pisze Saifuz Zaman, por. S. Zaman, *Yarmouk – The Necessity of Studying the Battle in Early Medieval Military Historiography*, „Journal of Military and Strategic Studies” 16/2 (2015) s. 63.

³² Te plemiona były sojusznikami Bizancjum i wyznawały chrześcijaństwo, najczęściej w wersji monofizyckiej.

³³ Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 3, tł. A. Abdullach, s. 190-191. Por. Treagold, *A History*, s. 303.

jako człowieka agresywnego, lekkomyślnego i buntowniczego. Po przegranej pod Ajnadajn rozgniewany cesarz zarzucał bratu nieroztropność i nieposłuszeństwo, a ostatecznie odesłał go do Konstantynopola³⁴. Niestety nad Jarmukiem ów „zły duch” armii bizantyńskiej pojawił się ponownie, walnie przyczyniając się do jej klęski.

Kolejnym cesarskim dowódcą był Vahan³⁵. Ten Ormianin z pochodzenia był bardzo dobrze zorientowany w sytuacji na Bliskim Wschodzie. Pełniąc zaś funkcję dowódcy garnizonu Emesy, był drugim rangą oficerem w Syrii po Herakliusz. Odpowiadał tutaj m.in. za dostarczanie posiłków zbrojnych z Armenii i Konstantynopola. Miał również zmobilizować lojalne wobec cesarstwa plemiona arabskie³⁶.

Niketas³⁷ natomiast był synem perskiego wodza Szahrbaraza³⁸. Niketas był bardzo zdolnym strategiem, a ponadto dobrze znał Syrię – arenę przyszłych walk z Arabami. Jego ojciec był przychylny chrześcijanom i istnieje wielkie prawdopodobieństwo, że Niketas był chrześcijaninem. Lojalność Niketasa i jego oddziałów wobec cesarza wydaje się dyskusyjna³⁹. Można nawet sądzić, że byli oni skłonni do zawarcia porozumienia z muzułmanami.

Wreszcie Jabal ibn al-Aiham (zm. 645), ostatni szejek Ghassanidów, był prawdopodobnie chrześcijaninem i dobrze znał swoich muzułmańskich wrogów. W czasie poprzednich dwóch dekad Jabal walczył przeciwko wrogom Bizancjum – Sasanidom. Przeżył też porażkę armii cesarskiej nad rzeką Jarmuk, a następnie przyczynił się do ustanowienia tymczasowego pokoju z muzułmańskimi szejkami w Syrii. Ostatecznie jednak popadł w konflikt z kalifem Omarem i opuścił Syrię wraz ze swoimi oddziałami⁴⁰.

³⁴ Por. W. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 2005, s. 119.

³⁵ Por. Kaegi, *Byzantium*, s. 119.

³⁶ Niektóre plemiona arabskie, jak już wyżej wspomniano (por. przyp. 30), były sojusznikami cesarstwa. W obrębie wpływów Bizancjum znajdowały się m.in. arabskie plemiona Tanuchidów, Salichidów, Kindydów i Ghassanidów.

³⁷ Syn dowódcy perskiego Szahrbaraza, który walczył przeciw Herakliuszowi w wojnie bizantyńsko-sasanidzkiej. Dowodził oddziałami perskimi, które walczyły nad rzeką Jarmuk.

³⁸ Spahbod, czyli głównodowodzący wojsk perskich za czasów panowania Chosroesa II. W latach 613-614 zdobył Damaszek i Jerozolimę. Potem obalił Ardashira III i został uzurpatorem. Zawarł z Bizancjum pokój honorowy. Został zamordowany 9 VI 630 roku.

³⁹ Por. Kaegi, *Byzantium*, s. 119.

⁴⁰ Por. Zaman, *Yarmouk*, s. 172.

Cały powyższy opis ma głęboko symboliczny charakter. Oto czterech wodzów⁴¹, z których każdy prowadzi po 100 tys. wojowników⁴², zostaje oddanych pod komendę piątego, naczelnego dowódcy. Mają iść na pole bitwy czterema różnymi drogami, przybywając na nie niejako z czterech stron świata. Jednak nie im przypadła najważniejsza rola. Zdaniem muzułmańskiego kronikarza najważniejszy jest piąty oddział, złożony ze schrystianizowanych Arabów, którymi dowodzi Jabal, a którego liczebność nie została określona. Ten oddział nie podlegał rozkazom naczelnego wodza. Symboliczne są także opisy sztandarów, zarówno w sferze barw⁴³, jak i znajdujących się na nich emblematów⁴⁴. Na podstawie tych liczb można by wnosić, że armia cesarska składała się z około pół miliona zbrojnych.

Jednak w innym miejscu analizowanego dzieła została podana diametralnie różna liczba żołnierzy cesarskich, uczestniczących w bitwie nad Jarmuk. Może to stanowić dowód na narastającą redakcję *Futuh el-Sham*. Oto rzeczony tekst:

⁴¹ W symbolice arabskiej liczba 4 oznacza cztery pory roku, cztery księgi (Torę, Psalmi Dawidowe, Ewangelię i Koran), cztery żywioły (ogień, wodę, ziemię i powietrze) oraz cztery cnoty (godność, wiarę w jedyne Boga, skromność i dobre obyczaje). Por. M. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska*, Warszawa 1997, s. 58.

⁴² W tym kontekście prawdopodobnie oznacza nieskończoność.

⁴³ W kulturze arabsko-muzułmańskiej kolor biały odpowiada wodzie. Symbolizuje czystość rytualną i dobrą wróżbę. Był też symbolem dynastii Umajjadów (661-750). Kolor biały w sensie ogólniejszym oznacza islam jako taki. Kolor czarny z kolei symbolizuje ziemię. Był też odnoszony do dynastii Abbasydów (750-1258). Jest oznaką ascetów. Utożsamia się z północą i z tym, co złowrogie. Czerwieni wśród żywiołów odpowiada powietrze. Czerwień jest symbolem Alego. Symbolizuje też życie, krew i miłość. Jest także uważany za kolor ochronny. Z kolei kolor niebieski jest symbolem chrześcijan. Zielony natomiast to najbardziej charakterystyczny kolor islamu. Symbolizuje w tej religii raj, mądrość i proroków. Wreszcie kolor żółty odpowiada ogniu i uchodził za znak rozpoznawczy Żydów. Por. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska*, s. 58; E. Kukhareva, *Simvolika cveta v etnicheskoj kartine mira arabov*, Moskwa 2019, s. 97-105.

⁴⁴ Groty sztandarów były zwieńczone krzyżami. Pomimo tego, że krzyż jest symbolem chrześcijaństwa, w islamie zachował on związki ze swoim pierwotnym znaczeniem symbolicznym, tj. oznacza wspólnotę wszystkich stanów bytowych. Jest również symbolem najwyższego Bytu. Por. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska*, s. 53. Najcenniejszy sztandar należał do Vahān'a i był zdobiony perłami. Perła w islamie ma szczególne znaczenie. Jest symbolem czystości. W Koranie oznacza i symbolizuje to, co najdoskonalsze. Występuje m.in. w opisie raju. Jest symbolem Słowa Bożego. Por. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska*, s. 81.

Raszyd ibn Said Himjari przekazał: „Uczestniczyłem w walce nad Jarmukiem od początku do końca. Kiedy przybyły wojska Rzymian, ja wszedłem na pagórek i policzyłem ich sztandary – było ich dwadzieścia. Po tym, jak Bizantyńscy postawili obóz, Abu ‘Ubaydah ‘Amir ibn ‘Abdillah ibn al-Jarah⁴⁵ wysłał niejakiego Romanusa, aby sprawdził ich liczebność. On zaś zaczął opowiadać: „Słyszałem, jak oni mówili pomiędzy sobą, że ich liczebność stanowi około miliona, ale nie wiem, czy nie mówili tego specjalnie, aby szpiegdy usłyszeli to i przekazali nieprawdziwą wiadomość”. Wtedy Abu ‘Ubaydah spytał: „Ile twoim zdaniem ludzi znajduje się pod każdym sztandarem?”. Romanus odpowiedział: „Zgodnie z tym, co widziałem, pod każdym sztandarem znajduje się około 50 tysięcy wojowników”. Na to Abu ‘Ubaydah rzekł: „Allahu Akbar! Oto otrzymaliśmy radosną wieść o pomocy Allaha”. Abu ‘Ubaydah miał też innych szpiegów w wojsku bizantyńskim w czasie, kiedy Herakliusz wysłał swoje wojska przeciw muzułmanom. Kiedy oni spotkali się z Abu ‘Ubaydą w mieście Jabiyah⁴⁶, opowiedzieli mu o liczebności wojsk chrześcijańskich. Wódz zaś powiedział: „Nie ma możliwości uniknąć zła i nie ma siły tworzyć dobro, jak tylko z pomocą Allaha, Najwyższego i Wszchemogącego”. Spędziwszy całą noc na modlitwie, Abu ‘Ubaydah przemówił do ummy⁴⁷: „O muzułmanie, niech się zmiłuje nad wami Allah. Wiedźcie bowiem, że Allah chce poddać nas wielkiej próbie, aby zobaczyć, jak postąpimy. Moi informatorzy powiedzieli, że wróg Allaha, Herakliusz, otrzymał posiłki od władców wielu krajów pogańskich. Teraz wysłał je przeciw wam dobrze wyposażone i uzbrojone. Wiedźcie jednak, że Allah jest z wami. Porzuceni przez Allaha są nieliczni, a ci, z którymi jest Allah, nie są sami”⁴⁸.

Al-Waqidi posługuje się tutaj klasycznym toposem literackim, ukazując bezsilność wrogów w obliczu pomocy udzielonej muzułmanom „z góry”. Jednak liczba wrogów ulega gwałtownemu wzrostowi: oto nad armią bizantyńską ma powiewać 20 sztandarów, a pod każdym z nich ma być zgromadzonych 50 tys. żołnierzy. Ta ewidentnie przesadzona liczba ma jednak swoje uzasadnienie: Allah nie opuszcza swych wiernych mimo potęgi wroga. Zwycięstwo nad nieprzeliczonymi masami niewiernych zaś pomnoży chwałę Allaha i ukaże światu Jego moc.

⁴⁵ Bliski towarzysz Mahometa. Dowodził podbojem Syrii.

⁴⁶ Prawdopodobnie chodzi o miasto, które znajdowało się na Wzgórzach Golan, głównym regionie na pograniczu obecnych Syrii, Libanu i Izraela. Może też chodzić o Bab al-Jabiyah, jedną z bram Damaszku – „Bramę Wodną”.

⁴⁷ Wspólnota muzułmańska.

⁴⁸ Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 4, tł. A. Abdullach, s. 191-192.

4. Dowódcy armii muzułmańskiej

W czasie inwazji islamskiej kalifem był Omar ibn al-Khaṭṭab. Był to z jednej strony człowiek inteligentny i obdarzony wielką siłą ducha, a ponadto doświadczony dowódca. Z drugiej zaś strony miała go cechować skromność. Poprowadził on armię muzułmańską do największych w jej historii zwycięstw. Omar osobiście dowodził podbojami, a przy tym ściśle kontrolował swoich podwładnych, narzucając im z żelazną konsekwencją zarówno swoją wolę, jak i swoją wizję ekspansji kalifatu⁴⁹. Atak na Syrię wykonały trzy armie, którymi dowodzili: ‘Amr ibn al-‘As al-Sahmi⁵⁰, Abu Sufyan⁵¹ i Shurahbil ibn Hasana⁵². Abu Sufyan odniósł dwa zwycięstwa: w Wadi al-Araba i pod Datinem w lutym 634 roku. W tej ostatniej bitwie zostały pokonane wojska bizantyńskie pod dowództwem patriarchy Sergiusza⁵³. To zwycięstwo oręża muzułmańskiego miało ogromne skutki propagandowe, ponieważ przyczyniło się do powstania szkodliwej dla morale cesarskich wojsk i ludności cywilnej „wieści gminnej”, jakoby pod Datinem zginął sam patriarcha Sergiusz⁵⁴. W 634 roku Omar ibn al-Khattab odniósł szereg kolejnych zwycięstw nad Bizantyńczykami⁵⁵. Największym osiągnięciem kalifa było zdobycie Damaszku. Początkowo cesarz Herakliusz bagatelizował te porażki, ponieważ nie był to pierwszy najazd plemion arabskich na tereny cesarstwa⁵⁶. Do osiągnięć Omara należało m.in. powołanie organizacji, która odpowiadała za żołąd żołnierzy zgodnie z tzw. listą dywanową⁵⁷, na którą

⁴⁹ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 19; D. Danyluk, *Przyczyny uspiśnyh arabskyh zavoyuvan v 30-h rokah VII st. u vizantijskomu napriami: istoriohrafija pytannia*, w: *Aktualni problem vitchynianoji ta vsesvitnioji istoriji*, vyp. 19, Kharkiv 2016, s. 33.

⁵⁰ Członek plemienia Kurajszytów. Na początku jeden z największych wrogów Mahometa, potem zaś jego najwierniejszy towarzysz. Słynny dowódca wojskowy. Szczególnie wyróżnił się w bitwie nad Jarmukiem i w walkach o Egipt. Po śmierci kalifa Ali poparł nowo powstały kalifat Umajjadów. Por. D. Sourdel – J. Sourdel, *Dictionnaire historique de l’islam*, Paris 1996, s. 81; H.A.R. Gibb – J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1995, s. 42.

⁵¹ Sakhr ibn Harb ibn Umayya ibn ‘Abd Shams był bratem Mu‘awiyyi ibn Abi Sufyana, przyszłego założyciela dynastii Umajjadów.

⁵² Al-Basri, *Futuh ash-Sham*, ed. W.N. Lees, Calcutta 1853-1854, s. 40.

⁵³ Patriarcha Konstantynopola w latach 610-630. Był doradcą cesarza Herakliusza. Por. R. Sawa, *Sergiusz I, Sergios*, EK XVIII 45.

⁵⁴ *Doctrina Iacobi nuper baptizati*, tł. V. Deroche, Paris 1991, s. 208-209.

⁵⁵ Por. G. Ostrogskij, *Istorija Vizantii*, Moskwa 2011, s. 161.

⁵⁶ Por. Gregory, *Historia Bizancjum*, s. 167.

⁵⁷ Dywan – rada na dworze kalifa lub sułtana.

zostali wpisani wszyscy mężczyźni, zdolni do pełnienia służby wojskowej. Omar był również twórcą muzułmańskiej kawalerii. W tym celu stworzył organizację, która zajmowała się głównie gromadzeniem jak najlepszych koni bojowych⁵⁸.

Wśród plejady dobrych dowódców muzułmańskich tego okresu szczególną estymą cieszył się Khalid ibn al-Walid. Był on początkowo, podobnie jak Omar, przeciwnikiem Mahometa. Uchodził przy tym za człowieka porywczego, nieustraszonego, i pozbawionego skrupułów. Uchodzi dziś za jednego z najzdolniejszych taktyków w historii islamskiej wojskowości. Wśród Arabów nosił przydomek „Sajf Allah” – ‘miecz Allaha’⁵⁹. Gdy przeszedł na stronę proroka, wykazał się wręcz skrajną brutalnością w tępieniu zdrajców wiary w latach 632-633⁶⁰, czyli w czasie tzw. wojen Riddah. Był także pierwszym muzułmańskim dowódcą, który nałożył na pokonanych wrogów podatek zwany *jizyah*⁶¹, płacony przez innowierców⁶². Poważnym cieniem na jego karierze wojskowej położył się jednak osobisty konflikt z kalifem Omarem, który ostatecznie odwołał Khalida z funkcji głównodowodzącego wojsk arabskich, mianując na jego miejsce Abu ‘Ubaydę ‘Amira ibn ‘Abdullaha ibn al-Jaraha⁶³. Tym niemniej tuż po zdobyciu al-Hiry⁶⁴ Khalid wyruszył lojalnie na pomoc wojskom arabskim pod Damaszkiem. Niedaleko tego miasta pod Marj Rahit pokonał plemię Ghassanidów. Z kolei po połączeniu sił arabskich pokonał na ich czele trzon wojsk bizantyńskich pod Ajnadaynem⁶⁵. Największym triumfem Khalida ibn al-Walida przed wygraną nad Jarmukiem było zdobycie Damaszku we wrześniu 635 roku, po półrocznym oblężeniu⁶⁶.

⁵⁸ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 20.

⁵⁹ Por. A. Akram, *Rycar pustyni. Khalid ibn al-Walid. Krushenije imperij*, Sankt-Petersburg 2009, s. 43-44; M. Al Hudari, *Zhyzneopisanije pravednyh Halifov*, Moskwa 2009, s. 87-89; Treagold, *A History*, s. 303-304; *Dictionary of Islam*, ed. by T.P. Hughes, New-Delhi 1978, s. 268.

⁶⁰ W jęz. ang. *Riddah Wars*, czyli wojny z apostazją.

⁶¹ Z jęz. ar. oznacza pogłówne.

⁶² Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 20.

⁶³ Por. O. Bolshakov, *Istorija Halifata*, t. 2, Moskwa 1989, s. 67.

⁶⁴ Starożytne, obecnie nieistniejące miasto. Znajdowało się na południe od dzisiejszego miasta al-Kufa w Iraku.

⁶⁵ Por. Ph. Hitti, *Dzieje Arabów*, tł. W. Dembski, Warszawa 1969, s. 128.

⁶⁶ Por. H. Kennedy, *Wielkie arabskie podboje. Jak ekspansja islamu zmieniła świat*, tł. M. Wilk, Warszawa 2011, s. 75; B. Cecota, *Arabskie oblężenia Konstantynopola w VII-VIII wieku. Rzeczywistość i mit*, Byzantina Lodziensia 21, Łódź 2015, s. 18.

Innym ważnym dowódcą sił islamskich był, wspomniany już wyżej, Abu ‘Ubaydah, który uchodzi za całkowite przeciwieństwo Khalida ibn al-Walida. Ten gorliwy wyznawca islamu nie posiadał jednak talentów wojskowych. Kalif Omar wysłał go do Syrii z przyczyn politycznych. Abu ‘Ubaydah był o wiele bardziej ugodowy niż Khalid ibn al-Walid, czego dowiódł m.in. w trakcie walk w latach 632-633, kiedy to pełnił funkcję naczelnego dowódcy sił muzułmańskich. Abu ‘Ubaydah także o wiele łagodniej traktował pokonanych chrześcijan w Syrii⁶⁷.

Z kolei ‘Amr ibn al-‘As al-Sahmi był zarówno wybitnym dowódcą wojskowym, jak i politykiem. To on podbił południowo-zachodnią część Palestyny. Jednak jego największym sukcesem militarnym było opanowanie „bizantyńskiego” Egiptu⁶⁸. Kitab wprost nie podaje ścisłej charakterystyki wodzów, ale lektura tego pisma pozwala na naskicowanie ich portretów na podstawie przytoczonych wypowiedzi i czynów.

5. Przebieg bitwy

Jeśli chodzi o bitwę nad Jarmukiem, to al-Waḳīdī twierdzi, że to właśnie Khalid ibn al-Walid wybrał miejsce spotkania obu wrogich armii. Dziejopis muzułmański podkreśla przy tym zgodną współpracę islamskich dowódców, mimo że dzieliły ich, jak wiadomo, ogromne różnice poglądów oraz charakterów⁶⁹. Na bazie obrazu tej konstruktywnej zgody al-Waḳīdī zbudował bezpośrednio wprowadzenie do opisu bitwy. W nadchodzącym bowiem starciu woła wzajemnego porozumienia się dowódców będzie stanowić podstawę dobrej koordynacji działań, a ta utoruje muzułmanom drogę do zwycięstwa. Jest to kolejny przykład budowania fabuły literackiej na prostej zasadzie antytetycznej: zgoda panuje wśród wyznawców islamu, niezgoda dzieli chrześcijan. Wiadomo zaś, że wojska bizantyńskie, którymi dowodził Vahan, maszerowały kolumną rozciągniętą na trzynaście kilometrów, a pomiędzy poszczególnymi oddziałami były znaczne luki⁷⁰.

⁶⁷ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 20-21; al Hudari, *Zhyzneopisanije pravednyh Halifov*, s. 87-89.

⁶⁸ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 20-21.

⁶⁹ Al-Waḳīdī, *Futuh el-Sham* III 7, tł. A. Abdullach, s. 194.

⁷⁰ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 20-21.

Po przybyciu na pole bitwy Bizantyńczycy uformowali swe oddziały do walki. Prawym skrzydłem dowodził Gargis⁷¹, który wyposażył ciężką piechotę w wielkie tarcze, nadające się do formowania szyku zwanego „ścianą tarcz”⁷². Niedaleko doliny Jarmuk, piechota ta odgrywała rolę „kotwicy” stabilizującej resztę linii cesarskich. Z kolei sam Vahan sprawował dowództwo nad centrum, które składało się z żołnierzy ormiańskich. Arabskie oddziały sojusznicze pod dowództwem wspomnianego już tutaj wielokrotnie Jabali zostały natomiast przeznaczone do zadań wspierająco-pomocniczych na lewych skrzydłach. Oddziały te składały się z lekkiej kawalerii i niewielkiej ilości piechoty, której towarzyszyły wielbłądy⁷³. Oddziały te we wstępnej fazie bitwy pełniły funkcję zwiadowców. W drugiej natomiast fazie starcia stanowiły one osłonę lewego skrzydła wojsk bizantyńskich. Reszta sił Jabali miała zabezpieczać most nad Wadi Ruqqad, który znajdował się około 3 km za pozycjami bizantyńskimi⁷⁴. Zgodnie z późniejszymi źródłami ormiańskimi armia bizantyńska miała być podzielona na 20 oddziałów. Vahan zaś i jego „sztab” mieli znajdować się na niewysokim wzgórzu za prawym skrzydłem. Najprawdopodobniej był to pagórek leżący na południowy wschód od dzisiejszego Ayn Dhakar⁷⁵. Jeżeli założyć, że droga rzymska z mostu Ruqqad do Tsil biegła przez centrum „frontu” bizantyńskiego, to rzeźnione wzgórze znajdowało się nieco po prawej stronie szyku Bizantyńczyków. Jemu podlegały także oddziały broniące skrzyżowania dróg, które dziś nosi nazwę Rujm al-Mushabbah, co z języka arabskiego tłumaczy się jako ‘mogiły tych, którzy rozpalili płomień wojny’⁷⁶. Prawe skrzydło składało się z elitarnych formacji piechoty bizantyńskiej. Za nimi zaś rozciągała się wielka otwarta przestrzeń, pokryta kamieniami i małymi kopcami ze szkła wulkanicznego. Nie blokowały one jednak wylotu wąwozu Wadi Ruqqad leżącego kilka kilometrów dalej, ale sprawiały, że od południa przeciwnik nie mógł

⁷¹ Gargis Ormiański. W. Kaegi nazywa go Gargisem z Armenii. Por. Kaegi, *Byzantium*, s. 121; Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 20-21;

⁷² Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 20-21.

⁷³ Dzięki wielbłędom, na których podczas marszu przewożono zaopatrzenie i rzeczy osobiste, wojsko to było niezależne od dostaw zaopatrzenia i bardzo mobilne. Taka mobilność i brak zależności od dostaw zaopatrzenia dawała Arabom gigantyczną przewagę nad nieprzyjacielem. Por. Akram, *Rytsar pustuni*, s. 200-201; Bolshakov, *Istoriya Halifata*, t. 2, s. 16-17; Danyluk, *Prychyny uspishnyh arabskikh zavojuvan*, s. 32.

⁷⁴ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 66.

⁷⁵ 500 m n.p.m.

⁷⁶ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 66.

obejść tej naturalnej przeszkody. Na tym obszarze Vahan kazał rozproszyć lewą flankę swego zgrupowania, co z taktycznego punktu widzenia można uznać za posunięcie bardzo ryzykowne. Wódz bizantyński stawiał tu zapewne na przewagę liczebną, która była czterokrotna⁷⁷. Kitab zaś podaje, że obóz bizantyński znajdował się w odległości 3 farsachów, czyli 16,5 kilometrów od obozu arabskiego⁷⁸.

W tym czasie naczelnicy armii islamskiej posiadali już dobrą znajomość możliwości militarnych wroga. Tradycja mówi, że zebrali się na Tell al-Juma, jednym z licznych wzgórz na północ od Tsil, gdzie również skoncentrowano znaczną część sił muzułmańskich, które prawdopodobnie tworzyły prawe skrzydło sił kalifatu⁷⁹. Kitab podaje, że Abu 'Ubaydah po dostaniu się nad Jarmuk rozbił obóz i rozkazał ulokować dzieci i kobiety na wzgórzu obok, a wszystkie zapasy miały pozostawać na tyłach obozu⁸⁰.

Dowodzenie armią Abu 'Ubaydah powierzył Khalidowi ibn al-Walidowi. Ten zaś miał podzielić swoje oddziały na 36 formacji piechoty tworzących cztery zgrupowania. Każde z nich liczyło po dziewięć pieszych regimentów. Z kolei z jazdy sformowano trzy oddziały, którymi dowodzili Qays ibn Hubaurah, Maysara ibn Masruq i Amir ibn Tufayl. Kawalerię tę ustawiono za centrum. Miała ona w przypadku zagrożenia osłaniać piechotę. Wojsko muzułmańskie znajdowało się pomiędzy Saham al-Jawlan i Tell al-Jabiya, w odległości około półtora kilometra od pozycji bizantyńskich⁸¹. Khalid ibn al-Walid jako naczelną dowódca koordynował działania armii, która w ramach szyku bitewnego została podzielona na trzy segmenty. Każdy z nich posiadał własnego dowódcę: Abu Sufyan kierował lewym skrzydłem sił kalifatu, Abu 'Ubaydah 'Amir ibn 'Abdullah ibn al-Jarah stał na czele sił centralnych, 'Amr ibn al-'As al-Sahmi zaś dowodził prawym skrzydłem. Łucznicy muzułmańscy, którzy byli jemeńskimi Arabami, rozciągnęli się wzdłuż linii frontu. Oddziały jazdy rezerwowej pozostawały pod bezpośrednią komendą Khalida ibn al-Walida⁸². Nie ustalono do dnia dzisiejszego dokładnego miejsca lokalizacji obozu arabskiego. Ph. Hitti i H. Kennedy podają tylko, że kalif skoncentrował swoje siły w dolinie

⁷⁷ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 66.

⁷⁸ Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 8, tł. A. Abdullach, s. 195.

⁷⁹ Por. Bolshakov, *Istorija Halifata*, t. 2, s. 66-68; Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 67.

⁸⁰ Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 7, tł. A. Abdullach, s. 195.

⁸¹ Por. Kennedy, *Wielkie arabskie podboje*, s. 78.

⁸² Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 67.

rzeki Jarmuk, która jest wschodnim dopływem Jordanu, na południu od Jeziora Tyberiadzkiego⁸³.

Bitwa nad rzeką Jarmuk okazała się wielką zbrojną konfrontacją, składającą się z krwawych i zaciekłych potyczek, które trwały w sumie sześć dni, i zakończyła się zwycięstwem Arabów 20 sierpnia 636 roku⁸⁴. Jeszcze zanim doszło do starcia zbrojnego, Vahan wysłał Jabalę jako posła do muzułmanów, aby powiedział im, że nie ma sensu walczyć, ponieważ siły Bizancjum są przeogromne i nikt spośród wrogów cesarza nie uniknie zagłady. Muzułmanie jednak nie tylko nie przestraszyli się, ale wręcz namawiali Jabalę, aby przeszedł na ich stronę, przyjmując jednocześnie islam. Jabal jednak stanowczo odmówił⁸⁵. Al-Waqidi operuje tutaj znów antytezą: przeciwstawia butę chrześcijan rozwadze i odwadze muzułmanów. Z drugiej strony z treści źródła wynika jasno, że jego autor nie traktuje bitwy nad Jarmukiem jako starcia dwóch armii, którego celem jest podbój. Dla niego było to starcie wyznawców dwóch religii, które miało wykazać, czy silniejszy jest Allah czy Chrystus. Stożące naprzeciw siebie armie mogły bardzo łatwo stać się sojusznikami pod warunkiem, że chrześcijanie przejdą na islam. Takie postawienie sprawy nadaje bitwie nad Jarmukiem głębszego sensu. Zwycięstwo przypadnie tej stronie, którą wspiera Bóg. Będzie to oznaczać, że armia ta jest swego rodzaju armią wybraną, a to stanowiło rękojmię dalszych zwycięstw i trwałości dokonywanych podbojów. W konsekwencji krew przelana nad Jarmukiem będzie życiodajnym nasieniem dla następnych pokoleń wyznawców Allaha. Al-Waqidi stworzył zatem *ex post* fundament dla pogłębionej teozoficznie interpretacji zdarzeń historycznych. Ta właśnie interpretacja odsłania prawdziwe znaczenie wydarzeń. Metoda al-Waqidiego nie jest oczywiście żadnym *novum*, gdyż sięga ona początków historii historiografii grecko-rzymskiej, a swe apogeum znajduje w pismach historyków wczesnochrześcijańskich. Jednak przeniesiona na

⁸³ Por. Hitti, *Dzieje Arabów*, s. 129; Kennedy, *Wielkie arabskie podboje*, s. 79.

⁸⁴ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 69; A. Popov, *Polnaja istorija islama i arabskich zavojevanij v odnoj knige*, Moskwa 2009, s. 56; J. Carr, *Fighting Emperors of Byzantium*, Barnsley 2015, s. 114-115; M. Hadzhson, *Istorija Islama. Islamskaja cywilizacija ot rozhdenija do nashyh dnei*, tł. A. Gordijenko, Sankt-Peterburg 2017, s. 424; J. Kulakovskij, *Istorija Vizantiji*, t. 2, Sankt-Peterburg 1996, s. 144.

⁸⁵ Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 9, tł. A. Abdullach, s. 197-198. Z drugiej zaś strony co innego twierdzi Steven Runciman. Por. S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, tł. J. Schwakopf, Warszawa 1987, s. 28-29. O burze piaskowej pisze również John Glubb. Por. J. Glubb, *The Great Arab Conquests*, Englewood Cliffs 1964, s. 178.

grunt muzułmański zostaje ona zρέcznie wprężnięta w islamską ideologię wojny, stanowiąc niejako dopełnienie Koranu.

Sam przebieg bitwy w relacji al-Waqidi'ego wyglądał następująco: pierwszy dzień zaczął się pojedynkiem elitarnych formacji obu wojsk. Około południa Vahan wysłał do przodu doborową piechotę bizantyńską, wspartą kilkoma oddziałami łuczników. Walka toczyła się aż do zachodu słońca⁸⁶. Reakcję muzułmanów w chwili rozpoczęcia bitwy tak opisuje al-Waqidi:

Abu 'Ubaydah wykrzyknął: „Wrogowie Allaha przyszli, aby walczyć z nami. Odeprzyjcie ich atak. Bądźcie mężni i z cierpliwością i prawdą walczcie z wrogami. Zwycięstwo pochodzi od Allaha”. I zaczął się modlić tymi słowami: „O Najwyższy, wypełnij ich serca lękiem. Nam zaś daj twardość i zimną krew. O Ty, który powiedziałeś: «I trzymajcie się mocno Boga! On jest waszym Panem! Jakże to wspaniały Pan! Jakże to wspaniały Pomocnik!»”⁸⁷.

Al-Waqidi jest stale wierny swej tezie. Słowa „Bóg z nami” są tego najlepszym dowodem, podobnie jak przekonanie, że „zwycięstwo pochodzi od Allaha”. Jest to swego rodzaju streszczenie zawartej w Koranie ideologii świętej wojny. Tutaj natomiast stanowi prolog do opisu jednej z najważniejszych bitew w historii islamskiego oręża i islamskiego imperializmu.

Rankiem drugiego dnia Bizantyńczycy przejęli inicjatywę i rozciągnąwszy siły wzdłuż całego frontu, błyskawicznie zaatakowali Arabów. Ci ostatni byli zaskoczeni tym manewrem, który zbiegł się w czasie z porannym *namazem*⁸⁸. Moment ten nie był oczywiście wybrany przypadkowo, lecz było to ze strony Bizantyńczyków klasyczne wykorzystanie chwili „religijnej” słabości wroga. Zamiary Vahana były oczywiste – chciał on opanować centrum pola walki, atakując jednocześnie oba skrzydła sił nieprzyjacielskich. W ten sposób pragnął on wykorzystać dużą przewagę liczebną wojsk cesarskich. Po trzech udanych natarciach bizantyńskich Arabowie cofnęli się, co umożliwiło oddziałom greckim zdobycie jednego z ich obozów⁸⁹. To wydarzenie tak relacjonuje al-Waqidi:

W tym samym czasie, kiedy on [Abu 'Ubaydah] modlił się, Rzymianie zaatakowali prawe skrzydło wojska muzułmańskiego. Rzymianie napierali

⁸⁶ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 69; Bolshakov, *Istorija Halifata*, t. 2, s. 67.

⁸⁷ Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 9, tł. A. Abdullach, s. 200.

⁸⁸ Por. S. O'Shea, *Sea of Faith*, New York 2006, s. 39-40.

⁸⁹ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 69.

niesamowicie, ale muzułmanie twardo stawili im czoła, wykazując się męstwem. Wytrzymali też natarcie drugiego oddziału Bizantyńczyków. Lecz kiedy uderzył na nich trzeci, byli zmuszeni się wycofywać. Wtedy do przodu wystąpił 'Amr ibn Madijyakrib Zubajdi, wódz plemienia Zubajd. Kiedy zobaczył swoich ludzi uciekających, wykrzyknął: „O plemię Zubajd, wy uciekacie od wroga, ponieważ boicie się wypić z kielicha śmierci! Czy wybieracie dla siebie hańbę? Czyż nie wiecie, że Bóg wspiera wiernych sobie zwycięstwem i cierpliwością. Któż może uciec od raju? Czy wolicie piekło i gniew Najwyższego?”. Kiedy Arabowie usłyszeli jego słowa, zbiegło się do niego około 500 wojowników i razem z nim poszło do kontrataku. Z kolei plemię Dausytów było z Abu Hurairą⁹⁰. On to rozwinął swój sztandar, wymachiwał nim i wykrzykiwał: „O ludzie, śpieszcie się na spotkanie rajskich dziewczyc w pobliżu Pana Światów. Nie ma bowiem dla Allaha miejsca, które by umiłował bardziej niż to pole walki. Bóg kocha tych swych poddanych, którzy uczestniczą w bitwie”. Wtedy Dausyci poszli do ataku na Rzymian. Rozpoczęła się bitwa, która rozkręciła się jak młyński kamień⁹¹.

Autor tego opisu eksponuje wyraźnie rolę charyzmatycznych dowódców, których cechuje męstwo i bojażń wobec Allaha. Milcząco zaś odmawia owej charyzmy oficerom cesarskim. Buduje w ten sposób napięcie literackie, które zachęca czytelnika do dalszej lektury, a jednocześnie proponuje mu ściśle określoną linię etyczno-moralną. Jednak nie mógł przemilczeć faktu, że starcie to zakończyło się porażką wojsk kalifa. Stało się to jednak pretekstem do ciekawego opisu: oto uchodzące z pola bitwy oddziały muzułmańskie napotkały arabskie kobiety, które przebywały w obozach. Te zaś zaczęły wyzywać uciekających mężczyzn i obrzucać ich kamieniami⁹². Ten wywód al-Waqidi'ego posiada kilka warstw znaczeniowych. Już sam obraz kobiet, które biorą inicjatywę w swoje ręce, był w społeczeństwie muzułmańskim czymś rewolucyjnym. Oficjalne, publiczne karcenie mężów zaś było wręcz nie do pomyślenia. Wykazana natomiast tym sposobem odwaga kobiet arabskich, kontrastująca ze zwie-

⁹⁰ Abdurrahman ibn Sakhr ad-Dawsi al-Jamani bardziej znany jak Abu Hurairah. Żył w latach 601-676. Od momentu przejścia na islam do samej śmierci Mahometa był jego bliskim towarzyszem. Autor ponad 5 tysięcy hadysów – przekazów o życiu i działalności proroka. Pełnił urząd władcy Medyny. Był też namiestnikiem Bachrajnu. Por. A. Ali-zade, *Islamskij entsyklopedicheskij slovar*, Ansar 2007, s. 35.

⁹¹ Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 48, tł. A. Abdullach, s. 244.

⁹² Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 49, tł. A. Abdullach, s. 244-245. Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 70.

ręcym przerażeniem i haniebną ucieczką ich mężów, jest dopełnieniem tego obrazu. Nie należy przy tym zapominać, że tekst ten był przeznaczony dla czytelnika muzułmańskiego płci męskiej. Al-Waqidi bardzo umiejętnie buduje narrację wizji hańby, traktując ucieczkę z pola bitwy jako najniższą formę moralnego upadku wyznawcy islamu. Jest ona tutaj ukazana wręcz jako akt apostazji.

Interwencja kobiet miała sprawić, że Arabowie przestali się cofać i zaczęli mężnie walczyć. Poskutkowało to wyhamowaniem impetu natarcia wojsk bizantyńskich. Kiedy zaś linia frontu została ustabilizowana, Khalid ibn al-Walid wysłał rezerwowe oddziały jazdy, aby wsparły najpierw prawe, a potem lewe skrzydło jego armii. W tym czasie do kontrataku przeszło również islamskie centrum, wsparte jazdą, którą dowodził Zarrar. Posunięcia te sprawiły, że muzułmanie odzyskali utracone pozycje⁹³. Zaistniałą sytuację tak skomentował al-Waqidi:

Michał Dausi oznajmił: „Kobiety były groźniejsze od Rzymian. Wtedy bowiem muzułmanie powrócili i z determinacją walczyli z Rzymianami. Katama ibn Aikham Kinani był na czele tego wojska i atakując armię nieprzyjaciół, złamał trzy włócznie i trzy miecze, za każdym razem wołając: «Kto pożycz mi miecz albo kopię na drodze Allaha, jego nagroda też będzie u Allaha!». Potem zaś dodał: «O plemię Qajs, bierzcie waszą część nagrody i cierpliwości. Przecież cierpienie w tym świecie prowadzi do szczęścia w życiu wiecznym». Usłyszawszy to, jego ludzie zaczęli walczyć bardzo zażarcie”⁹⁴.

Trzeciego dnia sytuacja była niemal analogiczna. Arabski dziejopis zanotował pod tą datą, że „trzeci dzień był najgorszy. Muzułmanie trzykrotnie wycofywali się. Trzykrotnie też kobiety ratowały sytuację, zwracając mężczyzn do boju. Jednak straty w ludziach były wśród Arabów niewielkie, chociaż było wielu rannych, Rzymianie zaś ponieśli w tej walce ciężkie straty osobowe”⁹⁵. Z powyższego tekstu wynika, że wojsko bizantyńskie podjęło trzeciego dnia podobny atak jak dnia poprzedniego, łamiąc szyk muzułmański i zmuszając wojska kalifa do odwrotu. W zaistniałej sytuacji ponownie kobiety, stosując tą samą „taktykę”, czyli piętnując tchórzostwo uciekających mężczyzn, powstrzymały wycofujące się oddziały i zmobilizowały je do kontynuowania walki. W następstwie tych

⁹³ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 72.

⁹⁴ Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 51, tł. A. Abdullach, s. 247.

⁹⁵ Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 55, tł. A. Abdullach, s. 253.

wydarzeń uitarło się podobno wśród Arabów powiedzenie, że „łatwiej jest walczyć z Rzymianami niż przeciwstawić się własnym kobietom”⁹⁶. Ostatecznie sytuację znowu uratował Khalid ibn al-Walid, wykorzystując jazdę rezerwową. Jednak tego dnia, mimo optymistycznej wersji al-Waqidi'ego, straty osobowe wśród muzułmanów były o wiele większe niż dzień wcześniej⁹⁷.

Czwarty dzień walki charakteryzował się zaciekłymi starciami wrogich wojsk i zdecydował o losach całej bitwy. Vahan zdecydował się na kolejny atak, wiedział bowiem, że Arabowie stracili poprzedniego dnia większość swoich łuczników. Postanowił wykorzystać przewagę liczebną wojsk bizantyńskich. Tego dnia jednak oddziały ormiańskie pozostały bez jej wsparcia. Z kolei muzułmanie pod wodzą Abu 'Ubaydy i Jazyda przeszli do ofensywy. Ich oddziały uderzyły na centrum i prawe skrzydło wojsk bizantyńskich. Khalid ibn al-Walid z kolei wysłał połowę jazdy rezerwowej, aby wesprzeć Qajsa ibn Hubairakha⁹⁸. Te taktyczne manewry islamskiego dowództwa sprawiły, że Ormianie i Arabowie wyznania chrześcijańskiego zostali zaatakowani jednocześnie z trzech stron przez oddziały Khalida ibn al-Walida, Qajsa ibn Hubairakha i Szurahbila⁹⁹. Siła muzułmańskiego uderzenia była tak duża, że mimo męstwa oddziały bizantyńskie zaczęły się w końcu cofać, Ghassanidzi zaś zostali wręcz rozgromieni¹⁰⁰. Sprzymierzeńcem muzułmanów była tego dnia burza piaskowa. Jednak w największym stopniu do przegranej Bizantyńczyków przyczyniła się taktyka, jaką obrał Vahan. To ona sprawiła, że podczas jego ataku na północną flankę obozu arabskiego jazda bizantyńska została odcięta od piechoty. Bizantyńczycy stosowali wówczas, zgodnie z zaleceniami *Strategikonu* Maurycjusza, formacje mieszane, których część stanowiła piechota, a część – jazda¹⁰¹. Kiedy jazda została odcięta od mającej ją wspierać piechoty, Arabowie uniemożliwili jej odwrót i rozgromili ją. Jednocześnie kawaleria arabska uderzyła na lewe skrzydło wojsk bizantyńskich, zmuszając oddziały

⁹⁶ Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 49, tł. A. Abdullach, s. 244-245. Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 70.

⁹⁷ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 72.

⁹⁸ Jeden z dowódców wojska muzułmańskiego. Dowodził flanką wojska arabskiego. Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 57, tł. A. Abdullach, s. 291.

⁹⁹ Szurahbil ibn Hasan. Jeden z wysoko postawionych dowódców wojska arabskiego. Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 59, tł. A. Abdullach, s. 290.

¹⁰⁰ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 73; Bolshakov, *Istorija Halifata*, t. 2, s. 67-68.

¹⁰¹ Por. Kaegi, *Byzantium*, s. 121.

ormiańskie, którymi dowodził naczelny wódz armii cesarskiej, Vahana, do odwrotu¹⁰². Tego dnia po stronie muzułmańskiej odznaczyła się szczególnie jazda arabska pod dowództwem Zarrara, która skrycie podążała za wycofującymi się oddziałami wroga, ukrywając się za Tell al-Jumua, a następnie ścigała i wycinała jazdę bizantyńską aż do Ayn Dhakar. Ta ucieczka otworzyła Zarrarowi drogę na most przez Wadi Ruqqad, tym bardziej że jeden z jeńców imieniem Abu Juayd chętnie wskazał im drogę. W ten sposób reszta wojsk cesarskich została odcięta od głównego obozu w Jaqusah. Mogła jedynie wycofać się bądź w dolinę Jarmuku, bądź na wzgórze Ruqqad, bądź też starać się przerwać pierścień okrążenia¹⁰³. W tym czasie centrum i lewe skrzydło wojsk kalifa ponosiły dotkliwe straty z rąk bizantyńskich łuczników. Ten dzień wejdzie do historii wojskowości muzułmańskiej jako „Dzień utraconych oczu”¹⁰⁴. Niemając wsparcia ze strony własnej kawalerii, wojska kalifa nie były w stanie przeciwstawić się konnym łucznikom bizantyjskim, którzy zadawali im ciężkie straty. Aby zapobiec katastrofie, Abu ‘Ubaydah wraz z Jazydem uderzyli na tyły oddziałów cesarskich. W czasie tego manewru jeden z oddziałów islamskich, znajdujący się na lewo od wojsk Abu ‘Ubaydy, którym dowodził Iqram ibn Abi Jahla, został odcięty od sił głównych. Wszyscy wojownicy zginęli lub zostali ciężko ranni¹⁰⁵. Tak opisuje to wydarzenie al-Waqidi:

Vahan był bardzo rozgniewany z powodu śmierci dwóch wodzów armii chrześcijańskiej. Zawołał więc donośnym głosem: „Dwóch spośród naszych wodzów zabito w jednym dniu. Nie sądzę, żeby Chrystus nas wspierał”. Potem zaś rozkazał łucznikom wypuścić tysiące strzał jednocześnie. I wypuszczono w prawowiernych około 100 tysięcy strzał. Około 700 wojów straciło też tego dnia oko. Dlatego ten dzień nazwano „Dniem utraty jednego oka”. Gdy Vahan spostrzegł, że atak łuczników przyniósł [pozytywny] skutek, rozkazał piechocie iść do natarcia. Rzymianie poszli więc do boju. Muzułmanie zaś, mając wiele rannych, zaczęli się wycofywać¹⁰⁶.

¹⁰² Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 73-74; Bolshakov, *Istoriya Halifata*, t. 2, s. 67-68.

¹⁰³ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 73-76.

¹⁰⁴ Tak nazwano czwarty dzień walki nad Jarmukiem, ponieważ wielu spośród Arabów utraciło oko w tym dniu z powodu ostrzału konnych łuczników bizantyńskich. O tym wydarzeniu wspomina także kitab al-Baladhuri. Por. Al-Baladhuri, *The Origins of the Islamic State X 136*, t. 1, ed. Ph. Hitti, New York 1916, s. 208.

¹⁰⁵ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 73-77.

¹⁰⁶ Al-Waqidi, *Futuh el-Sham III 59*, tł. A. Abdullach, s. 260.

W czwartym dniu bitwy miało również miejsce wydarzenie, które przeszło do historii. Za broń chwyciły wówczas kobiety pod dowództwem siostry Zarrara – Khawly bint al-Azwar. Z kolei żona Abu Sufyana, Hint bint 'Utbah, nawoływała Arabów, aby wyróżnić w pień nieprzyjaciela¹⁰⁷. Pod naciskiem wojowników kalifatu szyk bizantyński został złamany, a żołnierze cesarza poszli w rozsypkę. Muzułmanie ruszyły za nimi w pościg. W tej walce siostra Zarrara, Khawlah bint al-Azwar, została ranna. Zniesiono ją z pola bitwy z raną ciętą, zadaną mieczem. Tekst źródła tak opisuje te zmagania:

Abdullah ibn Kurt przekazuje: „Byłem świadkiem wielu bitew, ale nigdy nie widziałem niczego gorszego od owego dnia utraty jednego oka”. Nigdy przedtem nie widziałem, aby kobiety Kurajszytów¹⁰⁸ tak walczyły, jak nad Jarmukiem. Kiedy Rzymianie nacierali, kobiety wyszły na pole walki z mieczami. Walczyły zaciekle, wykazując ogromne męczeństwo. One też zwracały uciekających muzułmanów, bijąc ich konie kijami po pyskach. Jedne spośród nich walczyły z przeciwnikami, inne powstrzymywały uciekających mężczyzn, a jeszcze inne opatrywały rannych. Gdy Rzymianie zaatakowali je, wówczas niewiasty z plemion Lakhm, Juzam i Khawlan zaczęły uciekać. Wtedy Khawlah bint al-Azwar, Umm Hakim bint Kharis oraz Salama bint Luai zaczęły bić je po twarzach i głowach krzyząc: „Uciekajcie! Wasza obecność tylko osłabia nasze szeregi!”. W odpowiedzi na to uciekiniarki powróciły do szeregów, gotowe walczyć na śmierć i życie. Chwała Najwyższemu za to, jak kurajszyckie kobiety walczyły nad Jarmukiem!¹⁰⁹

Opis tego ważnego epizodu z bitwy nad Jarmukiem nie jest przypadkowy. W patriarchalnym społeczeństwie muzułmańskim jest to ewenement. Kronikarz, pokazując moc Allaha, ukazuje jednocześnie, że charyzma męstwa została wówczas udzielona nie tylko mężczyznom, lecz również kobietom. Zwycięstwo to jest zatem wspólnym dziełem wyznawców islamu jako takich. Fakt wspólnej walki mężczyzn i kobiet podkreśla też ich wspólne wybraństwo. Po stronie bizantyńskiej walczą tylko żołnierze cesarza, po stronie kalifatu walczy całe społeczeństwo. Ziemia zdobyta w ten sposób nie jest więc tylko podbitym terytorium, lecz jest ona ziemią, którą

¹⁰⁷ O Hint bint 'Utbie wspomina także kitab al-Baladhuri. Por. Al-Baladhuri, *The Origins of the Islamic State* X 135, ed. Ph. Hitti, s. 207.

¹⁰⁸ Kurajszycki – plemię arabskie zamieszkujące Mekkę. Mahomet wywodził się właśnie z tego plemienia.

¹⁰⁹ Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 60, tł. A. Abdullah, s. 261.

islam posiadał wspólnym wysiłkiem mężczyzn i kobiet. Innymi słowy owoc tej świętej wojny jest prawdziwym „dobrem wspólnym”, do którego wszyscy mają prawo. Inaczej mówiąc, wojna święta to wojna totalna. Al-Waḡidi przedstawia to, posługując się umiejętnie gradacją napięcia. Jednocześnie jego opis jest jasny i prosty, a zatem zrozumiały dla nawet niewyrobionego czytelnika czy słuchacza.

Piątego dnia bitwy Vahan podjął ostatnią próbę ocalenia swojego wojska, ale bez skutku. Ostatecznie Bizantyńczycy znaleźli się w pułapce między Wadi Ruqqad a wąwozem Jarmuk, zupełnie odcięci od swojego obozu w Jaqusah. Armia kalifatu zaś zdołała opanować przestrzeń między Wadi Allan a Wadi Ruqqad. Nie atakując siebie nawzajem, prawdopodobnie z powodu wyczerpania walkami toczonymi w dniach poprzednich, zarówno Khalid ibn al-Walid, jak i Vahan zebrali resztki swej jazdy, aby z ocalałych kawalerzystów sformować nowe oddziały¹¹⁰. Wtedy też wojska kalifa zaatakowały bizantyński obóz w Jaqusah. Zgodnie z tradycją to wydarzenie miało mieć miejsce w nocy. Prawdopodobnie Zarrar, zachęcony łatwym zdobyciem mostu¹¹¹, zapragnął również zdobyć obóz, który znajdował się w odległości około osiemnastu kilometrów od mostu. Kiedy Zarrar tam dotarł, zauważył, że jego obrona była bardzo słaba. Część obrońców obozu ratowała się ucieczką wzdłuż wspomnianej już rzymskiej drogi, reszta zaś została niejako uwięziona nad stromym zboczem Wadi Ruqqad i wąwozu Jarmuk¹¹².

Szósty i ostatni dzień walk rozpoczął się od potyczki między formacjami Gargisa a Abu ‘Ubaydy, podczas której Gargis został zabity. Po tym pomyślnym prologu także i reszta wojsk muzułmańskich uderzyła na wroga. Najbardziej zacięte walki rozgorzały na północno-wschodnim skrzydle Bizantyńczyków, gdzie oddziały Gargisa połączyły się z oddziałami piechoty bizantyńskiej pod powództwem Vahana. Tradycja, która mówi o burzy piaskowej szkodzącej Bizantyńczykom, jest słabo udokumentowana. Można uważać ją za mit, ponieważ informacja o niej pochodzi ze źródeł późniejszych, a mianowicie od Theophanesa, który próbował w ten sposób wytłumaczyć klęskę wojsk chrześcijańskich, czterokrotnie górujących liczebnie nad przeciwnikiem. Theophanes obarczył winą za porażkę nie tylko ową burzę piaskową, lecz generalnie niepogodę oraz pustynny teren, który był niejako naturalnym środowiskiem Arabów¹¹³. Pomijając dywagacje na temat warunków atmosfery-

¹¹⁰ Por. Bolshakov, *Istorija Halifata*, t. 2, s. 68-69.

¹¹¹ Lokalizacja mostu. Por. Kaegi, *Byzantium*, s. 121.

¹¹² Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 77; Bolshakov, *Istorija Halifata*, t. 2, s. 69.

¹¹³ Feofan Ispovednik, *Hronografija*, l.m. 6126, r.ch. 626, tł. V.I. Obolenskij, Moskwa 1987, s. 159.

rycznych, należy podkreślić, że w pewnym momencie wśród Bizantyjczyków wybuchła panika. Stało się to wówczas, gdy uświadomili oni sobie, że zostali okrążeni. Wtedy niektórzy z nich złożyli broń i poddali się. Nie były to jednak zbyt liczne przypadki, zwłaszcza że Arabowie nie chcieli brać dużej ilości jeńców. Inni żołnierze cesarza próbowali salwować się ucieczką po stromych zboczach i klifach, co wielu z nich przypłaciło życiem. Jednocześnie ucieczka ta okryła ich piętnem hańby¹¹⁴.

Po ustaniu działań wojennych także i muzułmanie zaczęli liczyć swoje straty. W bitwie tej zginęło lub też odniosło rany wielu wybitnych dowódców kalifa. I tak Abu Sufyan, mąż budzącej wśród wrogów postrach Hind bint 'Utby, był pomiędzy rannymi w walkach z bizantyńskimi łucznikami. Z kolei Amir ibn Abi Waqqas¹¹⁵, który dowodził siłami arabskimi przed ustanowieniem Khalida ibn al-Walida głównodowodzącym, został zabity podobnie jak i wielu innych, wysokich rangą dowódców. Trzeba przy tym zaznaczyć, że muzułmanie ponieśli o wiele mniejsze straty niż armia bizantyńska, zginęło bowiem ok. 3 tysięcy ludzi kalifa, podczas gdy wojska cesarskie straciły ok. 50 tysięcy żołnierzy. Ponadto tysiące Bizantyńczyków uciekło do Emesy i Egiptu¹¹⁶. Al-Waqidi tymczasem podaje, że muzułmanie utracili 4 tysiące ludzi, liczbę zabitych Bizantyńczyków natomiast powiększa dwukrotnie:

Amir ibn Yasir przekazał za Naufalem ibn Adim, któremu przekazał to Jabir ibn Nasra, który z kolei usłyszał od Khamida ibn Majida: „Abu 'Ubaydah próbował policzyć [trupy] Rzymian, ale ich liczba nie dawała się ustalić. Doliczono się 105 tysięcy zabitych Rzymian. Muzułmanie zaś stracili 4 tysiące ludzi. Muzułmanie skierowali się [następnie] w góry i doliny, aby wyłapać resztki wojsk rzymskich. [Wtedy] spotkali pasterza, który powiedział, że tamtędy przechodziło wojsko w liczbie około 40 tysięcy z patrycjuszem na czele. Nie mógł to być nikt inny, jak tylko Vahan. Khalid ibn al-Walid wziął elitarne oddziały jazdy i rzucił się w pościg za Vahānem. Doścignął go pod Damaszkiem. Muzułmanie atakowali z okrzykiem: „Allahu Akbar!“. W tym boju Vahān został zabity. Zabił go Asim ibn Khawwal Yarbui¹¹⁷.

Analizowane tutaj źródło przytacza również list, który Abu 'Ubaydah, przybywszy do Damaszku po zakończeniu bitwy, miał napisać do kalifa Omara. Oto jego treść *in extenso*:

¹¹⁴ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 80; Bolshakov, *Istorija Halifata*, t. 2, s. 69-70.

¹¹⁵ Bolshakov, *Istorija Halifata*, t. 2, s. 70-71.

¹¹⁶ Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 81-82.

¹¹⁷ Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 67, tł. A. Abdullach, s. 271-272.

W imię Allaha Wszechmogącego i Miłosiernego i niech będzie Jego błogosławieństwo nad Wybranym Prorokiem i Połańcem. Od Abu ‘Ubaydy ‘Amira ibn al-Jaraha [...]. Wiedz, o Panie Prawowiernych, że ja przybyłem nad Jarmuk, a Vahan dowodzący wojskiem Rzymian rozbił obóz naprzeciw nam. Muzułmanie nigdy nie widzieli większego wojska. Ale Allah zmniejszył ich liczbę i wspierał nas dzięki Swojej szczególnej łasce. My zabiliśmy 105 tysięcy spośród nich i wzięliśmy do niewoli 40 tysięcy, Allah zaś darował szachadę 4 tysiącom prawowiernych [...]. Ašim ibn Khawwal zabił Vahana pod Damaszkiem. Przed finalnym pojedynkiem, jeden z Rzymian, Abu Jayd z Himsu, oszukał ich i rzucił wielu spośród nich w wodę, gdzie potonęli [...]. Pokój, miłość Allaha i Jego błogosławieństwo Tobie i wszystkim mużłmanom!¹¹⁸

Oba teksty podają liczbę zabitych z obu stron, przy czym stosunek 105 do 4 oznacza, że straty bizantyńskie były ponad 26 razy większe niż straty mużłmańskie. Proporcje te należy prawdopodobnie uznać za liczby symboliczne z zakresu gematrii¹¹⁹. Do tego należy dodać 40 tysięcy wziętych do niewoli żołnierzy bizantyńskich, aby statystycznie dopełnić ogromu katastrofy nad Jarmuk. Z kolei dla większego uwiarygodnienia tego przekazu al-Waqidi podaje na wstępie czteropokoleniowy (on stanowi w nim piąte pokolenie) ciąg tradycji islamskiej, który o tym mówił. Tradycja ta była tak dokładna, że wspominała także imię tego, kto zabił bizantyńskiego naczelnego wodza, Vahana¹²⁰. Różnie też potoczyły się losy innych dowódców cesarskiej armii. Teodor zginął w walce¹²¹, Niketas zaś dotarł do Emesy, gdzie chciał prowadzić rokowania z kalifem, ale jego propozycja została odrzucona. Jabal natomiast uciekł z pola bitwy i w ten sposób ocalił (przynajmniej) życie¹²².

6. Wnioski końcowe

Obraz bitwy nad Jarmuk pióra al-Waqidi’ego jest dobrą ilustracją teokratycznej interpretacji wojny. Jest to wojna święta, prowadzona przeciw

¹¹⁸ Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 67, tł. A. Abdullach, s. 272.

¹¹⁹ Gematria – system numerologii, który opiera się na języku i alfabecie hebrajskim.

¹²⁰ Al-Waqidi, *Futuh el-Sham* III 67, tł. A. Abdullach, s. 309.

¹²¹ Por. Z. Ryniewicz, *Leksykon bitew świata*, Warszawa 2004, s. 201; McAllister, *The sword and shield of God*, s. 39.

¹²² Por. Nicolle, *Yarmuk AD 636*, s. 81.

największej ówczesnej potędze niewiernych – Bizancjum. Za obu armiami stoją ich boscy protektorzy: Allah i Chrystus. Nad każdą z armii powiewają sztandary, a na nich widnieją symbole wiary. Bitwa trwa sześć dni, jak biblijne dzieło stworzenia świata. To właśnie w czasie tego „heksameronu” rodzi się nowy kształt Śródziemnomorza. Stary porządek upada, czy raczej tonie w strumieniach krwi 105 tys. poległych żołnierzy cesarza. Do tego należy dodać wspomnianych wyżej 40 tys. jeńców. Straty zwycięzców to 4 tys. zabitych. Al-Waqidi, bazując na długiej tradycji muzułmańskiej dotyczącej bitwy nad Jarmukiem, dał jasną i instruktywną interpretację tego wydarzenia. Interpretacja ta miała charakter przesiąkniętej duchem koranicznej parenezy wykładni istoty świętej wojny. Ukazuje muzułmanów jako naród wybrany. Godność tę otrzymują na polu bitwy zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Zdobycze terytorialne nie są w tym kontekście dziełem przypadku, lecz są one darem Allaha, wynikiem jego woli. Człowiek jest tylko narzędziem w jego ręku. Bóg chrześcijan nie wsparł na tyle zastępów swych wyznawców, aby nie uległy one czcicielom Allaha. Bitwa ta przesądziła nie tylko o zmianie sytuacji geopolitycznej, ona ukierunkowała również historiografię i historiozofię obu mocarstw w następnych stuleciach.

Kitab *Futuh el-Sham* of (Pseudo-) Muhammad ibn Umar al-Waqidi as a Source for Studying the Battle on the Yarmuk River (636)

(summary)

This article focuses on the course of the Battle of Yarmouk, which took place on August 20, 636 between the Byzantine army under the command of Vahana and the caliphate forces commanded by Khalid ibn al-Walid. The source of these analyzes is kitab, whose author is from (Pseudo-) al-Waqidi. It is not about analyzing the purely military aspect of this clash, but about its interpretation in Islamic tradition at the beginning of the 9th century. One of the bearers of this tradition is al-Waqidi. The clash over Yarmouk was not only a military defeat of the Byzantine Empire, but a defeat that determined the fate of Syria and Palestine. They came under the rule of the caliphate and never returned to the Empire. Interpreting this event, al-Waqidi emphasizes that it was a breakthrough in creating a new order in this part of the world. Moreover, this new order was created thanks to the bravery of Muslim warriors and their wives. Emphasizing the role of women in this victory is particularly noteworthy because Islam usually does not highlight their significance. Al-Waqidi also points to the fact that in the battle of Yarmouk, the Christian God did not effectively support his followers. Allah did so, which resulted in defeat of the imperial army. The fight over Yarmouk was, therefore, in al-Waqidi's opinion on two levels: human and supernatural. Allah's followers won a victory in it, which was not only a victory over Christians, but also over the faith. In this sense, the work analyzed here is an important

witness to the emergence of an imperial Muslim tradition that combines historical and religious interpretation.

Keywords: Jarmuk; (Pseudo-) al-Waqidi; Vahan; emperor Heraclios; calif ‘Umar ibn al-Khattab (Omar); Khalid ibn al-Walid; Palestine; Syria

Kitab *Futah el-Sham* (Pseudo-) Muhammada ibn Umar al-Waqidi’ego jako źródło do studium bitwy nad rzeką Jarmuk (636)

(streszczenie)

Artykuł przedstawia przebieg bitwy nad rzeką Jarmuk, do której doszło 20 sierpnia 636 roku pomiędzy wojskami bizantyńskimi pod dowództwem Vahana i siłami kalifatu, którymi dowodził Khalid ibn al-Walid. Podstawę źródłową niniejszych analiz stanowi kitab, którego autorem jest z (Pseudo-) al-Waqidi. Nie chodzi o analizę czysto wojskowego aspektu tego starcia, lecz o jego interpretację w tradycji islamskiej na początku IX wieku. Jednym z nosicieli tej tradycji jest właśnie al-Waqidi. Starcie nad Jarmukiem było nie tylko klęską militarną Cesarstwa Bizantyńskiego, lecz przegraną która przesądziła o dalszych losach Syrii i Palestyny. Przeszły one bowiem pod panowanie kalifatu i już nigdy nie powróciły do cesarstwa. Al-Waqidi, interpretując to wydarzenie, podkreśla, że był to przełom w tworzeniu nowego porządku w tej części świata. Co więcej, ów nowy ład powstał dzięki męstwu muzułmańskich wojowników i ich żon. Podkreślenie roli kobiet w tym zwycięstwie jest szczególnie godne uwagi, ponieważ w islamie nie eksponuje się zwykle ich znaczenia. Al-Waqidi podkreśla również, że w bitwie nad Jarmukiem Bóg chrześcijan nie wsparł skutecznie swych wyznawców. Uczynił to natomiast Allah, czego efektem była klęska wojsk cesarskich. Walka nad Jarmukiem toczyła się więc zdaniem al-Waqidi’ego na dwóch płaszczyznach: ludzkiej i nadprzyrodzonej. Wyznawcy Allaha odnieśli w niej zwycięstwo, które było nie tylko zwycięstwem nad chrześcijanami, lecz także nad ich wiarą. W tym sensie analizowane tutaj dzieło jest ważnym świadkiem powstania imperialnej tradycji muzułmańskiej, która łączy w sobie interpretację historyczną i religijną.

Słowa kluczowe: Jarmuk; (Pseudo-) al-Waqidi; Vahan; cesarz Herakliusz; kalif ‘Umar ibn al-Khattab (Omar); Khalid ibn al-Walid; Palestyna; Syria

Bibliografia

Źródła

- Al-Baladhuri, *The Origins of the Islamic State*, t. 1, ed. Ph. Hitti, New York 1916.
 Al-Basri, *Futuh ash-Sham*, ed. W.N. Lees, Calcutta 1853-1854.
 Al-Dhahbi, *Mizan al-I’tidal fi Naqd al-Rijal*, t. 3, Hyderabad 1953.
 Al-Waqidi, *The Conquest of Syria commonly ascribed to Muhammad al-Waqidi*, t. 1, ed. W. Nassau Lees, Calcutta 1854.
Doctrina Iacobi nuper baptizati, tł. V. Deroche, Paris 1991.

- Ibn Hajr al-'Asqalani, *Tahdhib al-Tahdhib*, t. 9, Hyderabad 1967.
Imam Al-Waqidi, *Futuh el-Sham*, tł. A. Abdullach, Moskwa 2010.
Koran, tł. i kom. J. Bielawski, Warszawa 1986.
Feofan Ispovednik, *Hronografija*, tł. V.I. Obolenskij, Moskwa 1976.

Opracowania

- Akram A., *Rytsar pustyni. Khalid ibn al-Walid. Krušenje imperij*, Sankt-Petersburg 2009.
Belaev E., *Sovetskaja istoricheskaja enciklopedija*, red. E. Zhukov, Moskwa 1962.
Bolshakov O., *Istorija Halifata*, t. 2, Moskwa 1989.
Bolshakov *Rozhdenije i razvitije islama i musulmanskoj imperiji (VII-VIII ww.)*, Sankt-Petersburg 2016.
Carr J., *Fighting Emperors of Byzantium*, Barnsley 2015.
Cecota B., *Arabskie oblężenia Konstantynopola w VII-VIII wieku. Rzeczywistość i mit*, Byzantina Lodziensia 21, Łódź 2015.
Cook M., *Muhammad*, New York 1983.
Crone P., *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton 1987.
Danyluk D., *Prychyny uspishnyh arabskyh zavojuvan v 30-h rokah VII st. u vizantijskomu napriami: istoriohrafija pytannia*, w: *Aktualni problem vitchyznianoji ta vsesvitnioji istoriji*, vyp. 19, Kharkiv 2016.
Dictionary of Islam, ed. T.P. Hughes, New-Delhi 1978.
Sourdel D. – Sourdel J., *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris 1996.
Duri A.A., *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, ed. I.I. Conrad, Princeton 1983.
Dziekan M., *Symbolika arabsko-musulmańska*, Warszawa 1997.
The Encyclopaedia of Islam, t. 11, Leiden 2002.
Faizer R.S., *The Issue of Authenticity Regarding the Traditions of al-Wāqidī as established in his Kitāb al-Maghāzi*, „Journal of Near Eastern Studies” 58/2 (1999) s. 97-106.
Glubb J., *The Great Arab Conquests*, Englewood Cliffs 1964.
Gregory T., *Historia Bizancjum*, tł. J. Hunia, Kraków 2008.
Gibb H.A.R. – Kramers J.H., *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1995.
Hadzhson M., *Istorija Islama. Islamskaja civilizacija ot rozhdenija do nashyh dnei*, tł. A. Gordijenko, Sankt-Peterburg 2017.
Hitti Ph., *Dzieje Arabów*, tł. W. Dembski, Warszawa 1969.
Hudari M., *Zhyzneopisanije pravednyh Halifov*, Moskwa 2009.
Kaegi W., *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 2005.
Kennedy H., *Wielkie arabskie podboje. Jak ekspansja islamu zmieniła świat*, tł. M. Wilk, Warszawa 2011.
Kukhareva E., *Simvolika cveta w etnicheskoj kartine mira arabov*, Moskwa 2019.
Kulakovskij J., *Istorija Vizantiji*, t. 2, Sankt-Peterburg 1996.
Lecker M., *The Death of the Prophet Muhammad's Father: Did Wāqidī Invent Some of the Evidence?*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 145 (1995) s. 9-27.

- McAllister S., *The sword and shield of God: Byzantine strategy and tactics under Heraclius during the last Persian war and first Arab war*, Stillwater 2005.
- Nassau Lees W., *The Conquest of Syria commonly ascribed to Muhammad al-Wāqidī*, t. 1, Calcutta 1854.
- Nicolle D., *Yarmuk AD 636. The Muslim conquest of Syria*, Peterborough 2006.
- Oman C., *The story of the Byzantine Empire*, New York 1892.
- O'Shea S., *Sea of Faith*, New York 2006.
- Ostrogskij G., *Istorija Vizantii*, Moskwa 2011.
- Popov A., *Polnaja istorija islama i arabskih zavojevanij v odnoj knige*, Moskwa 2009.
- Rosenthal F., *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968.
- Runciman S., *Dzieje wypraw krzyżowych*, tł. J. Schwakopf, Warszawa 1987.
- Ryniewicz Z., *Leksykon bitew świata*, Warszawa 2004.
- Sawa R., *Sergiusz I, Sergios*, EK XVIII 45.
- Sezgin F., *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. 1, Veröffentlichungen des Instituts für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften 10, Leiden 1967.
- Treagold W., *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997.
- Treagold W., *Bizancjum i jego armia 284-1081*, tł. M. Grabska-Ryńska, Wodzisław Śląski 2011.
- Zaman S., *Yarmouk – The Necessity of Studying the Battle in Early Medieval Military Historiography*, „Journal of Military and Strategic Studies” 16/2 (2015) s. 160-178.

Marcin Böhm¹

Izaak I Komnen (1007-1060). Wódz, buntownik, cesarz – w poszukiwaniu jego doktryny wojennej?

Izaak Komnen (1007-1060) był pierwszym przedstawicielem swojej rodziny, który zasiadł na cesarskim tronie w Konstantynopolu. Ten człowiek wychowany przez cesarza Bazylego II (976-1025) podjął podczas niezwykle krótkiego panowania próbę naprawy błędów swoich poprzedników, którzy pod koniec dynastii macedońskiej uczynili kraj Rzymian słabym militarnie. Nie byłoby to możliwe bez gruntownego wykształcenia wojskowego, poszerzonego o doświadczenie empiryczne, które Izaak nabył w latach swojej służby na różnych szczeblach bizantyńskiej armii. Czy zatem możliwe jest zarysowanie doktryny wojennej, która przyświecała temu człowiekowi na różnych etapach jego służby, a której finałem była cesarska purpura? Próbę odpowiedzi na to pytanie podejmę w niniejszym artykule. Punktem wyjścia będą prace wybranych bizantyńskich dziejopisów z XI i XII wieku, które związane są z opisem panowania tego Komnena, ponadto pieczęcie, jak również numizmaty bite przez tego basileusa.

Nim jednak rozpocznę swój wywód na temat Izaaka, warto w tym miejscu przytoczyć encyklopedyczną definicję pojęcia doktryny wojskowej, by później zestawić to z informacjami ze źródeł: „przyjęty w państwie (koalicji państw) w danym czasie zespół poglądów na charakter wojny, na przygotowanie do niej kraju i sił zbrojnych, a także na sposób jej prowadzenia”². Doktryna wojenna wiązana jest również z edukacją przyszłych dowódców, która nie może być w żaden sposób dogmatyczna, a raczej powinna być elastyczna i przystająca do zagrożeń, co współcześnie skutecz-

¹ Dr hab. Marcin Böhm, prof. UO, Instytut Historii Uniwersytetu Opolskiego; email: maboehm@wp.pl; ORCID 0000-0002-5393-3176.

² Encyklopedia PWN, w: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/doktryna-wojen-na;3893480.html> (dostęp: 10.10.2019).

nie rozwija w swoich szkołach wojskowych wiele państw (w tym Izrael, Rosja i USA). Co zatem wiadomo pewnego na temat edukacji wojskowej naszego bohatera?

Izaak był wychowywany po śmierci swego ojca Manuela Erotikosa przez cesarza Bazylego II. Wedle słów Bryenniosa Bazyli skierował go wraz z jego bratem Janem na naukę do klasztoru Stoudios, gdzie cesarz zapewnił młodym arystokratom także nauczycieli sposobu prowadzenia wojny i taktyki wojskowej³. Co ciekawe, zdaniem Jana Zonarasa nie był Izaak dobrze zaznajomiony z literami, lecz uczył się ich i był otwarty na tych, którzy je pielęgnowali⁴. Dzięki bliskości z cesarskim dworem i zdobytemu wykształceniu wojskowemu pomiędzy 1042 a 1045 rokiem wstąpił do cesarskiej *Hetaireii*, co później otworzyło mu drogę do służby wojskowej na prowincji na najwyższych stanowiskach⁵. Zastąpił jako przykład wodza biegłego w sztuce wojennej⁶. Na pograniczu Bizancjum doszedł do rangi stratopedarchy Wschodu, *magistra vestesa*. Te tytuły dzierżył w 1055 roku⁷. Z tego okresu jego życia pochodzą jeszcze dwie pieczęcie, z których wynika, że przez pewien czas był on katepanem i patrycjuszem Iberii, jak również protospatariuszem oraz katepanem Vaspurakanu⁸. Na jednej ze swoich pieczęci Izaak przedstawiał się także jako *duks*⁹.

Dzięki informacjom pochodzącym z pieczęci jesteśmy w stanie prześledzić wczesny etap kariery zawodowej Izaaka w niepełnym stopniu. Nie

³ Por. Nicephore Bryennios, *Historiarum libri quattuor* I 1, 75, 15-22; K. Varzos, *Genealogia ton Komninon*, t. A, Thessaloniki 1984, s. 39; V. Stanković, *Komnini u Carigradu (1057–1185). Evolucija jedne vladarske porodice*, Beograd 2006, s. 9; J.-Cl. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963–1210)*, Paris 1996, s. 341; V.S. Šandrovskaja, *Isaak Komnin – pravitel' Iverii*, „Istoriko-filologičeskij Zurnal” 4 (1983) s. 114.

⁴ Por. Ioannes Zonaras, *Epitome Historiarum libri XIII-XVIII*, CSHB 49, ed. T. Buttner-Wobst, Leipzig 1897, XVIII 7, 9, 674.

⁵ Por. Nicephore Bryennios, *Historiarum libri quattuor* I 2, 77, 5-10.

⁶ Por. Constantinus Manasses, *Breviarium chronicum*, t. 1, ed. O. Lampsidis, Athens 1996 I 6254-6260, 339.

⁷ Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum*, ed. I. Thurn, Berlin–New York 1973, 1, 479; Michael Glycas, *Annales*, ed. I. Bekker, Bonn 1836 14, 603; Varzos, *Genealogia ton Komninon*, s. 41; J.-Cl. Cheynet, *L'iconographie des sceaux des Comnènes*, w: *Siegel und Siegler: Akten des 8. Internationalen Symposiums für Byzantinische Sigillographie*, ed. Cl. Ludwig, Frankfurt a. M. 2005, s. 55, nr 8; J.-CL. Cheynet, *Par St Georges, par St Michel*, *Travaux et Mémoires* 14 (2002) s. 122; S. Wierzbński, *U boku bazyleusa. Frankowie i Waregowie w cesarstwie bizantyńskim w XI w.*, Łódź 2019, s. 295-296.

⁸ Por. Cheynet, *L'iconographie*, s. 55, nr 5 i 6; Cheynet, *Pouvoir*, s. 341; Šandrovskaja, *Isaak Komnin*, s. 111-113.

⁹ Por. Cheynet, *L'iconographie*, s. 55, nr 7.

wiemy, kiedy został dokładnie skierowany do temów zamieszkanymi przez Armeńczyków (Vaspurakan) czy Gruzinów (Iberia) oraz co tam osiągnął¹⁰. Obie te prowincje powstały jako wynik wcześniejszych działań wojennych Bazylego II i Konstantyna IX Monomacha, dlatego jako świeży nabytek cesarstwa wymagały szczególnej uwagi¹¹. Od 1045 roku zagrożenie dla tych ziem ze strony Seldżuków stało się już oczywiste i próbowali oni nawet zdobyć Mantzikert (w 1054 roku)¹². Basileus Konstantyn Monomach, niejako odchodząc od polityki prowadzonej wcześniej przez Bazylego II, według relacji Skylitzesa około 1053 roku zlikwidował liczącą 50000 ludzi armię Iberii, w której służbę zamienił na płacenie podatków nałożonych na ten region¹³. Nie wiemy, gdzie w tym momencie przebywał i co robił Izaak. Możemy jedynie spekulować, iż dopiero po 1053 roku został on stratopedarchą Wschodu, a wcześniej zapewne zajmował się z polecenia Konstantyna IX demobilizacją oddziałów składających się z Gruzinów i Armeńczyków. Niejako zdają się potwierdzać te przepuszczenia słowa Glykasa i Skylitzesa, którzy zgodnie stwierdzili, że po ponownym objęciu cesarskiego tronu przez młodszą siostrę Zoe, Teodorę w 1055 roku odsunęła ona od dowództwa nad armią na Wschodzie Izaaka, zastępując go swoim eunuchem Teodorem¹⁴.

Kolejnym etapem życia wojskowego Izaaka był udział w rebelii z 1057 roku przeciwko następcy Teodory, Michałowi VI Starszemu. Przed jej wybuchem Izaak stanął na czele delegacji bizantyńskich wodzów z Azji Mniejszej, którzy od nowego basileusa domagali się tytułu proedrosa dla Komnena i Katakalona Kekaumena, jak również liczyli na wsparcie pieniężne z jego strony¹⁵. Ich żądania zostały odrzucone przez basileusa, który dodatkowo obraził przywódców delegacji, zarzucając im tchórzostwo, korupcję i złe

¹⁰ V.S. Šandrovszkaja sugeruje, że miało to miejsce pomiędzy 1028 a 1038 rokiem. Por. Šandrovszkaja, *Isaak Komnin*, s. 116.

¹¹ Por. Kekaumenos, *Sovety i rasskazy Kekavmena: Sočinenie vizantijskogo polkovodca XI veka*, ed. G.G. Litavrin, Moscow 2003, § 81, s. 282; Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum* 355-356 i 8, 434-439.

¹² Por. Michael Attaliates, *Historia*, ed. A. Kaldellis – D. Krallis, London 2012, VIII 76-82; Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum* 9, 442-12, 449.

¹³ Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum* 29, 476; W. Treadgold, *Byzantium and Its Army, 284–1081*, Stanford 1995, s. 215-216.

¹⁴ Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum* 1, 479; Michael Glycas, *Annales* 13-14, 599; A.S. Mochov, *Komandnyi sostav vizantijskoi armii v 1055–1057 gg.*, ADSV 33 (2002) s. 110-111; Cheynet, *Pouvoir*, s. 341; A. Kaldellis, *Streams of Gold, Rivers of Blood: The Rise and Fall of Byzantium, 955 A.D. to the First Crusade*, Oxford 2017, s. 216.

¹⁵ Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum* 2, 483; A.S. Mochov, *Voyennaya politika Isaaka I Komnina*, „Nauchnyye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo uni-

dowodzenie obroną Antiochii¹⁶. Cesarz miał według Lastiwertycza zagrozić, że owi dowódcy mają iść na wojnę przeciwko Persom (Seldżukom), aby zapobiec ich najazdom, a jeśli tego nie zrobią, odda żołd przeznaczony dla nich owym najeźdźcom i w ten sposób powstrzyma dalsze spustoszenie ziemi chrześcijan¹⁷. Również druga delegacja skierowana tym razem nie do basileusa, lecz do protosynkela Leona Paraspondyla została potraktowana w identyczny sposób jak pierwsza i pretensje wodzów małoazjatyckich odrzucono¹⁸. Od tego momentu zawiedzeni ludzie ze środowiska Komnena przeszli w kierunku otwartego buntu. Izaak nie był początkowo jedynym potencjalnym kandydatem do purpury, mógł bowiem nim zostać Nikefor Brynnienios Starszy. Kandydaturę tego ostatniego zgubiło przejęcie przez niego pieniędzy przeznaczony na żołd dla żołnierzy, za co został pojmany i następnie oślepiony przez ludzi Michała VI¹⁹.

Na wieść o tych wydarzeniach buntownicy zgromadzili się w Gounarii znajdującej się w Paflagonii, skąd zaplanowali rozszerzyć swe działania na całą Azję Mniejszą²⁰. Poczynania Katalona Kekaumena doprowadziły do tego, że uzurpatorem został Izaak Komnen, który opuścił swój domowy azyl w Kastamonie i skierował się do Gounarii²¹. Kekaumen zdobył dla Izaaka poparcie oddziałów najemników (Franków i Rusów), jak również wojsk z Koloneii, Chaldii, Sebasteii, Meliteny, Tefriki, temu armeńskiego, łącznie około 10000 ludzi²². Na czele swojej nowej armii Izaak Komnen rozpoczął

versiteta. Ser., Istoriya. Ekonomika. Politologiya. Informatika” 120 (2012), s. 54; Y. Nezu, *The Revolt of Isaakios Komnenos: Reconsideration*, „Orient” 42 (2006) s. 53.

¹⁶ Por. Michael Psellos, *Chronographie (976-1077)*, ed. E. Renauld, Paris 1928, t. II VII 3, 84-85; Constantinus Manasses, *Breviarium chronicum* 1, 6266-6270, 339; Ioannes Zonaras, *Epitome Historiarum* XVIII 1, 654; Michael Glycas, *Annales* 600, 5-12.

¹⁷ Por. Aristakes Lastivertsi, *Historia*, ed. R. Bedrosian, New York 1985, s. 119-120.

¹⁸ Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum* 5, 486-487; Michael Attaliates, *Historia* XI 2, 96; M. Böhm, *The Military Policy of Isaac Komnenos at the time of battle of Petroe (1057)*, „Open Political Science” 1 (2018) s. 137; Kaldellis, *Streams*, s. 217.

¹⁹ Por. Michael Attaliates, *Historia* XI 3, 96; Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum* 6, 488; K. Inoue, *The Rebellion of Isaakios Komnenos and the Provincial Aristocratic Oikoi*, „Byzantinoslavica” 54 (1993) s. 272-273.

²⁰ Por. Michael Psellos, *Chronographie* II; VII 4, 85; Šandrovskaja, *Isaak Komnin*, s. 115.

²¹ Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum* 6, 488-489; Böhm, *The Military Policy*, s. 138; Mochov, *Komandnyi sostav vizantijskoj armii v 1055-1057*, s. 115-116; Cheynet, *Pouvoir*, s. 340; E. Stănescu, *Les réformes d'Isaac Comnène*, RESEE 4 (1966) s. 39-40.

²² Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum* 7, 490-492; Mokhov, *Voyennaya politika*, s. 52-53; Wierzbński, *U boku bazyleusa*, s. 54 i 164; J. Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204*, London 2003, s. 119.

powolny marsz w kierunku Niceii, starając się jak najdłużej odwlekać starcie zbrojne z wojskami wiernymi Michałowi VI. Działania te doprowadziły do masowych dezercji w siłach lojalistów²³. Nicea również poddała się uzurpatorowi bez walki, dzięki czemu zyskał on solidny punkt obronny w pobliżu stolicy²⁴. Cesarz przeciwko niemu rzucił oddziały Macedończyków, które wsparte zostały przez wojska pochodzące z temów Anatolikon i Charsianon, którymi dowodził eunuch Teodor²⁵. Do finalnego starcia doszło pod Petroe/Haides 20 sierpnia 1057 roku²⁶. Zwycięzcą w niej okazał się Izaak, który rozbił siły wierne Michałowi²⁷. Następnie armia Izaaka udała się do Nikomedii, skąd chciał on prowadzić rozmowy z basileusem, który wysłał do niego trzech posłów, proponując mu adopcję i tytuł cezara²⁸. Stało się jednak inaczej bowiem patriarcha Michał Cerulariusz przekonał Michała VI, aby ten abdykował na korzyść Komnena 31 sierpnia 1057 roku²⁹. Izaak wkroczył do stolicy 1 września i koronował się na cesarza³⁰.

²³ Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum* 7, 492.

²⁴ Por. Michael Attaliates, *Historia* XI 4, 96; Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum* 9, 494.

²⁵ Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum* 8, 493.

²⁶ Por. J. Bonarek, *Bizancjum w dobie bitwy pod Mantzikert*, Kraków 2011, s. 47-48; J. Dudek, *Pęknięte zwierciadło – kryzys i odbudowa wizerunku władcy bizantyńskiego od 1056 do ok. 1095 roku*, Zielona Góra 2009, s. 51; M. Angold, *The Byzantine Empire 1025-1204. A political history*, London 1984, s. 50; B. Krsmanović, *Uspon vojnog plemstva u Vizantii XI veka*, Beograd 2001, s. 210-213; Mochov, *Voyennaya politika*, s. 55; Haldon, *Warfare*, s. 90; Kaldellis, *Streams*, s. 218.

²⁷ Por. Michael Psellos, *Chronographie* II; VII 13-14, 90-91; Michael Attaliates, *Historia* XI 5-6, 99-100; Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum* 9-10, 494-496; Constantinus Manasses, *Breviarium chronicum* I 6285a-6285h, 340; Nezu, *The Revolt of Isaakios*, s. 43; Ioannes Zonaras, *Epitome Historiarum* XVIII 2, 660; Matteos Uḡhayetsi, *Zhamanakagrut 'iwn-The Chronik of Matthew of Edessa*, ed. A.E. Dostourian, New York 1993, s. 89; Cheynet, *Pouvoir*, s. 340.

²⁸ Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum* 11, 496; Michael Psellos, *Chronographie* II; VII 32, 102.

²⁹ Por. Michael Attaliates, *Historia* XI 6-9, 100-106; Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum* 11-12, 496-500; Michael Psellos, *Chronographie* II; VII, 15-42, 91-110; Aristakes Lastivertsi, *Historia*, s. 131; J. Shepard, *Isaac Comnenus Coronation Day*, „Byzantinoslavica” 38 (1977) s. 22-30; Bonarek, *Bizancjum w dobie*, s. 48; Dudek, *Pęknięte zwierciadło*, s. 51-52; Angold, *The Byzantine Empire*, s. 50; Krsmanović, *Uspon vojnog plemstva*, s. 13-231; Varzos, *Genealogia ton Komninón*, s. 42; Mochov, *Voyennaya politika*, s. 55.

³⁰ Por. A. Cutler – C.M. Brand, *Isaac I Komnenos*, w: *Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 2, ed. A. Kazhdan, Oxford 1991, s. 1011-1012; Shepard, *Isaac Comnenus*, s. 22-30.

Postawę Izaaka w dobie buntu przeciwko Michałowi VI trudno sklasyfikować jako przejaw jakiegoś szerszego planu czy realizacji jakieś doktryny wojennej. To Katalon Kekaumen był tym, który popchnął urażonego osobiście Izaaka do uzurpacji, zapewniając mu poparcie oddziałów wojskowych, które podstępem lub groźbą przeciągnął na stronę Komnena. Ten brak planu ze strony Izaaka widać szczególnie mocno w czasie marszu w kierunku Niceii, jak w samym starciu pod Petroe/Haides, gdzie miał on moment zwątpienia, który prawie skończył się jego ucieczką z pola bitwy³¹. Podobnie należy interpretować jego nastawienie wobec posłów cesarza Michała. Wszystko to zmieniło się jednak po ustąpieniu z tronu staro-basileusa, w czym wydatny udział miał patriarcha Konstantynopola. Od tego momentu Komnen przeszedł do bardziej zdecydowanych działań.

Izaak swoje panowanie zaczął od nagrodzenia swoich sojuszników, przy pomocy których doszedł do władzy, zarówno tych ze swojej wojskowej frakcji, jak i duchownych, w tym patriarchy³². Brat Jan otrzymał tytuł kuropalaty i dowódcy armii Zachodu³³. Nowy basileus nagroził także najemników znajdujących się na jego służbie³⁴. Część towarzyszących mu oddziałów odesłał jednak później do Azji Mniejszej³⁵. Ponadto nie zezwolił Armeńczykom i Gruzinom na opuszczenie zajmowanych przez nich ziem wchodzących w skład cesarstwa, jak również motywował ich dowódców wojskowych do bardziej zdecydowanego oporu przeciw zagrożeniom³⁶. Seldżukowie w październiku 1057 roku zaatakowali Melitene, pod którą doszło do bitwy z Bizantyńczykami, przegranej przez tych ostatnich, co zaowocowało następnie zdobyciem tego miasta i rzezią tych jego mieszkańców, którzy nie zdążyli wcześniej uciec³⁷. W kolejnych latach bizantyńska Armenia dalej była zagrożona ze strony tych Turków, którym siły cesarskie nie spieszyły się wydać walnej bitwy, a raczej przyjęto taktykę zmęczenia wroga, zmuszając go do oblężenia umocnionych punktów³⁸. Być

³¹ Por. Böhm, *The Military Policy*, s. 140-141.

³² Por. Michael Attaliates, *Historia* XII 2, 108; Skylitzes Continuatus, *He synecheia tes Chronographias tou Ioannou Skylitse*, ed. E.Th. Tsolakes, Thessalonike 1968, 3-8, 103; Michael Glycas, *Annales* 1-8, 601.

³³ Por. Nicephore Bryennios, *Historiarum libri quattuor* I 1, 79, 8-11; Ioannes Zonaras, *Epitome Historiarum* XVIII 4, 4, 666; Kaldellis, *Streams*, s. 220.

³⁴ Por. Wierziński, *U boku bazyleusa*, s. 234.

³⁵ Por. Michael Psellos, *Chronographie* II; VII 45, 111; Ioannes Zonaras, *Epitome Historiarum* XVIII 4, 4, 666.

³⁶ Por. Michael Psellos, *Chronographie* II; VII 50, 113-114.

³⁷ Por. Aristakes Lastivertsi, *Historia*, s. 137.

³⁸ Por. Aristakes Lastivertsi, *Historia*, s. 138-140.

może był to wpływ działań Izaaka, który zapewne przyjął taki plan walki z wrogiem. W tym kontekście Psellos wspomina w swojej *Chronografii*, że Izaak próbował zjednoczyć wschodnich i zachodnich barbarzyńców, którzy pod wrażeniem jego intelektu, przestali najeżdżać cesarstwo i poczęli szukać jego protekcji, pod którą mogliby się ukryć przed innymi zagrożeniami, zaś sam sułtan Partii zaczął się cofać i stał się niewidzialny³⁹. Zdaje się taki plan działania również potwierdzać dobrze poinformowana Anna Komnena, która wspomina, że cesarz, nim wyruszył na zachód, spacyfikował barbarzyńców na wschodzie⁴⁰.

Kilka miesięcy po przejęciu władzy Komnen przeszedł do reform finansów cesarstwa: ograniczył pensję płacone różnym dygnitarzom, wycofał też wiele chryzobulli nadającym wcześniej ziemie wchodzące w skład domeny cesarskiej ludziom świeckim i kościołowi⁴¹. To w rezultacie postawiło w opozycji do niego patriarchę, który pomógł mu uzyskać tron. Słusznie traktując postawę Cerulariusza jako zagrożenie dla swoich reform, cesarz pojmał go podczas wyjazdu patriarchy poza Konstantynopol, a następnie wraz z członkami jego rodziny skazał na wygnanie⁴². Mając czystą sytuację w stolicy, cesarz poprowadził w 1059 roku nad Dunajem wyprawę przeciwko Węgrom sprzymierzonym z Pieczyngami⁴³. Po zaciągu wojska skierował się do Serecicy, gdzie pokazem siły zmusił Węgrów do zawarcia z nim sojuszu, a następnie uderzył na Pieczyngów, którym przewodził Selte – jego wojska rozbił w bitwie⁴⁴. Na przeszko-

³⁹ Mowa tutaj oczywiście o sułtanie Seldżuków. Ten fragment dzieła Psellosa nie jest do końca jasny i zrozumiały. Por. Michael Psellos, *Chronographie* II; VII 63, 122.

⁴⁰ Por. Anna Comnena, *Alexias*, ed. D.R. Reinsch – A. Kambylis, CFHB 40/1, Berlin 2001, III 8, 7, 107.

⁴¹ Por. Michael Attaliates, *Historia* XII 3-4, 108-112; Michael Psellos, *Chronographie* II; VII 60, 120; Skylitzes Continuatus, *He synecheia* 103, 19-104, 12 i 111, 16-17; Ioannes Zonaras, *Epitome Historiarum* XVIII 4, 12, 668; Mokhov, *Voyennaya politika*, s. 58; Kaldellis, *Streams*, s. 220.

⁴² Por. Michael Attaliates, *Historia* XII 5-8, 112-116; Michael Psellos, *Chronographie* II; VII 65, 123; Michael Glycas, *Annales* 16-20, 601; Skylitzes Continuatus, *He synecheia* 21, 104-14, 105; Ioannes Zonaras, *Epitome Historiarum* XVIII 5, 4, 669; Mochov, *Voyennaya politika*, s. 59; Kaldellis, *Streams*, s. 221.

⁴³ Na temat wcześniejszej polityki wojennej Bizancjum wobec Pieczyngów, por. A.S. Mochov, *K voprosu o vizantijskoj voennoj organizacii w period vojny z pečenegami 1046-1053 gg.*, „Izvestija Uralskogo gosudarstnennogo universiteta” 39 (2005) s. 15-26.

⁴⁴ Por. Michael Attaliates, *Historia* XII 13-14, 120-122; Michael Psellos, *Chronographie* II VII 67-68, 124-125; Anna Comnena, *Alexias* III 8, 6-7, 106-108; Michael Glycas, *Annales*, 8-20, 602; Ioannes Zonaras, *Epitome Historiarum* XVIII 6,

dzie pełnemu pokonaniu koczowników stanęła we wrześniu 1059 roku pogoda. Ulewne deszcze wywołały powódzie, po których przyszły śnieżyce, co bardzo zaszkodziło oddziałom bizantyńskim, czego najlepszym dowodem jest padnięcie wszystkich koni i utrata całego zaopatrzenia⁴⁵. Na dodatek w obozie Izaaka pojawiły się informacje o buncie w Azji Mniejszej. Dlatego cesarz powrócił do Konstantynopola, gdzie po jednym z jego polowań zachorował i następnie przekazał władzę po sobie Konstantynowi Dukasowi, jakoby zamiast bratu Janowi, co było też dziełem machinacji Michała Psellosa, a sam wstąpił do klasztoru Stoudios od którego zaczęła się jego kariera⁴⁶.

Mając pełen obraz panowania Izaaka Komnena, możemy poszukać odpowiedzi na zadane na wstępie pytanie, czy cesarz miał i próbował realizować jakąś doktrynę wojenną. Rosyjski badacz wojskowości Bizancjum z XI wieku A.S. Mochov wszystkie decyzje Izaaka Komnena jako cesarza słusznie uważa za próbę naprawy zaniedbanych przez jego poprzedników sił zbrojnych cesarstwa, szczególnie tych operujących w części europejskiej imperium. Izaak swoją karierę zaczął przecież od służby w armii, której kształt i doktrynę wojskową stworzył Bazyli II: zatem składał się ona z dwóch armii polowych (wschodniej i zachodniej), w których ważną rolę odgrywały prowincjonalne tagmaty i oddziały najemników. Zdaniem Mochova czas rządów Izaaka to także początek zmiany pokoleniowej w kadrze dowódczej imperium, która swój finał znalazła w 1081 roku. Dokonali tego ludzie wywodzący się z arystokracji małoazjatyckiej, nie zaś z Konstantynopola. Odrzucono zatem wpływy elit stolicy, powracając do sytuacji z rządów Nicefora Fokasa czy Jana Tzimiskesa, gdy to wodzowie armii stali na czele państwa i osobiście prowadzili działania wojenne. Występując przeciwko Michałowi VI, Komnen miał pod swoją komendą najbardziej doświadczonych dowódców i oddziały wywodzące się z Azji

1-2, 671; Skylitzes Continuatus, *He synecheia* 106, 23-107, 4; Haldon, *Warfare*, s. 222; Kaldellis, *Streams*, s. 222.

⁴⁵ Por. Michael Attaliates, *Historia* XII 14, 122; Michael Psellos, *Chronographie* II; VII 70, 127; Anna Comnena, *Alexias* III 8, 8, 108; Skylitzes Continuatus, *He synecheia* 109, 9-24; Ioannes Zonaras, *Epitome Historiarum* XVIII 6, 4, 671.

⁴⁶ Por. Michael Attaliates, *Historia* XII 15-16, 125; Michael Psellos, *Chronographie* II; VII 73-92, 128-138; Skylitzes Continuatus, *He synecheia* 110, 17-19; Anna Comnena, *Alexias* III 8, 10, s. 109; Nicephore Bryennios, *Historiarum libri quattuor* I 1, 81, 7-83, 11-17; Ioannes Zonaras, *Epitome Historiarum* XVIII 7, 7-8, 673; A.S. Mochov, *Komandnyi sostav vizantijskoj armii w pravlenie Konstantina X Duki (1059-1067 gg.)*, w: *Vizantijskoe gosudarstvo w IV-XV vv. Centr i periferia. Tezisy dokladov XV Vserossijskoj naučnoj sessii vizantinistov*, Barnaul 1998, s. 24-27; Kaldellis, *Streams*, s. 223.

Mniejszej, wsparte siłami najemników⁴⁷. Izaak po swojej koronacji tych ludzi obsadził na szczytach drabiny dowodzenia sił bizantyńskich, powierając im kluczowe stanowiska na wschodzie: i tak Adrian Dalassen został duksem Antiochii, Aron duksem Mezopotamii, Katakolon Kekaumen duksem Kolonei i Chaldii, jeden z Dukasów – Jan – katepanem Edessy, stratopedrarchą wschodu zaś – Roman Skleros⁴⁸. Decyzja o postawieniu na czele armii zachodu brata Izaaka też nie była błędem, ten bowiem jako kuropalata i domestyk według słów Bryenniosa dobrze dowodził oddziałami wywodzącymi się z trackich, ilyryjskich, macedońskich i bułgarskich kontyngentów⁴⁹. Te działania naprawcze przerwała jednak późniejsza abdykacja Izaaka na korzyść Konstantyna Dukasa. Jak słusznie zauważył Mochov, również jedyna wyprawa wojenna Izaaka jako cesarza, zorganizowana przeciwko Węgrom i Pieczyngom, miała być testem dla tych oddziałów z europejskiej części państwa⁵⁰. Zdaniem tego badacza Izaak nie zdążył skończyć swoich reform państwa z racji swej choroby i późniejszej abdykacji⁵¹.

Izaak swoją doktrynę wojenną oparł na dwóch fundamentach, jakimi był podział na armie Wschodu i Zachodu, których podstawową siłę stanowić miały oddziały wywodzące się z danych prowincji, wsparte oddziałami najemnymi, a w doraźnych sytuacjach również gwardią cesarską. Taki układ wydaje się zrozumiały, ale był to zamierzony stan idealny, którego Izaakowi nie udało się niestety w czasie swego krótkiego panowania osiągnąć. Co więcej, mimo buńczucznych słów Psellosa o wpływie Izaaka na barbarzyńców nie udało się mu ich postępów zatrzymać na trwałe w Azji Mniejszej. To ten Komnen był współodpowiedzialny za wycofanie się z gry militarnej w bizantyńskiej Italii, gdyż w 1058 roku to on odwołał stamtąd Argyrosa, który tam organizował opór przeciwko Normanom⁵². Prowadzone przez Izaaka reformy fiskal-

⁴⁷ Por. Wierzbiński, *U boku bazyleusa*, s. 234; Mochov, *Voyennaya politika*, s. 55-57; A.S. Mochov, *Vizantijskaja armija v seredine-vtorojj polovine XI v. po dannym sfragistiki*, „Dokument. Arkhiv. Istorija. Sovremennost, Ekaterinburg” 8 (2007) s. 215 i 217.

⁴⁸ Por. P. Lemerle, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris 1977, s. 39-44; W. Seibt, *Die Skleroi. Eine prosopographisch-sigillographische Studie*, Wien 1976, s. 76-85; Wierzbiński, *U boku bazyleusa*, s. 234; Mochov, *Voyennaya politika*, s. 56.

⁴⁹ Por. Nicephore Bryennios, *Historiarum libri quattuor* I 1, 79, 7-19; Wierzbiński, *U boku bazyleusa*, s. 234; Mochov, *Voyennaya politika*, s. 57.

⁵⁰ Por. Mochov, *Voyennaya politika*, s. 57.

⁵¹ Por. Mochov, *Voyennaya politika*, s. 59.

⁵² Por. *Antiche cronache di Terra di Bari*, ed. G. Cioffari – R.L. Tateo, Bari 1991, s. 160; Bonarek, *Bizancjum w dobie*, s. 65.

ne miały naprawić sytuację, w której znalazło się Bizancjum po śmierci jego wielkiego patrona, Bazylego II. Na tym polu szczególne znaczenie ma numizmatyka. Już w 1057 roku po sukcesie swojej uzurpacji Izaak Komnen bił nowe monety przedstawiające go z mieczem⁵³. Takimi słowy opisują tę edycję monet bizantyńscy dziejopisowie Glykas, Zonaras, czy Skylitzes Continuatus. My dzięki zachowanym do dzisiaj numizmatom jesteśmy w stanie powiedzieć nieco więcej na ich temat. Mianowicie dysponujemy do dziś dwoma edycjami histamenonów i jedną tetearteronu, które są ważne z punktu widzenia moich rozważań. Pierwszy z histamenonów na rewersie przedstawia Izaaka ubranego w zbroje łuskową, trzymającego w prawej ręce nagi miecz, lewą zaś wspartego na pochwie⁵⁴. Drugi jest równie interesujący, Izaak bowiem stoi przodem ubrany w koronę i w strój wojskowy, trzymając labarum w prawej ręce oraz ma spoczywającą lewą rękę na mieczu w pochwie⁵⁵. Tetearteron przedstawia zaś Izaaka stojącego przodem, w koronie i zbroi, który trzyma krzyż na kuli ziemskiej i schowany w pochwie miecz oparty na ziemi⁵⁶. Wspomniany wyżej drugi z histamenonów i owy tetearteron nawiązują do srebrnych miliaresionów Konstantyna IX Monomacha, na których został przedstawiony on podobnie, z tym że zamiast labarum, czy kuli, w swojej prawej ręce dzierży długi krzyż⁵⁷. Jest to ciekawy numizmat, Konstantyn IX bowiem nie był wojskowym, lecz przedstawicielem arystokracji stolicy, a starał się tą edycją monet ukazać prestiż militarny swojej władzy. Prócz Izaaka do tego typu przedstawienia osoby cesarza nawiązał w swoich miliaresionach Michał VII Dukas (1071-1078) czy Nicefor Botaniata (1078-1081)⁵⁸. Występowanie nagiego miecza trzymanego przez Izaaka na pierwszym z histamenonów było wyrazem mniemania cesarza, że zawdzięcza on tron swoim zdolnościom wojskowym, nie zaś woli Bożej⁵⁹. Do tej edycji monet nawią-

⁵³ Por. Skylitzes Continuatus, *He synecheia* 3-8, 103; Michael Glykas, *Annales* 1-8, 601; Ioannes Zonaras, *Epitome Historiarum* XVIII 4, 8, 667; Stănescu, *Les réformes*, s. 42.

⁵⁴ Por. A.R. Bellinger, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection, Leo III to Nicephorus III, 717-1081*, Washington 1977, s. 762, nr 2.

⁵⁵ Por. Bellinger, *Catalogue of the Byzantine*, s. 761, nr 1.

⁵⁶ Por. Bellinger, *Catalogue of the Byzantine*, s. 763.

⁵⁷ Por. P. Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection, Volume 3 Leo III to Nicephorus III, 717-1081*, t. 2, Washington 1973, s. 745.

⁵⁸ Por. Grierson, *Catalogue of the Byzantine*, s. 801, 811 i 830.

⁵⁹ Por. Bellinger, *Catalogue of the Byzantine*, s. 760.

zują również cesarskie pieczęcie, na których przedstawiony Izaak nosi koronę z krzyżem, pendilia, ubrany jest w zbroję, pokazany jest z podniesionym mieczem w prawej ręce i globusem w lewej⁶⁰.

Owe monety i pieczęcie pozostałe po panowaniu tego basileusa są wyraźnym dowodem na próbę odbudowania propagandy prestiżu bizantyńskiego oręża i majestatu władzy cesarskiej. Wyraźnie nawiązywał nimi Izaak do swego wielkiego poprzednika i protektora Bazylego II, który w podobnym stylu jak Komnen na monetach przedstawiony jest w wykonanym dla niego menologium, jak i do Konstantyna IX i jego miliaresionów⁶¹. Dobrze oddaje to również doktrynę wojenną stosowaną przez Izaaka Komnena przez całe jego dorosłe życie. Nie był on bowiem w jakiś zasadniczy sposób kreatorem nowego punktu widzenia na wojskowość bizantyńską tego okresu, a raczej kontynuował on dzieło Bazylego II, Jana Tzimiskesa i Nicefora II Fokasa⁶². Opierał się w nim na swojej rodzinie i grupie osób z nim związanych doświadczeniem ze służby w armii, a przy tym wywodzących się z Azji Mniejszej. To zapewne oni tworzyli rdzeń jego doktryny wojskowej, jak również mieli ją realizować. Było to niezwykle trudne zadanie w geopolitycznym położeniu Bizancjum początków drugiej połowy XI wieku, szczególnie wobec parcia koczowników na granice imperium w Europie i Azji, jak również problemów z inflacją oraz obniżeniem się wartości złotych monet. Na pełną realizację planów militarnych i rozwinięcie owej doktryny wojennej zabrakło Izaakowi zwyczajnie czasu.

Isaac I Komnenos (1007-1060). Army Chief, Rebel, Emperor – in Search of his Military Doctrine?

(summary)

Isaac Komnenos (1007-1060) was the first representative of his family to sit on the imperial throne in Constantinople. This man raised by Emperor Basil II (976-1025), during his unusually short reign, attempted to repair the errors of his predecessors, who at the end of

⁶⁰ Por. J.W. Nesbitt, *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*, t. 6, Washington 2009, s. 128-129, nr 76.1, nr 76.2 i nr 76.3.

⁶¹ Por. N. Patterson Ševčenko, *Menologion of Basil II*, w: *Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 2, ed. A. Kazhdan, Oxford 1991, s. 1341-1342; Grierson, *Catalogue of the Byzantine*, s. 745 i 759.

⁶² Na temat kontynuacji polityki militarnej Bizancjum prowadzonej przez Bazylego II, a kontynuowanej do pewnego stopnia przez Komnenów i Dukasów, por. J.-Cl. Cheynet, *La politique militaire Byzantine de Basile II à Alexis Comnène*, ZRVI 29-30 (1991) s. 63-74.

the Macedonian dynasty made the country of the Romans militarily weak. This would not have been possible without military education, extended to empirical experience that Isaac acquired during his years of service at various levels of the Byzantine army. Is it possible, then, to outline the war doctrine that guided this man at various stages of his service, and whose end was the imperial purple? The coins and seals remaining after the reign of this basileus are clear evidence of an attempt to rebuild the propaganda of the prestige of Byzantine weapons and the majesty of imperial power. Isaac referred to his great predecessor and protector Basil II, who in a similar style to Komnenos on coins is depicted in the Menologium made for him, as well as modeled on the milliaresions of Constantine IX. It also reflects well the war doctrine that Isaac Komnenos used throughout his adult life. He was not in any way a creator of a new point of view on the Byzantine military of that period, but rather he continued the work of Basil II, John Tzimiskes and Nicephorus II Phocas. It was a difficult task, in the geopolitical position of Byzantium at the beginning of the second half of the 11th century, especially because of the push of nomads to the borders of the empire in Europe and Asia. Unfortunately, Isaac did not have enough time to complete it.

Keywords: Byzantium; Isaac Komnenos; Seljuk Turks; Pechengs; Komnenos clan; Iberia; Byzantine Army

Izaak I Komnen (1007-1060). Wódz, buntownik, cesarz – w poszukiwaniu jego doktryny wojennej?

(streszczenie)

Izaak Komnen (1007–1060) był pierwszym przedstawicielem swojej rodziny, który zasiadł na tronie cesarskim w Konstantynopolu. Ten wychowany przez cesarza Bazylego II (976–1025) człowiek podczas niezwykle krótkiego panowania próbował naprawić błędy swoich poprzedników, którzy pod koniec dynastii macedońskiej osłabili kraj Rzymian pod względem militarnym. Nie byłoby to możliwe bez edukacji wojskowej, rozszerzonej poprzez doświadczenie empiryczne, które Izaak nabył podczas lat służby na różnych poziomach armii cesarstwa. Czy jest zatem możliwe nakreślenie doktryny wojennej, która kierowała tym człowiekiem na różnych etapach jego służby wojskowej, a której końcem była imperialna purpura? Monety i pieczęcie pozostałe po panowaniu tego basileusa są wyraźnym dowodem na próbę odbudowy prestiżu bizantyńskiej broni i majestatu władzy cesarskiej. Izaak odniósł się w nich do pamięci swojego wielkiego poprzednika i wychowawcy Bazylego II, który w stylu podobnym do wykorzystanego przez Komnena na monetach jest przedstawiony w stworzonym dla niego menologium, jak również wzorował się na miliaresionach Konstantyna IX. Odzwierciedla to również doktrynę wojenną, której był wierny Izaak Komnen przez całe swoje dorosłe życie. Nie był w żaden sposób twórcą nowego punktu widzenia na bizantyńską armię tamtego okresu, ale raczej kontynuował dzieło Bazylego II, Jana Tzimiskesa i Nicefora II Fokasa. Było to trudne zadanie wobec geopolitycznej pozycji Bizancjum na początku drugiej połowy XI wieku, zwłaszcza z powodu parcia różnego rodzaju koczowników na granice imperium w Europie oraz Azji. Niestety, Izaak nie miał dość czasu, aby się wywiązać z założonego sobie zadania.

Słowa kluczowe: Bizancjum; Izaak Komnen; Seldżuccy; Pieczyngowie; Komenowie; Iberia; bizantyńska armia

Bibliografia

Źródła

- Anna Comnena, *Alexias*, ed. D.R. Reinsch – A. Kambylis, CFHB 40/1, Berlin 2001.
- Antiche cronache di Terra di Bari*, ed. G. Cioffari – R.L. Tateo, Bari 1991.
- Aristakes Lastivertsi, *Historia*, ed. R. Bedrosian, New York 1985.
- Antiche cronache di Terra di Bari*, ed. G. Cioffari – R.L. Tateo, Bari 1991.
- Constantinus Manasses, *Breviarium chronicum*, t. 1-2, ed. O. Lampsidis, Athens 1996.
- Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum*, ed. I. Thurn, Berlin – New York 1973.
- Ioannes Scylitzes, *Epitome Historiarum libri XIII-XVIII*, ed. T. Buttner-Wobst, Corpus scriptorum historiae Byzantinae 49, Leipzig 1897.
- Matteos Uḡhayetsi, *Zhamanakagrut' iwn-The Chronik of Matthew of Edessa*, ed. A.E. Dostourian, New York 1993.
- Michael Attaliates, *Historia*, ed. A. Kaldellis – D. Krallis, London 2012.
- Michael Glycas, *Annales*, ed. I. Bekker, Bonn 1836.
- Michael Psellos, *Chronographie (976-1077)*, t. 1-2, ed. E. Renauld, Paris 1928.
- Nicephore Bryennios, *Historiarum libri quattuor*, ed. P. Gautier, Corpus Fontium Historiae Byzantinae 9, Brussels 1975.
- Skylitzes Continuatus, *He synecheia tes Chronographias tou Ioannou Skylitse*, ed. E.Th. Tsolakes, Thessalonike 1968.

Opracowania

- Angold M., *The Byzantine Empire 1025-1204. A political history*, London 1984.
- Bellinger A.R., *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection, Leo III to Nicephorus III, 717-1081*, Washington 1973.
- Böhm M., *The Military Policy of Isaac Komnenos at the time of battle of Petroe (1057)*, „Open Political Science” 1 (2018) s. 136-142.
- Bonarek J., *Bizancjum w dobie bitwy pod Mantzikert*, Kraków 2011.
- Cheyne J.-Cl., *L'iconographie des sceaux des Comnènes*, w: *Siegel und Siegler: Akten des 8. Internationalen Symposiums für Byzantinische Sigillographie*, ed. Cl. Ludwig, Frankfurt a. M. 2005, s. 53-67.
- Cheyne J.-Cl., *La politique militaire Byzantine de Basile II à Alexis Comnène*, ZRVI 29-30 (1991) s. 63-74.
- Cheyne J.-Cl., *Par St Georges, par St Michel*, „Travaux et Mémoires” 14 (2002) s. 115-134.
- Cheyne J.-Cl., *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris 1996.

- Cutler A. – Brand C.M., *Isaac I Komnenos*, w: *Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 2, ed. A. Kazhdan, Oxford 1991, s. 1011-1012.
- Dudek J., *Pęknięte zwierciadło - kryzys i odbudowa wizerunku władcy bizantyńskiego od 1056 do ok. 1095 roku*, Zielona Góra 2009.
- Encyklopedia PWN, w: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/doktryna-wojenna;3893480.html> (dostęp 10.10.2019).
- Grierson P., *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection, Volume 3 Leo III to Nicephorus III, 717–1081*, t. 1-2, Washington 1973.
- Haldon J., *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204*, London 2003.
- Inoue K., *The Rebellion of Isaakios Komnenos and the Provincial Aristocratic Oikoi*, „Byzantinoslavica” 54 (1993) s. 268-278.
- Kaldellis A., *Streams of Gold, Rivers of Blood: The Rise and Fall of Byzantium, 955 A.D. to the First Crusade*, Oxford 2017.
- Kekaumenos, *Sovety i rasskazy Kekavmena: Sočinenie vizantijskogo polkovodca XI veka*, ed. G.G. Litavrin, Moscow 2003.
- Krsmanović B., *Uspon vojnog plemstva u Vizantii XI veka*, Beograd 2001.
- Lemerle P., *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris 1977.
- Mochov A.S., *Vizantijskaja armija v seredine - vtorojj polovine XI v. po dannym sfragistiki*, „Dokument. Arkhiv. Istorija. Sovremennost, Ekaterinburg” 8 (2007) s. 212-218.
- Mochov A.S., *Voyennaya politika Isaaka I Komnina*, „Nauchnyye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser., Istorija. Ekonomika. Politologija, Informatika” 120 (2012) s. 52-60.
- Mochov A.S., *K voprosu o vizantijskoj voennoj organizacii w period vojny z pečenegami 1046-1053 gg.*, „Izvestija Uralskogo gosudarstvennogo universiteta” 39 (2005) s. 15-26.
- Mochov A.S., *Komandnyi sostav vizantijskoj armii v 1055–1057 gg.*, ADSV 33 (2002) s. 109-122.
- Mochov A.S., *Komandnyi sostav vizantijskoj armii w pravlenie Konstantina X Duki (1059–1067 gg.)*, w: *Vizantijskoe gosudarstvo w IV–XV vv. Centr i periferia. Tezisy dokladov XV Vserossijskoj naučnoj sessii vizantinistov*, Barnaul 1998, s. 24-27.
- Nesbitt J.W., *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*, t. 6, Washington 2009.
- Nezu Y., *The Revolt of Isaakios Komnenos: Reconsideration*, „Orient” 42 (2006) s. 41-60.
- Patterson Ševčenko N., *Menologion of Basil II*, w: *Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 2, ed. A. Kazhdan, Oxford 1991, s. 1341-1342.
- Šandrovskaja V.S., *Isaak Komnin – pravitel' Iverii*, „Istoriko-filologičeskij Žurnal” 4 (1983) s. 110-117.
- Seibt W., *Die Skleroi. Eine prosopographisch-sigillographische Studie*, Wien 1976.
- Shepard J., *Isaac Comnenus Coronation Day*, „Byzantinoslavica” 38 (1977) s. 22-31.
- Stănescu E., *Les réformes d'Isaac Comnène*, RESEE 4 (1966) s. 35-69.

-
- Stanković V., *Komnini u Carigradu (1057–1185). Evolucija jedne vladarske porodice*, Beograd 2006.
- Treadgold W., *Byzantium and Its Army, 284–1081*, Stanford 1995.
- Varzos K., *I Genealogía ton Komninón*, t. A, Thessaloniki 1984.
- Wierzbński S., *U boku bazyleusa. Frankowie i Waregowie w cesarstwie bizantyńskim w XI w.*, Łódź 2019.

Jarosław Dudek¹

Metropolici Dyrrachion wobec naturalnych katastrof i kryzysu Bizancjum w XIII wieku²

Następstwa czwartej krucjaty stanowią ważną cezurę w historii metropolii dyrracheńskiej³. Miejscowy Kościół przetrwał różne barbarzyń-

¹ Dr hab. Jarosław Dudek, profesor Uniwersytetu Zielonogórskiego w Instytucie Historii Polskiej; e-mail: j.dudek@ih.uz.zgora.pl; ORCID: 0000-0002-2895-2586.

² Niniejszy tekst był wygłoszony jako referat na V Ogólnopolskiej Konferencji Bizantynistycznej z cyklu Wybrane aspekty kultury bizantyńskiej: „Bizantyńskie doktryny z zakresu filozofii władzy, teologii politycznej oraz ideologii wojny”, Lublin, 21-22 listopada 2019 roku.

³ Położone na zachodnich obrzeżach Bałkanów Dyrrachion (obecnie albańskie Dürres) posiadało długą i złożoną tradycję więzi z państwem bizantyńskim. Miasto we wczesnych wiekach średnich stopniowo urosło do rangi głównego ośrodka administracji bizantyńskiej w zachodniej części Półwyspu Bałkańskiego. Wiązało się to z jego rolą w kontaktach Bizancjum z Serbami, Bułgarami, Normanami oraz szlakiem krucjat w XI-XII wieku. Zob. T.E. G(regory), *Dyrrachion*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 2, red. A. Kazhdan *et al.*, New York – Oxford 1991, s. 668 (dalej cyt. ODB); S. Rek, *Dracz*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 8, cz. 1: *Suplementy i indeksy*, Wrocław – Warszawa 1991, s. 67-69; J. Dudek, „*Cała ziemia dyrracheńska*” pod panowaniem bizantyńskim w latach 1005-1205, Zielona Góra 1999. Świadectwa archeologiczne potwierdzają utrzymanie w VII-VIII wieku przez Dyrrachion roli lokalnego centrum pobudzającego aktywność kulturową szeregu postrzymskich społeczności wzdłuż zachodniego odcinka drogi *Via Egnatia*, od nadmorskich enklaw po wielkie jeziora górskie (Ochrydzkie i Prespańskie). Zob. E. Nallbani, *Transformations et continuité dans l'ouest des Balkans: le cas de la civilisation de Komani (VI-IX siècles)*, w: *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité. IV. Actes du IV colloque internationale de Grenoble, 10-12 octobre 2002*, red. P. Cabannes – J.-L. Lambolley, Paris 2004, s. 481-490; H. Saradi, *Aspects of early Byzantine urbanism in Albania*, w: *The Medieval Albanians*, Athens 1998, s. 121-124; E. Kislinger, *Dyrrhachion und die Küsten von Epirus und Dalmatien im frühen Mittelalter – Beobachtungen zur Entwicklung der byzantinischen Oberhoheit*, „Millenium” 8 (2011) s. 313-352; L.F. Miraj, *Dyrrachion in the Early Christian and Byzantine Period*, Tiranë 2013.

skie migracje od czasów wielkiej wędrówki ludów, utrzymując między VII a IX wiekiem rangę ważnej chrześcijańskiej enklawy na zachodnich obrzeżach Półwyspu Bałkańskiego, coraz ściślej zintegrowanych z Konstantynopolem⁴. Teraz jego zwierzchnicy stanęli wobec wyzwań, z którymi zetknęło się wiele pogranicznych prawosławnych społeczności i instytucji. Usytuowanie Dyrrachion na styku prawosławia i katolicyzmu, w powiązaniu z niepewnym statusem metropolii w nowych czasach – wszystko to uwidoczni się w obliczu spowodowanej siłami natury katastrofy, jaka dotknęła miasto na początku ósmej dekady XIII wieku. Stan źródeł pozwala na przedstawienie skutków tego ostatniego wydarzenia w kontekście polityki papieżstwa i jego sojuszników wobec wyznawców prawosławia na zachodnich Bałkanach, przypomni także niewygasłe jeszcze echa rywalizacji o prymat między ośrodkami w Nikei i Epiru.

Podstawową wiedzę o przebiegu trzęsienia ziemi i tsunami w Dyrrachion oraz konsekwencjach zawdzięczamy Jerzemu Pachymeresowi (ok. 1242-1310). Opis wydarzenia, które umieścił na kartach swoich „Dziejów współczesnych”, powstał parędziesiąt lat później, co być może przyczyni-

⁴ F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, T. 1: *Regesten von 565-1025*, München – Berlin 1924, nr 301; *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitane*, texte critique, introduction et notes J. Darrouzès, Paris 1981, s. 216, 222, 231, 236, 265, 272, 274, 286, 292, 305, 330. Zob. R. Janin, *Dyrrachium*, DHGE XIV 1248-1252; D.J. Pallas, *Epirus*, w: *Encyclopedia of the Early Church*, t. 1, red. A. Di Bernardino, Cambridge 1992; V. Grumel, *L'annexion de l'Illyricum Oriental, de la Sicile et de la Kalabrie au Patriarchat de Constantinople*, RSR 39-40 (1952) s. 191-200; S. Turlej, *Konflikt ikonoklastyczny a problem jurysdykcji nad Illyricum*, „ZNUJ Studia Religiozyczna” 29 (1996) s. 33-77; G. Fedalto, *Problemi di cronotassi e di giurisdizione nei vescovadi del Ducato di Durazzo fino alla dominazione occidentale*, w: *Studi Albanologici, Balcani, Bizantini e Orientali in sonore di Giuseppe Valentini*, red. L.S. Olschke, Firenze 1986, s. 51-64; J. Dudek, *Biskupi Dyrrachion w strukturach patriarchatu Konstantynopola (VII-X w.)*, VoxP 58 (2013) s. 221-236; Odnosnie do sfery kultury materialnej, zob. Saradi, *Aspects of early Byzantine urbanism in Albania*, s. 85-89, 98-101, 104. W późniejszych wiekach, zwłaszcza pod rządami cesarza Jana I Tzymiskesa (969-976) oraz Bazylego II (976-1025) granice oraz instytucje metropolii zostały ustabilizowane. W XI-XII wieku tutejsi biskupi, ustępując wprawdzie randze i znaczeniu swoim ochrydzkim czy tesalonickim sąsiadom, zaliczali się do grona ważnych hierarchów w tej części Bałkanów. Nierzadko wywodzili się spośród stołecznego kleru, uczestnicząc w zebraniach synodów lub sądów, wpływając na ich teologiczne lub prawne rozstrzygnięcia. Zob. *Les regestes des actes du patriarchat de Constantinople, vol. Les actes des patriarches, fasc. III. Les regestes de 1043 a 1206*, ed. V. Grumel, Paris 1947, nr 921, 1015, 1038, 1077; J. Dudek, *Metropolici Dyrrachion od VII do XIII wieku. Próba charakterystyki*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et studia” 18 (2011) s. 71-73.

ło się do jego mylnej datacji na marzec 1273 roku. Katastrofa rzeczywiście nastąpiła w marcu, ale doszło do niej prawdopodobnie dwa lata wcześniej w 1271 roku, ewentualnie w 1270 roku⁵. Historyk w miarę szczegółowo przedstawił kataklizm, jaki spadł na dyrracheńczyków bez względu na religię i status. Silne trzęsienie ziemi doprowadziło do prawie całkowitego zniszczenia miasta. Pierwszym objawem zbliżającego się kataklizmu miał być słyszalny z daleka huk, niczym grom dobiegający nie z niebios a spod ziemi. Potem z niespotykaną mocą zatrzęsała się ziemia, zniszczone zostały prawie wszystkie budynki w mieście. Z opisu Pachymeresa wynika, że do kataklizmu doszło prawdopodobnie w nocy, co przyczyniło się do ogromnej liczby ofiar. Przerażeni mieszkańcy wybiegli z rozpadających się domów na ulice, gdzie ginęli pod gruzami. Trzęsieniu ziemi towarzyszyło tsunami, które zatopiło przynajmniej część miasta. Ocalała tylko cytadela, której potężne mury oparły się wstrząsom. Rankiem dyrracheńczycy chwycili za dostępne im narzędzia, przystępując do ratowania zasypanych. W zniszczonym mieście jednak zapanował szybko chaos, stąd ich spontaniczne działania przerodziły się w rabunki, gwałty i morderstwa. Po kilku dniach chaosu ocaleni wespół z okolicznymi Albańczykami zrujnowali największe miasto zachodniego pogranicza Bizancjum. W praktyce oznaczało to destrukcję tutejszej wspólnoty. Pachymeres surowo ocenia dyrracheńskiego metropolitę Niketasa za przyczynienie się do duchowego upadku wiernych powierzonych jego opiece. Porzucił on bowiem swoją katedrę, zabierając naczynia liturgiczne i relikwie, uniemożliwiając w ten sposób odprawianie obrzędów w świątyniach miasta⁶. Dalej Pachymeres konstatuje, że zrujnowanym i wyludnionym mia-

⁵ Georgius Pachymeres, *Relationes historicas* V 7, ed. A. Failler – V. Laurent, Paris 1984, s. 457. Zob. D. Nicol, *The Despotate of Epiros 1267-1479 A contribution to the history of Greece in the middle ages*, Cambridge 1984, s. 15. Por. A. Failler, *Chronologie et composition dans l'Histoire de Georges Pachymère* (cz. II), REB 39 (1981) s. 214-218; H.-M. Congourdeau, *Les Byzantines face aux catastrophes naturelles sous les Paléologues*, REB 67 (2009) s. 152; E. Guidoboni – A. Comastri, *Catalogue of earthquakes and tsunamis in the Mediterranean area from the 11th to the 15th Century*, Rome 2005, s. 279-283. W dziejach Dyrrachion było to już trzecim, znanym nam, dotyczącym miasto kataklizmem, pierwszy nastąpił w 346 roku, drugi zaś – w 522 roku. Materialne następstwa opisanego przez Pachymeresa trzęsienia ziemi miały być zauważalne w mieście przez pielgrzymującego do Ziemi Świętej franciszkanina Simona Fitzmonsna jeszcze w 1322 roku. Zob. S. Santoro, *Lo stato degli studi sull'urbanistica di Epidamnos-Dyrrachium*, w: *Progetto Durrës. L'indagine sui beni culturali albanesi dell' antichità e del Medioevo. Tradizioni di studio a confronto*, red. M. Buora – S. Santoro, Trieste 2003, s. 155, 184, 191-193.

⁶ Georgius Pachymeres, *Relationes historicas* V 7, ed. A. Failler – V. Laurent, Paris 1984, s. 457-459.

stem niebawem, bo w 1273 roku zawładnął kolejny wróg Romajów – Karol I Andegawen (1265-1285). Jako zdobywca południow włoskiego królestwa Hohenstaufów oraz spadkobierca ostatniego cesarza łacińskiego planował zawładnąć Konstantynopolem⁷. W relacji historyka brak informacji o cesarskich namiestnikach w Dyrrachion w poprzednich wiekach zarządzających obszerną częścią zachodnich Bałkanów. Aż do katastrofy miasto kontrolował cesarz Michał VIII Paleolog (1261-1282), władzę nad nim zawdzięczając swoim nikejskim poprzednikom. Jeden z nich, Teodor II Laskarys (1254-1258) opanował Dyrrachion wraz z innymi kluczowymi ośrodkami tej części zachodnich Bałkanów w 1256 roku. Cesarzy formalnie reprezentował w mieście dygnitarz w randze duksa lub stratega. Nie wiadomo, czy któryś z nich był wówczas w mieście i z jakich względów Pachymeres skupił się w swoim opisie wydarzeń na zachowaniu biskupa Niketasa.

Katastrofa, jaka dotknęła Dyrrachion, nie uszła uwadze innych autorów z szeroko pojmowanego bizantyńskiego kręgu kulturowego. Miasto, znane Bułgarom i Serbom jako Dracz (Δραχ), zostało opisane w jednym z ówczesnych apokaliptycznych tekstów jako grzeszne i dręczone przez żmije (smoki), których ogień strawi je na popiół, wywołując nędzę i głód pośród jego mieszkańców⁸. Konkretniejsze odniesienia do tragedii dostarcza już świadectwo sporządzone na peryferiach prawosławnej ekumeny. Jest nim „Słowo o niedowiarstwie” biskupa włodzimiersko-suzdalskiego św. Serapiona (zm. 1275). W powstałej krótko przed śmiercią homilii kreśli on sugestywny obraz katastrofy, jaka spotkała mieszkańców Dracza.

⁷ Georgius Pachymeres, *Relationes historicas* V 7, ed. A. Failler – V. Laurent, s. 459. Tym bardziej że towarzyszy temu osadzenie łacińskiego hierarchy w Dyrrachion. Zob. Nicol, *The Despotate of Epiros 1267-1479*, s. 15. Zajęcie miasta i okolic poprzedziło utworzenie nowego tworu politycznego, który miał się stać kolejnym królestwem Andegawenów oraz pryncypalnym wpływem na Bałkanach – „Regnum Albaniae”, którego stolicą było Dyrrachion (Durazzo). Zob. H. Buschhausen, *Die Marienkirchen von Apollonia in Albanien. Byzantiner, Normannen und Serben im Kampf um die Via Egnatia*, Wien 1976, s. 156-159; A. Ducéllier, *La façade maritime de l'Albanie au Moyen Age. Durazzo et Valona du XI^e au XV^e siècle*, Thessaloniki 1981, s. 166-177; J. Hauziński – J. Leśny, *Historia Albanii*, Wrocław 1992, s. 73-76.

⁸ V. Tăpkova-Zaimova – A. Miltenova, *Istorigo-apokaliptičnata knižnina vā Vizantija i srednovekovna Bālgarija*, Sofija 1996, s. 246-247. Jeśli uwzględnić informację (s. 241-242), że tekst jest przeważnie datowany na pierwszą połowę XIII stulecia, to interpretacja sugerująca związek fragmentu dotyczącego Dracza (Dyrrachion) z trzęsieniem ziemi może przemawiać za jego późniejszą datacją. Tym bardziej, że żmij (smok) to fantastyczne zwierzę łączone ze sferą chtoniczną. Zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tł. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 304-308.

Serapion rozpoczyna od potępienia niedowiarstwa (*malovje 'rje*) mieszkańców Włodzimierza i Suzdala. Traktuje je jako ciężki grzech, wymieniając kary Boże, jakie dotknęły tych, którzy go popełnili. Ostrzegając przed nim, sięga po arsenał znanych mu porównań z mitologii czy historii biblijnej. Posłużył się również losem Dracza, zalanego falami morza cztery lata wcześniej czyli w 1271 roku (lub w 1270), wyjaśnia, dlaczego tamtejszych wiernych dotknął tak tragiczny los. Święty Serapion widzi to jako karę Bożą spadającą na chrześcijan, którzy postępują gorzej niż poganie. Ci przynajmniej nie zabijają swoich współwyznawców, nie ograbiają ich i nie okłamują. W wypadku chrześcijan zaś niedopuszczalne jest postępowanie zarówno świeckich oraz kleru, który nie potrafi ustrzec powierzonej sobie społeczności przed występkiem⁹.

Z obydwu źródeł wyłania się obraz tragedii, które dotknęły mieszkańców Dracza. Najpierw trzęsienie ziemi, potem następuje równie niszcząca fala tsunami. Nadejście tej ostatniej musiało wyrzucić szczególne wrażenie wśród współczesnych, skoro szybko zostało skomentowane przez staroruskiego teologa¹⁰. Obydwu autorów kataklizm zaintrygował, obydwaj posłużyli się jego opisem z myślą o konkretnym jego wykorzystaniu w swoich narracjach. Dla św. Serapiona Dracz to miasto położone na peryferiach ortodoksji. Jego mieszkańców połączył wspólny los z innymi społecznościami grzeszników. Okazali się nimi mieszkańcy Przemyśla, grodu położonego na południowo-zachodnim pograniczu Rusi z łańską Polską. Podobnie jak dyrracheńczyków przemyślan również dotyka kataklizm przypominający falę tsunami, wskutek deszczów i powodzi miało ich w tym samym czasie utonąć aż dwustu¹¹. W „Słowie o niedowiarstwie”

⁹ *Slovo blażennogo Serapiona o malover 'je*, w: „*Slova*” *Serapiona Vladimirskogo*, ed. i tł. V.V. Kolesov, Pamjatniki Literatury Drevnej Rusi: XIII vek, Moskva 1981, s. 454-455. Wcześniej jako archimandryta ze sławnej Ławry Pieczerskiej był związany z Kijowem. Zob. G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura liturgiczna na Rusi Kijowskiej (988-1237)*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2000, s. 86, 151-155, 385.

¹⁰ Równie szybko zostało zastrzeżone i odnotowane w latopisie nowogrodzkim zdobycie Konstantynopola i splądrowanie jego świątyń przez krzyżowców. Wydarzenia te zostały zresztą utrwalone w późniejszym latopisarstwie staroruskim. Zob. Z.A. Brzozowska – I.N. Petrov, *Latopis nowogrodzki pierwszy starszej redakcji. Unikatowy zabytek piśmiennictwa staroruskiego i jego polski przekład*, Łódź 2019, AM 6712 (AD 1203/1204), s. 82-91; Z.A. Brzozowska, *Opowieść o zdobyciu Konstantynopola przez uczestników czwartej wyprawy krzyżowej (6712/1204) w średniowiecznej ruskiej tradycji historiograficznej*, „*Slavia Antiqua*” 67 (2016) s. 109-151.

¹¹ *Slovo blażennogo Serapiona o malover 'je*, s. 454-455. W jeszcze większym stopniu według Serapiona kataklizm miał dotknąć sąsiednich „Lachów”, których w tym samym czasie utonąć miało aż 600.

nie pojawia się żadna wzmianka o politycznych i kościelnych kontaktach z Kościołem rzymskim władcy księstwa halicko-wołyńskiego Daniela Romanowicza (1228-1264). Kilkanaście lat wcześniej przyjął on od papieża Innocentego IV (1243-1254) koronę królewską wraz z tytułem króla Rusi (1253). Do ceremonii doszło w Drohiczynie, innym pogranicznym mieście Rusi Halickiej, co prawdopodobnie wynikało z dążenia uniknięcia ewentualnych zatargów z prawosławną hierarchią i chanem Złotej Ordy¹².

Dla św. Serapiona, bezpośredniego świadka inwazji tatarskiej oraz wnikliwego obserwatora pierwszych dekad niewoli ojczyzny, los mieszkańców Dracza i Przemyśla zdaje się stanowić ostrzeżenie przed wejściem na drogę zwątpienia w ortodoksję, „małowiercy” bowiem okazują się być bardziej grzeszni niż poganie (w domyśle Tatarzy)¹³. Dla Pachymeresa tragedia dyrracheńczyków raczej nie prowokuje do jednoznacznych skojarzeń z brakiem cnót mieszkańców zburzonego i zalanego przez wody grodu, aczkolwiek zapewne znane mu były dawne spory patriarchów z Nikei z biskupami bizantyńskiego Zachodu¹⁴. Religijne zróżnicowanie mieszkańców Dyrrachion również mogło być mu znane. Kilkadziesiąt lat wcześniej metropolita Konstantyn Kabasilas (1224-1235) zwrócił się o radę do cenionego kościelnego kanonisty, wówczas arcybiskupa Bułgarii Demetriusza Chomatenosa (przed 1150-przed 1235). Pisał, że na obszarze metropolii dyrracheńskiej relacje jego podopiecznych z łacinnikami przybrały gorszące formy. Prawosławni biskupi wyświęcali łacińskich kapłanów, pogrzeby i inne ceremonie religijne łacinników zaś często odbywały się w świątyniach prawosławnych i odwrotnie, co nie spotykało się

¹² Zdaniem D. Dąbrowskiego (*Daniel Romanowicz król Rusi (ok. 1201-1264). Biografia polityczna*, Kraków 2012, s. 267-406) akt koronacji nie spotkał się ze sprzeciwem prawosławnej hierarchii Rusi Halickiej. Pisze jednak dalej, że z pewnością nie był jednoznaczny z kościelną unią, ponadto w późniejszych latach Daniel został zmuszony do manifestacyjnych gestów posłuszeństwa wobec przedstawicieli chana (np. zburzenie umocnień najważniejszych grodów państwa Romanowiczów).

¹³ W. von Scheliha, *Nicht-chronialische Schriftquellen der Rus' zur Geschichte der „Slavia Asiatica” im 13. und 14. Jahrhundert*, w: *Geschichte der Slavia Asiatica. Quellenkundliche Probleme*, red. Ch. Lübke – I. Milftakhova – W. von Scheliha, Leipzig 2013, s. 89-97, 108-110. Por. z obrazem ówczesnego Przemyśla jako „forum wielokulturowości”, miasta będącego siedzibą prawosławnego biskupa, którego podopieczni koegzystują z lokalną łacińską mniejszością. Zob. A.S. Fenczak, *Wczesnośredniowieczny Przemyśl w świetle źródeł historycznych*, w: *Przemyśl wczesnośredniowieczny, Origines Polonorum*, t. 3, red. E. Sosnowska, Warszawa 2010, s. 73, 80-81.

¹⁴ A.M. T(albot), *Pachymeres, George*, w: ODB III, s. 1550; L. Neville, *Guide to Byzantine historical writing*, Cambridge 2016, s. 237-242.

ze sprzeciwem wiernych. Metropolita zwrócił się o radę, jak ma postępować, do arcybiskupa, którego z racji autorytetu traktował jako swojego duchowego zwierzchnika i rozjemcę w sprawach spornych¹⁵. Uzyskał wówczas odpowiedź, że powinien zachować powściągliwość w takich okolicznościach. Niemniej zdaniem arcybiskupa małżeństwa mieszane są dopuszczalne tylko pod warunkiem zawarcia ich w obrządku prawosławnym, inaczej są nieprawne. Podobnie księża wyświęceni przez biskupów łacinników powinni zostać zawieszani w sprawowaniu liturgii¹⁶. Z odpo-

¹⁵ G. Prinzing, *A Quasi Patriarch in the State of Epiros: the Autocephalous Archbishop of „Boulgaria” (Ochrid) Demetrios Chomatenos*, „Zbornik Radova Vizantološkog Instituta” 41 (2004) 165-182.

¹⁶ Odpowiedzi na, niestety niezachowane, pisma metropolity Kabasilasa mógł zredagować biskup Jan z Kitros. Zob. J. Darrouzès, *Les réponses canoniques de Jean de Kitros*, REB 31 (1973) s. 326-327, 330-331; Demetrii Chomateni, *Ponemata diaphora*, ed. G. Prinzing, Berlin – New York 2002, s. 3*, 48-49*, 55-56*, 58*, 310*, 319*; A. Pavlov, *Komu prinadležat’ kanoničeskie otvety, avtorom kotorych’ sčitalsja Joann, episkop kritski (XIII veka)?*, VV 1 (1894) s. 491-502. Sam arcybiskup (Demetrii Chomateni, *Ponemata diaphora*, s., 119*-120*, nr 46, s. 178-182, 198*-200*, nr 100, s. 326-330) wypowiadał się w konkretnych jednostkowych wypadkach bardziej pryncypialnie. Zob. D.M. Nicol, *Refugees, Mixed Population and Local Patriotism in Epiros and Western Macedonia after the Fourth Crusade*, w: *XI^e Congrès International d’Études Byzantines, Rapports et co-rapports*, Athènes 1976, s. 3-33. Pamiętać należy, że do takich specyficznych kontaktów dochodziło w warunkach religijnej konfrontacji na zachodnich Bałkanach po 1204 roku. Aczkolwiek Innocenty III (1198-1216) potępił najazd krzyżowców, to jednak był przekonany, że nastąpił dogodny historyczny moment umożliwiający zjednoczenie obu Kościołów. Zasadniczym problemem było obranie skutecznej metody postępowania z prawosławną hierarchią i kapłanami. Dotychczasowe rozwiązania użyte w różnych częściach świata śródziemnomorskiego zakładały pełne podporządkowanie obu grup Rzymowi. W pierwszych dekadach po czwartej krucjacie w Kościele rzymskim narastało przekonanie że, papież powinien bezpośrednio decydować o nominacji biskupów na tych ziemiach. „Grecy” natomiast wraz ze swoimi kapłanami powinni być posłuszni i regularnie płacić dziesięciny. Nowy porządek udało się wprowadzić częściowo na ziemiach Peloponezu (Morei), Attyki, Beocji czy Tesalii, nierzadko posuwając się nawet do wypędzania prawosławnych biskupów. Zob. J. Longnon, *The Frankish States in Greece, 1204-1311*, w: *A History of the Crusades. Vol. II, The Later Crusades, 1189-1311*, ed. K.M. Setton and al., Madison – Milwaukee – London 1969, s. 235-274, zwł. 250-253; E. Patlagean, *Chrześcijaństwo greckie: rozpad cesarstwa i panowanie łacińskie (1204-1274)*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. 5: *Ekspansja Kościoła rzymskiego 1054-1274*, red. A. Vauchez, Warszawa 2001, s. 552-579; Z. Pentek, *Cesarstwo Łacińskie 1204-1261. Kolonialne państwo krzyżowców czy Neobizancjum?*, Poznań 2004, s. 212-219; J. Bonarek – T. Czekalski – S. Sprawski – S. Turlej, *Historia Grecji*, Kraków 2005, s. 385-387; M. Balard, *Łaciński Wschód. XI-XV wiek*, tł. W. Ceran, Kraków 2010, s. 258-263; D. Jacoby, *Po IV krucjacie – Cesarstwo*

wiedzi udzielonej metropolii brakuje konkretnych danych co do lokalizacji takich praktyk. Mogły one mieć miejsce nie tylko w Dyrrachion, ale w nadmorskich miastach Alessio czy Awlona, gdzie od XI stulecia można dostrzec obecność różnych przybyszów z łacińskiego Zachodu (pielgrzymów, krzyżowców, najemników czy kupców). Również wewnątrz terytorium metropolii (np. w Arbanon) od wieków funkcjonowały społeczności poczuwające się do więzi z Kościołem łacińskim¹⁷. W duchu takiej koegzystencji wyznaniowej zapewne dorastał późniejszy biskup kalabryjskiego Krotonu (Cotrone) w Italii znany jako Mikołaj z Durazzo (zm. 1276). Pachymeres zapamiętał go jako „człowieka uczonego i rozprawiającego o teologii w dwóch językach”. Mikołaj mimo początkowego patronatu Hohenstaufów osiągnął duże wpływy w rzymskiej kurii, przyjmowano go również i słuchano na dworach cesarskich w Nikei i Konstantynopolu. Stał się szczególnie zauważalną postacią w trakcie bezpośrednich negocjacji przygotowujących warunki unii obu Kościołów na drugim soborze zwołanym do Lyonu w 1274 roku. Jako teolog budził zainteresowanie Tomasza z Akwinu, który z jego pracy (*Liber de processione spiritus sancti et fide trinitatis contra errores Graecorum*, szerzej znanej jako *Libellus*) czerpał argumenty do teologicznych dysput z „Grekami”¹⁸.

Łacińskie Konstantynopola oraz państwa frankijskie, w: *Bizancjum 1024-1492*, t. 2, tł. J. Kozłowska – R. Piotrowski, Warszawa 2015, s. 253-258, 260-261.

¹⁷ Biskupi Rzymu nigdy nie uznali decyzji cesarzy-ikonoklastów o wyjęciu spod ich jurysdykcji terytorium Illyricum. Kancelaria papieska w IX-XII wieku ustawicznie podkreślała zwierzchność Kościoła rzymskiego nad tym obszarem. Zob. *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Sclavoniae*, ed. T. Smičiklas, Zagreb 1907, t. 2, nr 2, 34, 35, 51, 74, 82, 91, 105, 112.

¹⁸ Georgius Pachymeres, *Relationes historicas* V 8, s. 463: [...] ἄνδρα λόγιον ὄντα καὶ διγλωσσοῦντα κατ' ἐπιστήμην τὴν θείαν. Zob. W. Berschin, *Grecko-łacińskie średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, tł. K. Liman, Gniezno 2003, s. 389-390; Patlagean, *Chrześcijaństwo greckie*, s. 578-579. Pachymeres z czasów, kiedy jeszcze pobierał podstawy swojego wykształcenia w Nikei przed odzyskaniem Konstantynopola z rąk łacinników, mógł jeszcze pamiętać o sporach między patriarchami rezydującymi tutaj „na wygnaniu” a biskupami będącymi stronnikami władcy zachodnich Bizantyńczyków – koronowanego w Tesalonice cesarza Teodora Komnena Dukasa (ok. 1223-1230). Manifestując prawo do instytucjonalnej autonomii, podkreślali swoje poparcie dla biskupich nominacji tego władcy. Dotyczyły one m.in. Dyrrachion, którego rangę kościelną i polityczną definiowali w kategoriach bastionu ortodoksji chroniącego Romanię przed zakusami łacinników. Zob. *Epirotica saeculi XIII*, ed. V. Vasilevskij, VV 3 (1896) nr 15, s. 265-267, nr 17, s. 276; *Lettre de Georges Bardanes, metropolitte de Corcyre, au Patriarche oecumenique Germain II, 1226-1227 c.*, red. R.J. Loenertz „Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon” 33 (1964)

Pachymeres do mieszanych wyznaniowo związków nie był usposobiony negatywnie, z uznaniem wyrażał się o ich potomstwie – „gasmulach”. W jego czasach potocznie tak nazywano synów zrodzonych przez romejskie kobiety pozostające w związkach z Wenecjanami. Z racji obecności dużej ich społeczności takie małżeństwa zapewne nie były rzadkością w Dyrrachion¹⁹. Opis destrukcji tutejszej wspólnoty brał się z innych powodów, zapewne niebagatelną rolę mogła tu odegrać określona forma krytyki cesarza Michała VIII Paleologa jako polityka i władcę odpowiedzialnego za Kościół. Pachymeres, pisząc kilkanaście lat po jego śmierci, *Dzieje współczesne*, eksponuje nieszczęścia, jakie dotknęły Romajów po odzyskaniu Konstantynopola. Radość ze zwycięstwa przyćmiły detronizacja i oślepienie jedenastoletniego cesarza Jana IV Laskarisa (1258-1261) pozostającego pod opieką Paleologa. Następstwem była ekskomunika Michała ogłoszona przez Arseniusza Autoreianos (1260-1265), wyniszczający konflikt z cesarzem zakończony depozycją patriarchy i jego dożywotnim wygnaniem²⁰. Wystąpienia licznych i popularnych wśród duchownych i świeckich „arsenitów” odmawiających legitymizmu poczynaniom cesarza i późniejszych patriarchów zaczęły ciążyć Kościołowi. Do tych konfliktów dołączył w następnej dekadzie zryw sprzeciwu wobec zgody cesarza Michała VIII na unię z Kościołem rzymskim potwierdzoną po II soborze lyońskim. Ustalenia, podjęte na soborze w Lyonie, cesarz wdrażał bezwzględnie, sięgając po przemoc wobec opornych niezależnie od ich

nr 12, 13, s. 112, 113, s. 99, s. 117, s. 101-102; A.D. Karpozilos, *The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicea and the principality of Epiros (1217-1233)*, Thessalonike 1973, s. 79-81.

¹⁹ Georgius Pachymeres, *Relationes historicas* III 9, s. 253. Cechować ich miała „roztropność w dziełach wojskowych i ostrożność Romajów połączona z żarliwością i dumą Franków”. „Gasmulowie” służyli we flocie Michała VIII, przyczyniając się do krótkotrwałego odrodzenia morskiej potęgi Romanii. Zob. M. B(rand), *Gasmoulios*, w: ODB II, s. 823; D.M. Nicol, *Byzantium and Venice. A study in diplomatic and cultural relations*, Cambridge 1988, s. 199, 232-234; R. D’Amato, *The Last Marines of Byzantium: Gasmouloi, Tzakones and Prosalentai. A Short History and a Proposed Reconstruction of their Uniforms and Equipment*, „Journal of Mediterranean Studies” 19/2 (2010) s. 221-223, 227-228, 238 (rys. nr 1). Również w cesarskiej rodzinie małżeństwa z księżniczkami z Europy łacińskiej nie były czymś odosobnionym. Zob. M. Dąbrowska, *Łacinniczki nad Bosforem. Małżeństwa bizantyńsko-łacińskie w cesarskiej rodzinie Paleologów (XIII-XIV w.)*, Łódź 1996.

²⁰ Georgius Pachymeres, *Relationes historicas* III 10, 14, 19, 23; IV 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, s. 255-259, 267-271, 281-283, 295-297, 330-397.

społecznego statusu²¹. Unia miała w zamyśle uchronić Bizancjum przed inwazją łacinników przygotowywaną przez potężnego wówczas Karola I Andegawena, który po 1268 roku energicznie zaczął budować przyczółki swoich wpływów na zachodnich peryferiach państwa bizantyńskiego.

Opis materialnego i moralnego upadku miasta wpisuje się w mroczny nurt narracji lat 1274-1282, tym zapewne można tłumaczyć chronologię Pachymeresa, w której do trzęsienia ziemi dochodzi w marcu 1273 roku. Czy w takich okolicznościach można interpretować zapis historyka jako karę Bożą za postępowanie cesarza wobec wiernych ortodoksji? Niekoniecznie jednak należy przedkładać tak uproszczone wyjaśnienie. Autor *Dziejów współczesnych* zaliczał się do ścisłej elity umysłów czasów „renesansu Paleologów”. Urodzony i wychowany w Nicei stanął u boku Michała VIII Paleologa w wielkim dziele przywracania świetności cesarskiego Miasta, podupadłego duchowo i materialnie pod rządami łacinników. W odzyskanej stolicy kierował odradzającymi się szkołami i instytucjami, w których miały się kształcić nowe pokolenia elity odrodzonej Romanii²². Nieobce mu były poglądy teologów, historiografów uzmysławiających sobie rozbieżność między doskonałością Stwórcy a niedoskonałością świata fizycznego uzewnętrznioną w postaci wszelkich klęsk żywiołowych, katastrof (trzęsień ziemi, powodzi) i przerażających fenomenów przyrodniczych (epidemie). Godził to, jak wiemy, z wiedzą przyrodniczą, w świetle której bezpośrednim powodem trzęsień ziemi są podziemne ruchy. W ten sposób, Pachymeres oraz jego następcy mogli interpretować kolejne kataklizmy jako odzwierciedlenie plag spadających na Romanię, analogicznie jak najazdy Turków, Serbów, grabieże Katalończyków czy wojny domowe bądź spory religijne – odbierając wszystkie powyższe wydarzenia jako zapowiedź zbliżającego się kresu dziejów²³.

²¹ Georgius Pachymeres, *Relationes historicas* V 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29; VI 10, 11, 12, 15, 16, 30, 31, s. 487-535, 569-581, 637-639.

²² A.M. T(albot), *Pachymeres*, *George*, w: ODB III, s. 1550; L. Neville, *Guide to Byzantine historical writing*, Cambridge 2016, s. 237-242.

²³ Georgius Pachymeres, *Relationes historicas* IX 15, s. 259. Stąd trzęsienia ziemi i towarzyszące im zjawiska przykuwały nie tylko uwagę takich znanych historyków, jak Pachymeres czy w późniejszym okresie jego uczeń i kontynuator Nikefor Gregoras, odnotowali je w wypadku Konstantynopola (1343) czy wyspy Chios (1389) również twórcy kronik: P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, t. 1, nr 8, 87, 107, 113, Wien 1975, s. 83, 612, 670, 680; P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, t. 2, Wien 1977, s. 258, 337-338; P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, t. 3, Wien 1979, s. 126. W niektórych okolicznościach (Kallipolis 1354) trzęsienia ziemi miały umożliwić inwazje barbarzyńców (Turków) na ziemie stanowiące trzon ówczesnego Cesarstwa.

Michał VIII Paleolog został również przedstawiony w *Dziejach współczesnych* jako władca zasłużony dla państwa oraz odnowiciel jego potęgi. Potrafił odeprzeć wrogów zewnętrznych, uniknął wojen domowych. Kiedy Pachymeres tworzył swoje dzieło, jego czytelnicy, dostrzegając pogarszające się położenie państwa bizantyńskiego pod rządami Andronika II Paleologa (1282-1320), byli świadomi tego kontrastu. Takie wydarzenia, jak katastrofa, która dotknęła Dyrrachion, ucieczka metropolity Niketasa stały się dla historyka elementami dysonansu w ocenie wydarzeń tamtych lat. Postępki cesarza Michała VIII Paleologa, mimo jego niewątpliwych zasług, sprowadzają na manowce wiernych mu kapłanów, którzy zawodzą swoich podopiecznych w trudnych momentach dotykających niedoskonały świat doczesny.

Podsumowaniem tej historii jest późniejsza kościelna kariera Niketasa, który nie znika z kart historii mimo porzucenia swoich wiernych. Ponad dwadzieścia lat później, nadal pozostając metropolitą Dyrrachion, będzie uczestniczyć w stołecznym synodzie u boku cesarza Andronika II Paleologa²⁴. Uwzględniając fakt, że został metropolitą przed 1270 rokiem, był najdłużej urzędującym biskupem Dyrrachion w wiekach średnich. Nie przeszkodziły mu w tym nawet zniszczenie miasta w trzęsieniu ziemi czy kolejne inwazje łacinników. Niezależnie od krytyki Pachymeresa Niketas zaliczał się, podobnie jak jego poprzednicy Konstantyn Kabasilas, Roman, Chalkutzes, do lojalnych popieczników Paleologów. Źródła niestety milczą, jak przetrwał na swoim urzędzie w czasach unii oraz jak uniknął depozycji po objęciu władzy przez Andronika II, kiedy to nowy cesarz przeprowadził czystkę wśród biskupów przychylnych unii²⁵. Niewykluczone, że zawdzięczał to oportunizmowi, przystosowując się do kolejnych zmian polityki kościelnej pierwszych Paleologów. Pamiętać jednak należy, że

Nawet pomniejsze trzęsienia, jeśli pociągały za sobą ofiary w ludziach, to z racji czynionych przez nie spektakularnych szkód (np. runięcie kopuły stołecznego kościoła Mądrości Bożej w 1346 roku) traktowano je jako symboliczny znak nadchodzących czasów. Zob. P. Janiszewski, *Kłęski jako demoniczna cecha przydana przez Boga elementom świata fizycznego*, „Etyka” 30 (1997) s. 51-63; B. C(roke), *Earthquakes*, w: ODB I, s. 669; H.-M. Congourdeau, *Les Byzantines face aux catastrophes naturelles sous les Paléologues*, REB 67 (2009) s. 151-163.

²⁴ V. Laurent, *Les registes des actes du patriarchat de Constantinople, vol. Les actes des patriarches, fasc. IV. Les registes de 1208 a 1309*, Paris 1971, nr 1569; G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, t. 1, Firenze 1988, s. 529.

²⁵ Georgius Pachymeres, *Relationes historicas* IX 23, ed. A. Failler, Paris 1999, s. 275. Zob. *Prosopographische Lexikon der Palaiologenzeit*, t. 1, z. 8, nr 20276, ed. E. Trapp, Wien 1986.

Niketas był biskupem ważnego dla Bizancjum miasta, lojalność miejscowych wyznawców prawosławia nie była kwestią wyłącznie religijną. Potwierdza to również szczodrość Michała VIII i jego kolejnych następców wobec instytucji kościelnych na obszarze metropolii dyrracheńskiej manifestowana praktycznie aż do końca panowania bizantyńskiego w tej części Bałkanów²⁶. Rozkwit tutejszych kościołów czy klasztorów można potraktować jako jeden z objawów renesansu kultury bizantyńskiej, jaki objął nie tylko odzyskaną stolicę, ale również prowincje. W wypadku metropolii położonej na odległej zachodniej granicy była świadectwem cesarskiego patronatu, którego nie kwestionowali już prawosławni hierarchowie z zachodnich Bałkanów.

The Metropolitan Bishops of Dyrrachion in the Face of Natural Disasters and the Byzantine State Crisis (13th Century)

(summary)

In the 13th century, the bishops of Dyrrachion faced numerous religious and political problems. They also had to confront the natural disaster (earthquake and tsunami) that hit the city in 1271, subsequently abandoned by the bishop Niketas and conquered by the Latins. The historian Georgios Pachymeres described the course of the cataclysm and its aftermath, taking into account the criticism of the Church policy of Emperor Michael VIII Paleologos. In turn, for St. Serapion from distant Rus, the fate of the inhabitants of Dyrrachion, like the fate of the border town of Przemyśl, was a consequence of a moral decline caused by close contacts with Latins from Poland. Despite the opinion about the influence of Catholics in Dyrrachion, the support of the emperor from Constantinople ensured the protection of the Orthodox church organization in this part of the western Balkans.

Keywords: Byzantium; Rus; Dürres; Dyrrachion; Albania; bishop; conflict; Catholic Church; Orthodox Church; earthquake; Georgius Pachymeres; St. Serapion

Metropolici Dyrrachion wobec naturalnych katastrof i kryzysu Bizancjum w XIII wieku

(streszczenie)

W XIII wieku biskupi Dyrrachion (*Dyrrachion*) stanęli wobec wielu problemów religijnych i politycznych. Musieli również stawić czoło spowodowanej siłami natury katastrofy (trzęsienie ziemi i tsunami), jaka dotknęła miasto w 1271 roku, potem porzucone

²⁶ Buschhausen, *Die Marienkirchen von Apollonia in Albanien*, s. 161-182.

przez biskupa Niketasa (*Niketas*) i zdobyte przez łacinników. Historyk Jerzy Pachymeres (*Georgios Pachymeres*) opisał przebieg kataklizmu i jego następstwa, uwzględniając krytykę polityki kościelnej cesarza Michała VIII Paleologa (*Michael VIII Paleologos*). Z kolei dla św. Serapiona (*Serapion*) z dalekiej Rusi los mieszkańców Dyrrachion, podobnie jak pogranicznego Przemyśla, był konsekwencją moralnego upadku wywołanego bliskimi kontaktami z łacinnikami. Mimo opinii o wpływie katolików w Dyrrachion poparcie cesarza z Konstantynopola zapewniało ochronę prawosławnej organizacji kościelnej w tej części zachodnich Bałkanów.

Słowa kluczowe: Bizancjum; Ruś; Dürres; Dyrrachion; Albania; biskup; trzęsienie ziemi; tsunami; konflikt; Kościół katolicki; Kościół prawosławny; Georgius Pachymeres; św. Serapion

Bibliografia

Źródła

- Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Sclavoniae*, ed. T. Smičiklas, Zagreb 1907.
- Demetrius Chomatenus, *Ponemata diaphora*, ed. G. Prinzing, Berlin – New York 2002.
- Epitrotica saeculi XIII*, ed. V. Vasilevskij, „Vizantijskij Vremennik” 3 (1896) 233-299.
- Georgius Pachymeres, *Relationes historicas*, t. 2-3, ed. A. Failler – V. Laurent, Paris 1984-1999.
- Latopis nowogrodzki pierwszy starszej redakcji. Unikatowy zabytek piśmiennictwa staroruskiego i jego polski przekład*, red. i tł. Z.A. Brzozowska – I.N. Petrov, Łódź 2019.
- Les listes de préséance byzantines des IX^e et X^e siècles*, introduction, texte, traduction et commentaire par N. Oikonomidès, Paris 1972.
- Lettre de Georges Bardanes, metropolite de Corcyre, au Patriarche oecumenique Germain II, 1226-1227 c.*, ed. R.J. Loenertz „Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon” 33 (1964) 87-118.
- Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitane*, texte critique, introduction et notes J. Darrouzès, Paris 1981.
- Schreiner P., *Die byzantinischen Kleinchroniken*, t. 1-3. Wien 1975-1979.
- Slovo blažennoho Serapiona o malover'je*, w: „Slova” *Serapiona Vladimirskogo*, ed. i tł. V.V. Kolesov, Pamjatniki Literatury Drevnej Rusi: XIII vek, Moskva 1981, s. 452-455.
- Tăpkova-Zaimova V. – Miltenova A., *Istoriko-apokalptičnata knižnina vāv Vizantija i srednovekovna Bālgarija*, Sofija 1996.

Opracowania

- D'Amato R., *The Last Marines of Byzantium: Gasmouloi, Tzakones and Prosalentai. A Short History and a Proposed Reconstruction of their Uniforms and Equipment*, „Journal of Mediterranean Studies” 19/2 (2010) s. 219-248.

- Berschin W., *Grecko-lacińskie średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, tł. K. Liman, Gniezno 2003.
- Bonarek J., *Sytuacja Cesarstwa Bizantyńskiego w przededniu IV krucjaty*, w: *IV Krucjata. Historia. Reperkusje. Konsekwencje*, red. Z.J. Kijas – M. Salamon, Kraków 2005, s. 31-53.
- Bonarek J. – Czekański T. – Sprawski S. – Turlej S., *Historia Grecji*, Kraków 2005.
- Brzozowska Z.A., *Opowieść o zdobyciu Konstantynopola przez uczestników czwartej wyprawy krzyżowej (6712/1204) w średniowiecznej ruskiej tradycji historiograficznej*, „*Slavia Antiqua*” 67 (2016) s. 109-151.
- Buschhausen H., *Die Marienkirchen von Apollonia in Albanien. Byzantiner, Normannen und Serben im Kampf um die Via Egnatia*, Wien 1976.
- Congourdeau H.M., *Les Byzantines face aux catastrophes naturelles sous les Paléologues*, „*Revue des études byzantines*” 67 (2009) s. 151-163.
- Darrouès J., *Les réponses canoniques de Jean de Kitros*, „*Revue des études byzantines*” 31 (1973) s. 319-334.
- Dąbrowska M., *Łacinniczki nad Bosforem. Małżeństwa bizantyńsko-lacińskie w cesarskiej rodzinie Paleologów (XIII-XIV w.)*, Łódź 1996.
- Dölger F., *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, T. 1. *Regesten von 565-1025*, München – Berlin 1924.
- Ducéllier A., *La façade maritime de l’Albanie au Moyen Age. Durazzo et Valona du XI^e au XV^e siècle*, Thessaloniki 1981.
- Dudek J., „*Cała ziemia dyrracheńska*” pod panowaniem bizantyńskim w latach 1005-1205, Zielona Góra 1999.
- Dudek J., *Metropolici Dyrrachion od VII do XIII wieku. Próba charakterystyki*, „*Balcanica Posnaniensia. Acta et studia*” 18 (2011) s. 62-87.
- Dudek J., *Biskupi Dyrrachion w strukturach patriarchatu Konstantynopola (VII-X w.)*, „*Vox Patrum*” 58 (2013) s. 221-236.
- Encyclopedia of the Early Church*, t. 1, red. A. Di Bernardino, tł. A. Walford, Cambridge 1992.
- Failler A., *Chronologie et composition dans l’Histoire de Georges Pachymère*, (cz. II) „*Revue des études byzantines*” 39 (1981) s. 145-249.
- Fedalto G., *Problemi di cronotassi e di giurisdizione nei vescovadi del Ducato di Durazzo fino alla dominazione occidentale*, w: *Studi Albanologici, Balcani, Bizantini e Orientali in onore di Giuseppe Valentini*, red. L.S. Olschke, Firenze 1986, s. 51-64.
- Fedalto G., *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, t. 1, Firenze 1988.
- Fenczak A.S., *Wczesnośredniowieczny Przemysł w świetle źródeł historycznych*, w: *Przemysł wczesnośredniowieczny, Origines Polonorum*, t. 3, red. E. Sosnowska, Warszawa 2010, s. 39-91.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tł. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990.
- Grumel V., *Les registes des actes du patriarchat de Constantinople*, t. 1: *Les actes des patriarches*, z. 3: *Les registes de 1043 a 1206*, Paris 1947.

- Grumel V., *L'annexion de l'Illyricum Oriental, de la Sicile et de la Kalabrie au Patriarchat de Constantinople*, „Reserches des science religieuse” 40 (1952) s. 191-200.
- Guidoboni E. – Comastri A., *Catalogue of earthquakes and tsunamis in the Mediterranean area from the 11th to the 15th Century*, Rome 2005.
- Hauziński J. – Leśny J., *Historia Albanii*, Wrocław 1993.
- Jacoby D., *Po IV krucjacie – Cesarstwo Łacińskie Konstantynopola oraz państwa frankijskie*, w: *Bizancjum 1024-1492*, t. 2, tł. J. Kozłowska – R. Piotrowski, Warszawa 2015, s. 244-261.
- Janin J., *Dyrrachium*, DHGE XIV 1248-1252.
- Janiszewski P., *Kłęski jako demoniczna cecha przydana przez Boga elementom świata fizycznego*, „Etyka” 30 (1997) s. 51-63.
- Karpozilos A.D., *The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicea and the principality of Epiros (1217-1233)*, Thessalonike 1973.
- Kislinger E., *Dyrrhachion und die Küsten von Epirus und Dalmatien im frühen Mittelalter – Beobachtungen zur Entwicklung der byzantinischen Oberhoheit*, „Millennium” 8 (2011) s. 313-352.
- Laurent V., *Les registes des actes du patriarchat de Constantinople*, t. 1: *Les actes des patriarches*, z. 4: *Les registes de 1208 a 1309*, Paris 1971.
- Longnon J., *The Frankish States in Greece, 1204-1311*, w: *A History of the Crusades. Vol. II, The Later Crusades, 1189-1311*, ed. K.M. Setton et al., Madison – Milwaukee – London 1969, s. 235-274.
- Miraj L.F., *Dyrrachion in the Early Christian and Byzantine Period*, Tiranë 2013.
- Morrisson C., *Despotat Epiru i Cesarstwo Tesaloniki*, w: *Świat Bizancjum*, t. 3: *Bizancjum i jego sąsiedzi 1204-1453*, red. A. Laiou – C. Morisson, tł. A. Graboń, Kraków 2013, s. 343-355.
- Nallbani E., *Transformations et continuité dans l'ouest des Balkans: le cas de la civilisation de Komani (VI-IX siècles)*, w: *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité. IV. Actes du IV colloque internationale de Grenoble, 10-12 octobre 2002*, ed. P. Cabannes – J.-L. Lamboley, Paris 2004, s. 481-490.
- Neville L., *Guide to Byzantine historical writing*, Cambridge 2016.
- Nicol D.M., *Refugees, Mixed Population and Local Patriotism in Epiros and Western Macedonia after the Fourth Crusade*, w: *XV^e Congrès International d'Études Byzantines, Rapports et co-rapports*, Athènes 1976, s. 3-33.
- Nicol D.M., *The Despotate of Epiros 1267-1479. A contribution to the history of Greece in the middle ages*, Cambridge 1984.
- Nicol D.M., *Byzantium and Venice. A study in diplomatic and cultural relations*, Cambridge 1988.
- Patlagean E., *Chrześcijaństwo greckie: rozpad cesarstwa i panowanie łacińskie (1204-1274)*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. 5: *Ekspansja Kościoła rzymskiego 1054-1274*, red. A. Vauchez, Warszawa 2001, s. 552-579.

- Parisse M. – Martin J.-M., *Ekspansja Kościoła rzymskiego. Południowe Włochy i Sycylia*, w: *Historia chrześcijaństwa*, t. 5: *Ekspansja Kościoła rzymskiego 1054-1274*, red. A. Vauchez, Warszawa 2001, s. 249-254.
- Pavlov A., *Komu prinadleżat' kanoničeskie otvety, avtorom kotorych' sčitajsja Joann, episkop kritski (XIII veka)?*, „Vizantijskij Vremennik” 1 (1894) s. 491-502.
- Pentek Z., *Cesarstwo Łacińskie 1204-1261. Kolonialne państwo krzyżowców czy Neobizancjum?*, Poznań 2004.
- Podskalsky G., *Chrześcijaństwo i literatura liturgiczna na Rusi Kijowskiej (988-1237)*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2000.
- Prinzing G., *A Quasi Patriarch in the State of Epiros: the Autocephalous Archbishop of „Boulgaria” (Ochrid) Demetrios Chomatenos*, „Zbornik Radova Vizantološkog Instituta” 41 (2004) s. 165-182.
- Prosopographische Lexikon der Palaiologenzeit*, ed. E. Trapp, Wien 1976-1996.
- Santoro S., *Lo stato degli studi sull'urbanistica di Epidamnos-Dyrrachium*, w: *Progetto Durrës. L'indagine sui beni culturali albanesi dell' antichità e del Medioevo. Tradizioni di studio a confronto*, red. M. Buora – S. Santoro, Trieste 2003, s. 149-208.
- Saradi H., *Aspects of early Byzantine urbanism in Albania*, w: *The Medieval Albanians*, Athens 1998, s. 81-124.
- Scheliha von W., *Nicht-chronialische Schriftquellen der Rus' zur Geschichte der „Slavia Asiatica” im 13. und 14. Jahrhundert*, w: *Geschichte der Slavia Asiatica. Quellenkundliche Probleme*, red. Ch. Lübke – I. Milftakhova – W. von Scheliha, Leipzig 2013, s. 88-147.
- Słownik starożytności słowiańskich*, t. 8, cz. 1: *Suplementy i indeksy*, Wrocław – Warszawa 1991.
- The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 1-3, ed. A. Kazhdan et al., New York – Oxford 1991.
- Turlej S.T., *Konflikt ikonoklastyczny a problem jurysdykcji nad Illyricum*, „ZNUJ Studia Religiologica” 29 (1996) s. 33-77.

Tłumaczenia

Afrahat, *Mowa XX: O trosce o biednych*

(*Demonstratio XX: De sustentatione egenorum*, PSyr 1, 893-930)

ⲁⲩⲣⲁⲏⲁⲧ ⲛⲉⲃⲓⲛⲁ ⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲃⲁ

1. Wstęp

Demonstratio XX (ⲁⲩⲣⲁⲏⲁⲧ ⲛⲉⲃⲓⲛⲁ ⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲃⲁ) jest to apel na temat dobroczynności skierowany do wszystkich chrześcijan Kościoła w Persji a szczególnie do członków społeczności „synów przymierza”. Afrahat pragnie zachęcić słuchaczy do podjęcia dzieła *caritas christiana* i umocnić tych chrześcijan, którzy już wspierają ubogich. Motywy podjęcia tematu wyjaśnione zostały dopiero w ostatnim punkcie *De sustentatione egenorum*. Autor konsekwentnie, świadomie i celowo stylizuje formę swojego przekazu za pomocą figury retorycznej „mój przyjacielu” (ⲛⲁⲃⲁⲃⲁ): „Napisałem Ci, mój przyjacielu, to krótkie wezwanie/przypomnienie (ⲛⲁⲃⲁⲃⲁ) na temat darów dla ubogich (ⲛⲁⲃⲁⲃⲁ). Przekonaj i zachęć tych, którzy dają, aby rozsiewali przed sobą zasiew życia, zgodnie z tym, co jest napisane: Ucz prawego, a zwiększy swą wiedzę (por. Prz 9,9). Wszystkich, którzy miłują ubogich (ⲛⲁⲃⲁⲃⲁ), zachęcaj tymi wezwaniami/przypomnieniami (ⲛⲁⲃⲁⲃⲁ), abyś i ty miał udział w ich trudzie”¹. Trudno znaleźć uzasadnienie umieszczenia tej mowy pod koniec całości dzieła. Analizując zawartość treściową tej biblijno-dydaktycznej instrukcji, należy uwzględnić kontekst społeczno-religijny, w jakim znalazł się Kościół w połowie IV wieku w Imperium Perskim. Chrześcijanie musieli zmagać się z terrorem prześladowań inicjowanych na dworze szachinszacha Szapura II i stymulowanych przez kapłanów państwowego zoroastryzmu. Drugim równie niebezpiecznym zagrożeniem dla chrześcijan perskich, w większości nawróconych Żydów, było silne oddziaływanie judaizmu. Religia przodków zarówno na płaszczyźnie regulacji formalizmu kultycznego, jak i umiejętności adaptacji w różnych

¹ Między innymi: Aphraates, *Demonstratio* 20, 19, PSyr 1, 929, 1-10; Aphraates, *Demonstratio* 19: *Adversus Iudaeos qui dicunt se denuo congregatum iri*, PSyr 1, 845-892; Aphraates, *Demonstratio* 17: *De Christo Dei Filio*, PSyr 1, 785-816.

środowiskach życia diaspory żydowskiej stanowiła atrakcyjną konkurencję dla chrześcijańskich gmin². Zdaniem Adama H. Beckera *De sustentatione egenorum* wyraźnie świadczy o trudnej sytuacji chrześcijan babilońskich, którzy w czasie prześladowań Szapura II, nie rozumiejąc istotnych różnic między chrześcijaństwem a judaizmem, odwiedzali synagogi i korzystali z dobroczynności Żydów³. Sytuacja na terenie Mezopotamii, w której pod panowaniem Perskiego Imperium wyznawcy obu religii żyli jako mniejszości religijne, ukazuje złożoność relacji między Żydami i chrześcijanami w starożytności⁴.

Swojego słuchacza Pers traktuje jak ucznia, ale rzadziej (cztery razy) niż w *Demonstratio XIX: Przeciwno Żydom, którzy mówią, że na nowo zostaną zgromadzeni* używa zwrotu „zobacz” (ܘܒܘܟܘܢ), zachęcając do skupienia uwagi na przekazywanych dezyderatach⁵. Również o wiele uboższy jest zestaw argumentów stosowanych w polemice z Żydami. Wydaje się, jakby autor celowo powstrzymywał się od bardziej agresywnej formy dyskusji z nauczaniem rabinów babilońskich jak to ma miejsce w innych

² 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. 126-127.

³ Por. A.H. Becker, *Anti-Judaism and Care of the Poor in Aphrahat's Demonstration 20*, *JECS* 10/3 (2002) s. 305-327; A.H. Becker, *Bringing the Heavenly Academy Down to Earth: Approaches to the Imagery of Divine Pedagogy in the East-Syrian Tradition*, w: *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, red. Ra'anan S. Boustan – A. Yoshiko Reed, Cambridge 2004, s. 174-191.

⁴ Por. Becker, *Bringing the Heavenly Academy Down to Earth*, s. 188. Martin Goodmann sugeruje, że relacje między Żydami i chrześcijanami miały istotne znaczenie głównie dla chrześcijan jako ważny faktor w skomplikowanym procesie ich samookreślenia („part of their self-definition”). Jego zdaniem w późnej starożytności judaizm mógł ignorować stanowisko i zachowanie chrześcijaństwa. Por. *The Function of Minim in Early Rabbinic Judaism*, w: *Geschichte-Tradition-Reflexion, Festschrift für Martin Hengel zum 70 Geburtstag, vol. 1, Judentum*, red. P. Schäfer, Tübingen 1996, s. 501-510). Zob. teorię Jamesa Parkesa i wyrażenie „the parting of the ways” (*The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, London 1934, s. 71-120). Dyskusja z modelem Parkesa, por. A.H. Becker – A.Y. Reed, *Introduction. Tradition Models and New Directions*, w: *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the early Middle Ages*, red. A.Y. Reed – A.H. Becker, Tübingen 2003, s. 1-34.

⁵ Por. Aphraates, *Demonstratio* 20, 4, PSyr 1, 900, 16; 20, 8; PSyr 1, 905, 22; 20, 14; PSyr 1, 913, 15; 20, 17; PSyr 1, 924, 22. Por. Aphraates, *Demonstratio* 19: *Adversus Iudaeos qui dicunt se denuo congregatum iri*, PSyr 1, 845-892.

Demonstrationes drugiej części dzieła (*De circumcissione*⁶; *De paschate*⁷; *De sabbato*⁸; *De dictinctione ciborum*⁹; *De Gentibus quae Loco Populi Suffectae Sunt*¹⁰; *De Christo Dei Filio*¹¹; *Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate*¹²; *De persecutione*¹³).

We wszystkich *Demonstrationes* Perskiego Mędrca tytułowa nazwa mowy „wykład” (ܩܘܪܘܢܐܘܬܐ)¹⁴ pełni funkcję pojęcia technicznego, a tutaj znajduje swoje semantyczne rozwinięcie w synonimie „przypomnienie, wezwanie” (ܩܘܪܘܢܐܘܬܐ)¹⁵. Wykład *De sustentatione egenorum*

⁶ Por. Aphraates, *Demonstratio* 11, Afrahat, *O obrzezaniu (Demonstratio XI: De circumcission)*, *Patrologia Syriaca* I, 467-504), tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz A. Uciecha, *SSHT* 48/2 (2015) s. 344-356.

⁷ Por. Aphraates, *Demonstratio* 12, Afrahat, *O święcie Paschy (Demonstratio XII: De paschate)*, *Patrologia Syriaca* I, 505-540), tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz A. Uciecha, *SSHT* 50/1 (2017) s. 5-18.

⁸ Por. Aphraates, *Demonstratio* 13, Afrahat, *O szabacie (Demonstratio XIII: De sabbato)*, *Patrologia Syriaca* I, 541-572), tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz A. Uciecha, *VoxP* 66 (2016) s. 513-526.

⁹ Por. Aphraates, *Demonstratio* 15, A. Uciecha, *Afrahat, O pokarmach czystych i nieczystych (Demonstratio XV: De dictinctione ciborum)*, *Patrologia Syriaca* I, 728-757), *SSHT* 51/2 (2018) s. 345-360 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

¹⁰ Por. Aphraates, *Demonstratio* 16, Afrahat, *O narodach, które zastąpiły naród (Demonstratio XVI: De Gentibus quae Loco Populi Suffectae Sunt)*, *PSyr* 1, 760-784), tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz A. Uciecha, *VoxP* 71 (2019) s. 575-591.

¹¹ Por. Aphraates, *Demonstratio* 17: *De Christo Dei Filio*, *PSyr* 1, 785-816.

¹² Por. Aphraates, *Demonstratio* 18, Afrahat, *Przeciw Żydom o dziewictwie i świętości (Demonstratio XVIII: Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate)*, *Patrologia Syriaca* I, 817-844), tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz, *VoxP* 68 (2017) s. 593-604.

¹³ Por. Aphraates, *Demonstratio* 21: *De persecutione*, *PSyr* 1, 931-990.

¹⁴ Por. A. Uciecha, ܩܘܪܘܢܐܘܬܐ (*taḥwāyṯhā*) jako metoda egzegetyczna w pismach Afrahata, perskiego Mędrca, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 8/1 (2015) s. 68.

¹⁵ ܩܘܪܘܢܐܘܬܐ (‘memoria’ – Prov. X. 7, „adnotatio”). Por. *Thesaurus Syriacus*, red. R. Payne Smith, t. 2, Oxonii 1901, s. 2819-20; *Lexicon Syriacum*, red. C. Brockelmann, Berlin 1895, s. 514: „admonitio”. Parisot (*PSyr* 1, 929, 1, 7) tłumaczy tutaj „commentatio” „krótkie przypomnienie” (ܩܘܪܘܢܐܘܬܐ ܩܘܪܘܢܐܘܬܐ) i „argumentum” (ܩܘܪܘܢܐܘܬܐ). Por. Aphraates, *Demonstratio* 16, 8, *PSyr* 1, 781, 25: „krótkie przestrogi” (ܩܘܪܘܢܐܘܬܐ ܩܘܪܘܢܐܘܬܐ); Aphraates, *Demonstratio* 15, 9, *PSyr* 1, 757, 12: „krótkie przypomnienie” (ܩܘܪܘܢܐܘܬܐ ܩܘܪܘܢܐܘܬܐ); Aphraates, *Demonstratio* 22, 12, *PSyr* 1, 1016, 11: „recordatio”, „przypomnienie” (ܩܘܪܘܢܐܘܬܐ). W tym ostatnim przypadku zaproponowane tłumaczenie jest błędne i wymaga korekty: „Nikt tam już nie będzie zniewolony pragnieniem pożądanym, ani wprowadzony w błąd przez zapomnienie” (Afrahat, *O śmierci i czasach ostatecznych (Demonstratio XXII: De morte et novissimis temporibus)*, *PSyr* 1, 992-1049), tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz A. Uciecha, *VoxP* 69 (2018) s. 807). Winno być: „Nikt tam już nie będzie zniewolony

(ܠܘܨܘܢܐ ܠܘܨܘܢܐ ܕܠܐ ܠܘܨܘܢܐ) rozpoczyna się od dwudziestej litery alfabetu syryjskiego *rīš*: „Wielki (ܠܘܨܘܢܐ ܘܡܘܠܘܬܐ) i godny pochwały jest dar”. Termin ܠܘܨܘܢܐ, który Joannes Parisot przetłumaczył jako „sustentatio”¹⁶, znaczy ‘troska, pomoc, wsparcie’¹⁷.

Perski Mędrzec rozpoczyna swój wykład od krótkiej mowy pochwalnej i zachęty do podjęcia troski o biednych. To wstępne elogium składa się z sekwencji czterech cytatów proroka Izajasza wychwalającego troskę o potrzebujących: pomoc biednym jest przejawem roztropności i wyrazem autentycznej pobożności. Afrahat piętnuje postawę zakłamania swoich przeciwników, których nazywa złodziejami. Możliwe, że ta aluzja była jednoznacznie odczytywana w gronie słuchaczy (1). Następnie przywołuje autorytet Mojżesza, który w przepisach Tory wskazywał zasady postępowania wobec biednych (2-3). Przykładem jest również Dawid, który jako pobożny władca w swoich modlitwach i królewskich rozporządzeniach dbał o potrzebujących (4). W dłuższym komentarzu Pers wyjaśnia przypowieści (ܠܘܨܘܢܐ) Jezusa o bogaczu, który pragnął jedynie pomnażać swoje dobra (por. Łk 12,13-21), o kryteriach oceny na sądzie ostatecznym (por. Mt 25) i o człowieku bogatym, który za karę trafił po śmierci do szeolu, i Łazarzu, który w nagrodę zasiadł na łonie Abrahama (por. Łk 16,19-31). W krótkich dygresjach autor przypomina o porażce narodu, który nie słuchał Mojżesza oraz proroków i który nie uwierzył zmartwychwstałemu Jezusowi (5-12). W słowach proroków Daniela i Amosa Afrahat znajduje dodatkowy argument za odrzuceniem Żydów jako narodu wybranego (13). W prorockiej wizji różnorodne i bujnie rosnące na pustyni drzewa (Iz 41,17-19) symbolizują chrześcijan („kapłani ludu i święte Przymierze”), a „biedni (ܠܘܨܘܢܐ) i ubodzy (ܠܘܨܘܢܐ), którzy szukają wody, a jej nie ma, to lud, który pochodzi z ludów; woda zaś to nauka Świętych Pism”. Wydaje się, że w tym właśnie punkcie krzyżują się dwie podstawowe linie wyznaczające oś polemicznego dowodzenia Syryjczyka: dyskwalifikacja Żydów i wyniesienie na ich miejsce „ludu pochodzącego z ludów”.

pragnieniem pożądanym, ani wprowadzony w błąd przez wspomnianie”. Inne pojęcia stosowane w terminologii *Demonstrationes* to między innymi ܠܘܨܘܢܐ (PSyr 1, 786, 1). Por. *Thesaurus Syriacus*, t. 2, s. 2110-2111: ܠܘܨܘܢܐ – ‘sermo, verbum, dictum, causa, ratio’; ‘krótkie dowodzenie/przedłożenie’ (ܠܘܨܘܢܐ). Aphraates, *Demonstratio* 21, 12, PSyr 1, 816. Por. Uciecha, ܠܘܨܘܢܐ (*tahwāythā*) jako metoda egzegetyczna w pismach Afrahata, perskiego Mędrca, s. 66.

¹⁶ Por. *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, 893-894.

¹⁷ Por. *Thesaurus Syriacus*, t. 2, s. 3270-3271: „administratio, sustentatio, gubernatio, providentia”; *Lexicon Syriacum*, s. 599.

Idea substytucji koresponduje z czynnikiem subordynacji przepisom Prawa, w tym Bożym nakazom okazania pomocy potrzebującym. Skutkiem odrzucenia tej dyscypliny przez Żydów była utrata statusu narodu wybranego według Bożej obietnicy (14). W konstruowaniu swojego programu charytatywnego Afrahat wykorzystuje jeszcze inne przydatne postacie i wydarzenia biblijne. Broniąc się, Hiob odpiera fałszywe zarzuty o nieczułość wobec potrzebujących (15). Afrahat selekcjonuje teksty zarówno ze Starego Testamentu (historia Abrahama i Lota), jak i z Nowego, komponując tematyczną antologię z wyjaśnieniem idei „ubóstwa duchowego” i „postawy wobec przybyszów” (16-17). Pers nie pomija ewangelicznej lekcji z bogatym młodzieńcem (18). W ostatnim punkcie *De sustentatione egenorum* krótko zachęca swoich słuchaczy do kontynuowania pomocy potrzebującym i umacniania już zaangażowanych w to dzieło (19).

2. Wydania tekstu

Parisot J., *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, s. 893-930.
Wright W., *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage, edited from syriac manuscripts of the fifth and sixth century in the British Museum*, London 1864, s. 357-376
(ܐܦܪܗܐܬ - ܡܘܨܐ).

3. Przekłady nowożytne

Łacińskie:

Parisot J., w: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, s. 894-930.

Francuskie:

Pierre M.-J., w: *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés, t. 2: Exposés XI-XXIII*, Sch 359, Paris 1989, s. 789-807.

Niemieckie:

Bruns P., w: *Aphrahat, Unterweisungen*, Bd. 2, FCh 5/2, Freiburg 1991, s. 460-474.

Angielskie:

- Letho A., w: *The Demonstrations of Aphrahat, the Persian Sage*, Gorgias Eastern Christian Studies 27, Piscataway 2010, s. 423-436.
- Valanolickal K., w: *Aphrahat, Demonstrations II*, Moran Etho, Piscataway: Gorgias Press 2011, s. 192-207.

4. Bibliografia

- Bardy G., *Aphraate ou Pharhad*, Catholicisme I 686.
- Becker A.H., *Anti-Judaism and Care of the Poor in Aphrahat's Demonstration 20*, JECS 10/3 (2002) s. 305-327.
- Becker A.H., *Bringing the Heavenly Academy Down to Earth: Approaches to the Imagery of Divine Pedagogy in the East-Syrian Tradition*, w: *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, red. R.S. Boustan – A. Yoshiko Reed, Cambridge 2004, s. 174 -191.
- Bruns P., *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990.
- Bruns P., *Aphrahat*, LThK I 802-803.
- 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*, ed. V.S. Hovhanessian, New York 2009, s. 23-32.
- Childers J.W., *Humility Begets Wisdom and Discernment. Character and True Knowledge in Aphrahat's*, w: *Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. Orientalia, Clement, Origen, Athanasius, The Cappadocians, Chrysostom*, red. F. Young – M. Edwards – P. Parvis, Studia Patristica 41, Leuven 2006, s. 13-22.
- Cody A., *When is the Chosen People called a Goy?* VT 14 (1964) s. 1-6.
- Fiano E., *Aphrahat's Christology. A Contextual Reading*, Duke University 2010.
- Fiano E., *Adam and the Logos: Aphrahat's Christology in Demonstration 17 and the „Imponderables of Hellenization”*, ZACH 20/3 (2016) s. 437-468.
- Grosby S.E., *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern*, Winona Lake 2002.
- Hausherr I., *Aphraate (Afrahat)*, DSp I 746-752.
- Kessel G.M. – Pínggéra 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*, LThK 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*, VigCh 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: *Exposés I-X*, 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)*, éd. 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*, JBL 79 (1960) s. 157-163.
- Uciecha A., *Afrahata, List synodalny (Demonstratio XIV: Exhortatoria*, PSyr 1, 573-726), SSHT 46/1 (2013) s. 18-51 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahata. 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., *Afrahata. 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., *Wątki polemiczne w pismach Afrahata i świętego Efrema*, w: *Chrześcijaństwo antyczne*, red. J. Drabina, Studia Religiosa 39, ZN UJ 1289, Kraków 2006, s. 113-126.
- Uciecha A., *Afrahata, O narodach, które zastąpiły naród (Demonstratio XVI: De Gentibus quae Loco Populi Suffectae Sunt*, PSyr 1, 760-784), VoxP 71 (2019) s. 575-591 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahata, O obrzezaniu (Demonstratio XI: De circumcissione*, PSyr 1, 467-504), SSHT 48/2 (2015) s. 344-356 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahata, O pasterzach (Demonstratio X: De pastoribus*, PSyr 1, 444-465), VoxP 62 (2014), s. 593-602 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahata, O pokarmach czystych i nieczystych (Demonstratio XV: De distinctione ciborum*, Patrologia Syriaca I, 728-757), SSHT 51/2 (2018) s. 345-360 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahata, O pokorze (Demonstratio IX: De humilitate*, PSyr 1, 408-441), SSHT 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), SSHT 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), SSHT 42/1 (2009) s. 85-96 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O modlitwie (Demonstratio Quarta. De oratione*, PSyr 1, 137-182), SSHT 43/1 (2010) s. 31-44 (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 wojnach (Demonstratio Quinta. De bellis*, PSyr 1, 184-237), SSHT 43/2 (2010) s. 248-262 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O synach przymierza (Demonstratio Sexta. De monachis*, PSyr 1, 240-312), SSHT 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), SSHT 50/1 (2017) s. 5-18 (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)*, 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., *(tahwāyṯhā) 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., *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*, v. 1: *The Syriac Texts*, London 1871.

5. Przekład¹⁸

1 (893, 1-15) Wielki i godny pochwały jest dar, który można znaleźć w człowieku roztropnym, gdy daje ubogim (ܘܒܘܓܝܢ) z pracy swoich rąk, a nie z tego, co ukradł innym, zgodnie z tym, co powiedział Bóg przez proroka: Teraz jest mój odpoczynek! (ܘܥܝܢܝܘܢܝܘܬܝܘܢ). Dajcie wytchnąć utrudzonym! Oto ścieżka tego, który słucha! (por. Iz 28,12). Prorok ten mówi jeszcze: Taki jest post miły Panu: łamać swój chleb z głodnym, wprowadzić w twój dom przybysza/tułacza (ܘܬܘܠܥܝܘܬܝܘܢ), przyodziać nagiego, którego ujrzysz, i nie odwracać się od współziomków (por. Iz 58,6-7). Ten, który tak postępuje, stanie się jak bujny ogród, jak źródło, którego woda nie wyczerpie się (por. Iz 58,11). Jego sprawiedliwość pójdzie przed nim i chwała Pana będzie mu towarzyszyć (por. Iz 58,8)¹⁹.

2 (893, 16-897, 13) Także Mojżesz²⁰, wielki prorok Izraela, napomina i nakazuje w sprawie biednych (ܘܒܘܓܝܢ) i ubogich (ܘܒܘܓܝܢ), przybyszów/tułaczy (ܘܬܘܠܥܝܘܬܝܘܢ), obcych (ܘܐܘܕܝܘܬܝܘܢ), cudzoziemców (ܘܐܘܪܝܘܬܝܘܢ), sierot i wdów. Mówi bowiem do Izraela: W czasie twoich żniw nie ogołocicie waszych pól, nawet jeśli zapomnisz snopka, nie wrócisz się, aby go zabrać, on zostanie dla biednych (ܘܒܘܓܝܢ), cudzoziemców (ܘܐܘܪܝܘܬܝܘܢ), sierot i wdów. Pamiętaj, że i ty byłeś takim w Egipcie (por. Pwt 24,19-22; Kpł 19,9-10; 23,22). I dodaje, mówiąc: Gdy będzie winobranie w twojej winnicy, nie wracaj, aby zerwać pozostałe winogrona, i gdy będziesz zbierał twoje oliwki, nie będziesz wracał się ich szukać. Niech zostaną dla cudzoziemców

¹⁸ Przekładu dokonano z języka syryjskiego na podstawie wydania krytycznego J.Parisot: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, s. 893-929.

¹⁹ Te same prorockie wezwania Afrahat przywołuje w wykładzie na temat postu *De ieiunio*: Aphraates, *Demonstratio* 3, 8, PSyr 1, 113, 17-116, 1: „Kto zatem powstrzymuje się od chleba i wody, i od wszelkiego pokarmu, niech okryje się worem i popiołem, i niech się umartwia; [będzie] kochany, miły i dobry. Jednak o wiele lepiej będzie, gdy unży samego siebie, rozwiąże więzy nieprawości, rozerwie pęta oszustwa. Wtedy wszędzie światło jego jak słońce, jego sprawiedliwość będzie kroczyć przed nim; stanie się jak ogród wybująły i jak źródło, którego wody nigdy nie ustają (por. Iz 58,6.8.10.11)”. Por. Aphraates, *Demonstratio* 3: *De ieiunio*, PSyr 1, 97-136, Afrahat, *O poście (Demonstratio tertia. De ieiunio)*. *Patrologia Syriaca* I, 97-136), tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz A. Uciecha, SSHT 42/1 (2009) s. 85-96 (tutaj s. 92).

²⁰ W wykładzie Afrahata Mojżesz pełni zadanie prawodawcy i proroka.

(ܩܝܠܐ) i biednych (ܥܘܨܪܐ), którzy są u ciebie (por. Pwt 24,21.20). A gdy tak uczynisz, Pan, twój Bóg, będzie ci błogosławił we wszystkich dziełach twoich rąk (por. Pwt 24,19). Będziesz jadł [zboże] z dawnych zbiorów, ale kiedy przyjdą nowe zbiory, usuniecie te dawne (por. Kpł 26,10). I mówi im jeszcze: Oto wprowadzę was do ziemi pięknej i tłustej (ܩܘܠܘܢܐ ܩܘܠܘܢܐ), mlekiem i miodem płynącym, do kraju, w którym kamienie mają żelazo, a w górach będziesz wydobywał miedź (por. Pwt 8,7-9), do kraju, na który oczy Pana [są zwrócone] od początku roku aż do końca roku (Pwt 11,12), do kraju, w którym będziesz spożywał chleb bez ograniczeń (Pwt 8,9). Chociaż kraj ten piękny i tłusty (ܩܘܠܘܢܐ ܩܘܠܘܢܐ), to jednak zawsze będzie miał biednych (ܥܘܨܪܐ). Dlatego On nakazał im znowu, mówiąc: Sześć lat będziesz obsiewał swoją ziemię i zbierał jej płody, ale w siódmym roku ty ją zaorzesz i pozostawisz, [aby] biedni (ܥܘܨܪܐ), którzy są u ciebie, mogli jeść to, co tam się znajdzie, a resztę zjedzą zwierzęta polne (por. Wj 23,10-11). I tak im powiedział: W owym siódmym roku nie będziecie zbierać winogron z latorośli, nie będziecie ścinać tego, co samo wyrosło, lecz zostanie to dla biednych (ܥܘܨܪܐ – por. Kpł 25,4-6). On poznał ich upór i dlatego rzekł: Jeśli wy mówicie: Co będziemy jedli w siódmym roku, gdy się nie sieje ani nie zbiera plonów? On im odrzekł: Ja wam ześlę moje błogosławieństwo w szóstym roku, i ty zbierzesz plon [jakby] z trzech lat: z szóstego, z siódmego i z ósmego. Będziecie jeść płody z szóstego roku aż do dziewiątego roku (por. Kpł 25,20-22).

3 (897, 14-23) Upominał ich z troską: Nie będziesz na noc zostawiał u siebie zapłaty najemnika, ale wypłacisz mu jego zapłatę w tym samym dniu, aby nie wzywał Boga przeciw tobie i aby grzech nie obciążył ciebie (por. Pwt 24,15). Otóż jeśli zapłata najemnika pozostanie u ciebie przez noc a tej właśnie nocy stracisz życie, biedny (ܥܘܨܪܐ) zostanie pozbawiony swojej zapłaty, która jest u ciebie, i za którą on najął się u ciebie. Albo jeśli to on umrze, wtedy nie znajdziesz nikogo, z kim mógłbyś się rozliczyć i komu zwrócić jego zarobek.

4 (897, 24-900, 24) Również Dawid²¹ troszczył się o biednych (ܥܘܨܪܐ), ubogich (ܥܘܨܪܐ), sieroty i wdowy. Ustanowił zarządców nad całym Izraelem, aby dbali o wyżywienie i bronili biednych (ܥܘܨܪܐ – por. 1Krn 27,25-31).

²¹ Przykład króla Dawida, który troszczył się o biednych zarówno jako sprawiedliwy władca Izraela, jak i jako pobożny autor psalmów. Termin „jałmużna” (w języku syryjskim ܩܘܠܘܢܐ) wywodzi się od ܩܘܠܘܢܐ + ܩܘܠܘܢܐ (‘być sprawiedliwym, prawym’; ‘debitus, iustus, aequus fuit’). Por. *Thesaurus Syriacus*, t. 1, s. 1083-1084; *Lexicon Syriacum*, s. 189: „beneficium, eleemosyne”. W myśli Afrahata, inspirowanej teologią skrypturystyczną troska o biednych jest odzwierciedleniem Bożej sprawiedliwości i źródłem szczęścia.

Śpiewając psalmy i wychwalając swego Boga, zalecił błogosławić tych, którzy karmili biednych (مصدق). Mówił tak: Szczęśliwy ten, kto myśli o biednym (مصدق), w dniu nieszczęścia Pan go ocali. Pan go zachowa przy życiu, uczyni szczęśliwym na ziemi i nie wyda go jego przeciwnikom. Gdy zachoruje, pokrzepi go na łożu boleści (por. Ps 41,2-4). W innym psalmie powiedział tak: „Rozdaje i obdarza ubogich (صدق), jego sprawiedliwość trwa na wieki” (Ps 112,9). Napisano jeszcze: Kto daje biednemu (مصدق), obdarza Boga (por. Prz 28,27; 19,17). I powiedziano: Gromadź jałmużnę i niech stanie się dla ciebie fortuną; ona lepsza jest dla ciebie niż wszystkie skarby (por. Tb 12,8). I napisano: Daj Bogu z tego, co On ci dał (por. Prz 3,9; Tb 4,7). Zobacz (يا)! Ten, który daje jałmużnę (كفايا), od potrzebującego (مصدق) otrzymuje; dzięki potrzebującym jego własna bieda zostaje usunięta, gdy on ich wspiera. On mógłby całkowicie usunąć biedę, ale uczynił [z niej] jakby zapłatę biednych (مصدق), aby mogła zostać usunięta bieda bogatego, który daje biednemu (مصدق), a który przyjmując, dzięki składa Panu za dwóch²².

5 (900, 25-904, 2) Nasz Pan Jezus Chrystus, gdy w mowie/przypowieści (كفايا) wyjaśniał sąd ostateczny i gdy oddzielił, stawiając jednych po prawej, a drugich po lewej stronie, pogratulował dobrym, nazywając ich „błogosławionymi swojego Ojca” i „dziedzicami królestwa”, ponieważ wspierali biednych (مصدق). I tak powiedział do tych, którzy byli po jego prawicy: „Pójdźcie, błogosławieni ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo przygotowane wam od początku! Bo byłem głodny, a daliście mi jeść; byłem spragniony, a daliście mi pić; byłem nagi, a przyodzialiście mnie; byłem przybyszem (كفايا مصدق), a przyjęliście mnie; byłem chory, a odwiedziliście mnie; byłem w więzieniu, a przyszliście do mnie” (Mt 25,34-36). Owi sprawiedliwi jednak nie zrozumieli słów naszego Pana i odrzekli, mówiąc: Kiedy to widzieliśmy Cię, Panie, w takiej potrzebie i uczyniliśmy to dla Ciebie? A wtedy On im odpowiedział: „To, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili (por. Mt 25,37-40). I zwrócił się i do tych, którzy byli po Jego lewej stronie, mówiąc: Idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień przygotowany dla Złego i jego aniołów, ponieważ wszystko to Mnie nie uczyniliście. A wtedy ci z lewej strony odpowiedzą Mu, mówiąc: Panie, kiedy widzieliśmy Cię w takiej [potrzebie], a nie usłużyliśmy Tobie? Odpowie im: To, czego nie

²² Afrahat przybliży istotę i cel posiadania dóbr materialnych. W systemie Bożej ekonomii zbawczej ten, który dzieli się swoim bogactwem z ubogimi, więcej otrzymuje. Obdarowany modli się za bogatego, który pomniejszył swoje dobra materialne, przygotowując w ten sposób miejsce na dobra wieczne.

uczyniliście tym potrzebującym (محتاج), tego Mnie nie uczyniliście (por. Mt 25,41-45). I sprawiedliwi, którzy usłużyli Chrystusowi w potrzebujących (محتاج), pójdą do życia wiecznego, złoczyńcy zaś odejdą w ogień i w ciemności, ponieważ nie pomogli Chrystusowi w biednych (محتاج)²³.

6 (904, 3-12) Mówi jeszcze w innej mowie/przypowieści (كلمة) o bogaczu, który chępił się swoimi dobrami. Gdy zmagazynował zbiory swojej ziemi, powiedział sobie: Masz wielkie dobra zebrane na długie lata. Mój drogi, odpoczywaj, jedz i używaj! Ale Bóg mu rzekł do niego: Głupcze!²⁴ Oto tej nocy upomną się o ciebie. To, co sobie przygotowałeś, komu przypadnie? A potem powiedział: Podobnie dzieje się z tym, który skarby gromadzi dla siebie, a nie jest bogaty u Boga (por. Łk 12,16-21).

7 (904, 13 - 905, 11) I przedstawia jeszcze inną przypowieść o bogaczu, który cieszył się dobrami, a skończył w szeolu. Biedak (محتاج), który leżał pod jego drzwiami, pragnął i usilnie błagał, aby zaspokoić głód tym, co spadło ze stołu bogacza (por. Łk 16,19). Powiedziano: Nikt mu niczego nie dał²⁵. I jeszcze: „Psy przychodziły i lizały jego rany” (Łk 16,21). Otóż bogacz, który cieszył się dobrami, to naród, który spożywał, tuczył się i buntował, i zapomniał o Panu (por. Pwt 32,15), i który bluźnił Bogu, jak to jest napisane: Synowie Izraela mówili przeciw Bogu i przeciw Mojżeszowi słowami nieprzyzwoitymi (por. Lb 21,5). Mojżesz potraktował ich jako bogaczy i powiedział o nich: Któryż naród ma Boga, który jest tak blisko jak Pan, nasz Bóg, i który ma prawa równie sprawiedliwe i sądy równie uczciwe? (por. Pwt 4,7). I powiedział im jeszcze: Oto wejdziecie do kraju Kanaan, aby go odziedziczyć. Wejdziecie do domów, których nie budowaliście, do winnic i gajów oliwnych, których nie sadziliście, do wykopanych studni, których nie kopaliście. Będziecie spożywać, nasycicie się, i będziecie się rozkoszować, i zapomnicie o Panu (por. Pwt 6,10-12). Tak więc to stali się bogaczami dzięki licznym dobrom, które otrzymali.

8 (905, 12-908, 2) Biedak (محتاج), który leżał pod drzwiami, to obraz (كلمة) naszego Pana²⁶, który pragnął i usilnie błagał, aby mu dali owoce, które On mógłby przedstawić Temu, który Go wysłał. Jednak nikt Mu ich nie dał. Powiedziano: „Psy przychodziły i lizały jego rany” (Łk 16,21). Otóż te psy, które przychodziły, to są ludy, które lizały rany naszego Pana;

²³ Por. „Szczęśliwy ten, kto myśli o biednym” (Ps 41,2): *محتاجا ارحمنا الله*, *محتاجا*.

²⁴ Afrahat określenie „głupcze!” (łac. *stulte*) przetłumaczył przez *لا عقل* ('bez serca'). Peszitta ma w tym miejscu *لا عقل* ('pozbawiony myśli, bezmyślny').

²⁵ Brak tego zdania w wydaniu Peszitty.

²⁶ Przykład chrystologicznej typologii w egezezie Afrahata: biedak z ewangelicznej przypowieści to symbol Chrystusa.

[ludy], które biorą Jego ciało i kładą na swoich oczach. Tamci zaś to psy żarłoczne, nienasycone i niezdolne nawet do szczekania (por. Iz 56,10-11). Zobacz (,؎) więc, psy, które liżą rany tego biedaka, nie były żarłoczne, ponieważ oni pragną stołu bogacza, a nie lizania ran. To o nich mówił prorok: to psy żarłoczne, nienasycone (por. Iz 56,10). A Dawid powiedział: „Oni będą warczeć jak psy i będą krążyć po mieście” (Ps 59,7).

9 (908, 3-909, 7) Na końcu tej przypowieści powiedziano: Umarł bogacz, został pogrzebany i skazany na męki. Umarł również ten biedak (؎) i aniołowie zanieśli go na łono Abrahama (؎؎؎؎؎؎؎؎). W głębi szeolu i na mękach bogacz podniósł oczy i zobaczył Abrahama i Łazarza na jego łonie (؎؎؎). I zawołał donośnym głosem: Ojcie Abrahamie, miej litość nade mną, wyślij Łazarza. Niech przyjdzie mi z pomocą i ochłodzi mój język w tym skwarze, w którym tak okropnie cierpię. Abraham mu odrzekł: Mój synu, wspomnij, że za życia otrzymałeś swoje dobra, Łazarz zaś niedolę. Dzisiaj to ty upominasz się, a on nie przyjdzie ci z pomocą, gdyż jest ogromna przepaść między wami a nami i nie można przejść od was do nas, ani od nas do was. On mu odparł: Proszę cię więc, mój ojcie, poślij go do domu mojego ojca, ponieważ mam pięciu braci: niech ich ostrzeże (؎؎؎), aby i oni nie grzeszyli i nie przyszli na to miejsce męki (؎؎؎؎). Abraham mu rzekł: Mają Mojżesza i proroków, niech ich słuchają! On odpowiedział: Nie, ojcie Abrahamie, lecz gdyby ktoś z umarłych udał się do nich, to się nawrócą. Abraham mu odparł: Jeśli nie słuchają ani Mojżesza, ani proroków, to choćby ktoś z umarłych udał się do nich, nie uwierzą mu (por. Łk 16,22-31). Jak to ci już powiedziałem, bogacz to naród, a biedak (؎) to nasz Pan, według tego, co napisano: Pan zechciał go poniżyć i obarczyć cierpieniem (por. Iz 53,10). A Apostoł mówi: To dla was bogaty stał się ubogim, abyście stali się bogatymi dzięki Jego ubóstwu (por. 2Kor 8,9). I jeszcze powiedział: Uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci, [i to] śmierci krzyżowej (por. Flp 2,8).

10 (909, 8-18) Gdy powiedziano: I umarł ten bogacz, w rzeczywistości prorok mówi o nich: Pan Bóg cię zabije! I nada inne imię swoim sługom (por. Iz 65,15). Jego słudzy bowiem to naród, który pochodzi z ludów. Gdy nadał im inne imię, to nazwał ich „chrześcijanami”, czyli „mesjaszami”, ale nie „wodzami Sodomy i ludem Gomory” (por. Iz 1,10), jak [nazwał bogaczy]. Tak nam oświadcza „Nauczanie (؎؎؎؎) dwunastu Apostołów”: „W Antiochii też po raz pierwszy nazwano uczniów chrześcijanami” (Dz 11,26).

11 (909, 19-912, 10) Umarł również ten biedak (؎) i aniołowie zanieśli go na łono Abrahama (؎؎؎؎؎؎؎؎ – por. Łk 16,22) zgodnie

z tym, co rzekła Maria: „Zabrali Pana mego i nie wiem, gdzie Go położyli” (J 20,13). Ci właśnie aniołowie powiedzieli do Marii: On zmartwychwstał i odszedł do Tego, który Go posłał (por. Mt 28,6; J 16,5). To właśnie ci aniołowie usługiwali mu, jak to wcześniej powiedziano w Ewangelii: Oto aniołowie zstąpili i usługiwali Jezusowi (por. Mt 4,11). Także przy Jego narodzeniu ci aniołowie oddali chwałę, mówiąc: Chwała Bogu na wysokościach a ludziom dobra nowina (ܐܘܪܘܟܝܢ ܕܥܡܐܢܘܟܝܢ – por. Łk 2,14). To archanioł Gabriel zwiastował nowinę (ܘܓܒܪܝܐܠ) o narodzinach. On sam powiedział do swojego ucznia Szymona: Czy myślisz, że nie mógłbym poprosić Ojca mego, aby Mi dał armię zastępów aniołów? (por. Mt 26,53). I powiedział jeszcze do swoich uczniów: „Ujrzycie niebiosa otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego” (J 1,51).

12 (912, 11-913, 5) Napisałem ci o tym wszystkim, ponieważ napisano: Umarł również ten Biedak (ܐܘܪܘܟܝܢ) i aniołowie zanieśli go na łono Abrahama (ܐܘܪܘܟܝܢ ܥܠ ܠܘܢܐ ܕܐܒܪܗܡܐ – por. Łk 16,22). Gdy powiedziano, że go zanieśli go na łono Abrahama (ܐܘܪܘܟܝܢ ܥܠ ܠܘܢܐ ܕܐܒܪܗܡܐ), to znaczy do królestwa niebieskiego, a gdy Abraham powiedział do bogacza: Jest ogromna przepaść między nami a wami i nikt nie może przejść od was do nas, ani od nas do was (por. Łk 16,26), to znaczy, że po śmierci i po zmartwychwstaniu nawrócenie nie jest już możliwe: bezbożni nie mogą się już więcej nawrócić, by wejść do królestwa, a sprawiedliwi nie mogą już zgrzeszyć i iść na miejsce kary (ܐܘܪܘܟܝܢ), czyli do wielkiej otchłani (ܐܘܪܘܟܝܢ ܕܥܡܐܢܘܟܝܢ). Jeśli on prosił go [Abrahama] o pomoc, ale nikogo nie wysłano na ratunek, to znaczy, że w owym dniu nikt już nie będzie mógł pomóc swojemu bliskiemu. Gdy powiedział: Poślij go do domu mego ojca, niech ich ostrzeże (ܐܘܪܘܟܝܢ), aby nie grzeszyli, oraz gdy mu odpowiedział: Mają Mojżesza i proroków, niech ich słuchają! A on na to: Gdyby ktoś z umarłych udał się do nich, to się nawrócą (por. Łk 16,27-30), to widać wyraźnie, że chodzi o ten naród, który nie słuchał Mojżesza oraz proroków i który nie uwierzył Jezusowi, który powstał z martwych²⁷.

13 (913, 6-14) Napisano jeszcze o grzeszniku, że jego winy zostaną wymazane dzięki jałmużnom (ܐܘܪܘܟܝܢ), jak to powiedział Daniel do

²⁷ Zagadnienie odrzucenia i substytucji narodu wybranego na korzyść nowego ludu. Por. Aphraates, *Demonstratio* 16, Afrahat, *O narodach, które zastąpiły naród* (*Demonstratio* XVI: *De Gentibus quae Loco Populi Suffectae Sunt*, PSyr 1, 760-784), tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz A. Uciecha, *VoxP* 71 (2019) s. 575-591; Aphraates, *Demonstratio* 15, A. Uciecha, Afrahat, *O pokarmach czystych i nieczystych* (*Demonstratio* XV: *De distinctione ciborum*, PSyr 1, 728-757), SSHT 51/2 (2018) s. 345-360 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

Nabuchodonozora: Okup swe grzechy jałmużnami (כֶּסֶף), a swoją nieprawość miłosierdziem nad ubogimi (por. Dn 4,24). Prorok zaś tak powiedział do synów Izraela: Deptaliście biednego (עֲשֵׂה) i braliście od niego łapówki, i dlatego nie będziecie mieszkali w domach z kamienia ciosanego, które zbudowaliście sobie, i nie będziecie pili wina z pięknych winnic, które zasadziliście (por. Am 5,11)²⁸.

14 (913, 15-916, 20) Zobacz (וַיִּרְאֵהוּ)! Bóg troszczy się o biednych (עֲשֵׂה). Prorok Izajasz tak mówi: Biedni (עֲשֵׂה) i ubodzy (עֲשֵׂה) szukają wody, a jej nie ma! Ich język wysechł już z pragnienia. Ja, Pan, Bóg Izraela, wysłucham ich i nie opuszczę ich. Aby ich język nie wysychał z braku wody, wzbudzę rzeki w górach i źródła w głębi dolin. Na pustyni zasadzę cedry, akacje, mirty i oliwki; w dolinie umieszczę wspaniałe cyprysy, wszystkie razem (Iz 41,17-19). Biedni (עֲשֵׂה) i ubodzy (עֲשֵׂה), którzy szukają wody, a jej nie ma, to lud, który pochodzi z ludów, woda zaś to nauka Świętych Pism: jeśli ich język jest suchy, to znaczy [suchy] w uwielbienie. Gdy mówi, że wzbudzi rzeki w górach i źródła w głębi dolin, to znaczy, góry i doliny to są ludzie wysoko postawieni i pokorni, z których wypłyną rzeki i źródła. Powiedział: Na pustyni zasadzę cedry, akacje, mirty i oliwki, w dolinie umieszczę wspaniałe cyprysy. W rzeczywistości pustynia to są ludy, które dawniej były jak pustynia. Cedry, akacje, mirty i oliwki, to są kapłani ludu i święte Przymierze (עֲשֵׂה וְעֲשֵׂה וְעֲשֵׂה וְעֲשֵׂה)²⁹: są jak cudowne korony drzew, których listowie i zimą, i latem jest świeże i bujne. W dolinie umieszczę wspaniałe cyprysy, wszystkie razem: to znaczy z pokornych ludów wyszła mowa (עֲשֵׂה) oraz nauka duchowa (עֲשֵׂה וְעֲשֵׂה), której woń jest miła jak woń cyprysu, jak to powiedział Apostoł: Po wszystkich miejscach jesteśmy miłą Bogu wonnością (por. 2Kor 2,14-15).

15 (916, 21-917, 21) Do Hioba mówili jego przyjaciele, aby go zniewały w czasie jego próby: Jak coś takiego mogło ci się zdarzyć? Czy może odesłałeś wdowę z pustymi rękami i poniżyłeś ramię sieroty?³⁰ Czy może odmówiłeś wody spragnionym i nie dałeś chleba głodnemu? Czy wzięłeś zapłatę sierocie? Czy wzięłeś w zastaw wołu wdowy? Ktoś obsiał swoją ziemię, a jakiś gwałtowny właściciel zabrał mu ją: ale to ty uczyniłeś

²⁸ Jałmużna jako „okup za grzechy”. Izraelici odrzucili możliwość nawrócenia i dlatego utracili obietnice zawarte w Bożym przymierzu.

²⁹ Na temat znaczenia terminów „kapłani ludu i święte Przymierze (עֲשֵׂה וְעֲשֵׂה וְעֲשֵׂה וְעֲשֵׂה)” (PSyr 1, 916, 12-13), por. A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 3, Katowice 2002, s. 38.

³⁰ Por. Hi 22,9: „miażdżysz ramiona sierotom” (BT).

to wszystko i dlatego wokół ciebie są pułapki i przeraża cię nagły strach (por. Hi 22,6-10; 24,3). Gdy tego wysłuchał, odpowiedział na swoją obronę i tak im rzekł: Niewidomemu byłem oczami, chromemu służyłem za nogi (por. Hi 29,15). Ci, którzy nie mieli odzienia, mogli ogrzać się wełną mych owiec. Nie podniosłem ręki przeciw sierocie, a gdy stanął w drzwiach, pospieszyłem z pomocą (por. Hi 31,19-21). Nie odprawiłem wdowy z pustymi rękami i swego chleba nie spożywałem sam, ale jadł go ze mną sierota (por. Hi 31,16-17). Rozbijałem szczękę łotrowi i wydzieralem mu łupy z zębów, i mówiłem: uratuję biednego (سعد – por. Hi 29,17). I mówił jeszcze: Podróżnemu otwierałem podwoje i nie pozwoliłem zagasnąć oczom wdowy (por. Hi 31,32.16). Jeśli nie czyniłem tego wszystkiego, niech bark mi wyskoczy ze stawu i moje ramię złamie się w łokciu! (por. Hi 31,22). Zlitujcie się nade mną, zlitujcie się, wy, moi przyjaciele, ponieważ Bóg dotknął mnie swą ręką (por. Hi 19,21), a to wszystko przyszło na mnie nie przez moje grzechy.

16 (917, 22-921, 12) Specjalnie na temat biednych (سعد) nasz Pan podał ostrzeżenie, gdy mówił do pana uczy: Gdy wydajesz obiad albo wieczerzę, nie zapraszaj swoich przyjaciół ani braci, ani zamożnych sąsiadów, ani tych, którzy ciebie zaproszą, ponieważ miałbyś tam swoją odpłatę. Lecz kiedy to czynisz [urządzasz przyjęcie], zaproś ubogich i prostych (الضعفاء), niewidomych i chromych, tych, którzy nic nie mają. A będziesz szczęśliwy, ponieważ nie mają czym tobie się odwdzińczyć; odpłatę bowiem otrzymasz przy zmartwychwstaniu ze sprawiedliwymi (por. Łk 14,12-14). I powiedział jeszcze: Czyńcie sobie przyjaciół (اصحاب)³¹ niegodziwą mamoną, aby gdy się skończy, oni przyjęli was do wiecznych przybytków (الجنة والسموات – por. Łk 16,9). Kim są owi przyjaciele (اصحاب), dla których są wieczne przybytki (الجنة والسموات), które ludzie mogą zdobyć niegodziwą mamoną? Otóż tymi przyjaciółmi jest (اصحاب) Bóg i Jego Pomazaniec, których są wieczne przybytki (الجنة والسموات). Gdy ktoś daje biednym z tego, co posiada, wypełnia dobrą wolę Boga i Jego Pomazańca, zgodnie z tym, co powiedziano: Oto mój odpoczynek! Dajcie odpoczynek strudzonemu (por. Iz 28,12). Nasz Pan powiedział: To, co uczyniliście dla nich, Mnieście uczynili (por. Mt 25,40). Powiedziano: Czyńcie sobie przyjaciół, według tego, co rzekł Izajasz: Nie lękaj się, Jakubie, mój sługo, potomstwo Abrahama, mojego przyjaciela (اصحاب – Iz 41,10.8; 44,2). Nasz Pan powiedział do swoich uczniów: Nazwałem was swoimi przyjaciółmi (اصحاب),

³¹ Afrahat zwraca się do słuchacza za pomocą wyrażenia „mój przyjacielu” (صاحب) będącego konwencją literacką, w tekście biblijnym zaś zachowuje formę „przyjaciel (اصحاب)”.

ponieważ oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od mojego Ojca, (por. J 15,15). To właśnie są przyjaciele (اصحاب), których ludzie mogą zdobyć, dając biednym. „Do ich wiecznych przybytków (مجالسهم الدائمة)”, to znaczy tam, gdzie odpoczywają sprawiedliwi, dom zamieszkania nie ręką uczyniony, który nie jest częścią stworzenia, jak powiedział Apostoł. Nasz Pan napomina tych, którzy wspierają biednych (مصدقين) i ubogich (فقر). Tak mówi: Co do was, to nie czyńcie sobie skarbu na ziemi, gdzie złodzieje włamują się i kradną i gdzie mól atakuje i niszczy. Ale czyńcie sobie skarb w niebie, taki skarb, który nie zawodzi, tam, gdzie mól nie niszczy i złodzieje nie kradną; tam, gdzie będzie wasz skarb, tam będzie i wasze serce (por. Mt 6,19-21; Łk 12,33-34). Apostoł powiedział jeszcze o apostołach, którzy go poprzedzili: Polecili nam jedynie to, abyśmy pamiętali o biednych (مصدقين), co też starałem się czynić (por. Ga 2,10).

17 (921, 13-928, 4) Nasz Pan rzekł: Błogosławieni ubodzy w duchu (فقر في الروح), albowiem do nich należy królestwo niebieskie (por. Mt 5,3), i powiedział o bogatych: Biada wam, bogaczom, bo otrzymaliście to, czego żądaliście (por. Łk 6,24). Kim są ci bogacze, którzy otrzymali to, czego żądali? To właśnie ten naród, który nas poprzedzał. Oni żądali wszystkiego tego, co jest ziemskie, ale nie, co jest niebieskie, jak ten bogacz, który zebrał i pomnożył zbiory, ale nie był bogaty przed Bogiem (por. Łk 12,21). I jak ten, który cieszył się bogactwem: otrzymał to, czego żądał za życia, a w zaświatach już nie otrzymał tego, czego żądał (por. Łk 16,25). Powiedział [nasz Pan] o ubogich (فقر): Królestwo niebieskie do nich należy (por. Mt 5,3). Czy moglibyśmy powiedzieć, że mówi tutaj o ubogich w dobra ziemskie? Otóż są ubodzy, którzy nic nie posiadają i którzy są złodziejami, zabójcami, kłamcami, podżegaczami do zbrodni, wyjętymi spod prawa. Czyż królestwo niebieskie byłoby dla nich? Nie daj Boże! Ale błogosławieństwo jest dane ubogim w duchu, tym, którzy boją się Boga, a których dobra nie liczą się ze względu na bojaźń Bożą, lecz którzy ich używają jako coś niekoniecznego. Bogaty Abraham, który okazał się ubogi przed Bogiem, Izaak i Jakub, synowie obietnicy, którzy kroczyli jego ścieżkami, błagali Boga, chociaż byli bogaci. Hiob, najbogatszy spośród synów Orientu (por. Hi 1,3), gdy został doświadczony w swoich synach i w swoich dobrach, kochał swego Boga, który mu je dał (por. Hi 1,22) i nie przeklinał Boga. Oto są ci, o których mówi Apostoł: Dzięki miłości wobec przybyszów (مصدقين) otrzymali życie, oni bowiem przyjęli aniołów (por. Hbr 13,2). Kim są owi przyjaciele przybyszów (اصحاب), jeśli nie Abraham, Lot, Hiob i inni sprawiedliwi, którzy są im podobni? Zobacz (انظر), mój przyjacielu (صاحب), jak ci ojcowie miłowali przybyszów (مصدقين):

Gdy Abraham dostrzegł tych aniołów, wziął ich za przybyszów (مضيفين), wyszedł im na spotkanie i pokłonił się przed nimi (por. Rdz 18,2), aby weszli do jego namiotu i odpoczęli u niego. Tak że został błogosławiony jako gospodarz dzięki swojej miłości do przybyszów (مضيفين). To właśnie jest wspaniałe: ten wielki człowiek uniżony i oddający pokłon, błagający i proszący usilnie przybyszów (مضيفين), aby weszli do niego i odpoczęli. Otóż w zwyczaju Abrahama było zawsze przyjmować u siebie przybyszów (مضيفين). Gdy dostrzegł tych aniołów, wziął ich za ubogich przybyszów (مضيفين) i wyszedł im na spotkanie, aby ich przyjąć jako gości, podczas gdy ich [prawdziwe] dostojenie było zasłonięte przed jego oczami. On wstał przed nimi, aby im służyć. Kazał Sarze, aby własnymi rękami zczyniła ciasto z trzech korców pszennej mąki, z pewnością jeden korzec na każdego mężczyznę. I według tej miary natłoczonej (por. Łk 6,38) on otrzymałby swoją odpłatę stosownie do niej. Dzięki miłości wobec przybyszów (مضيفين) otrzymał jako wynagrodzenie obietnicę, którą w jego potomstwie będą sobie błogosławić wszystkie narody (por. Rdz 12,3; 18,18). Podobnie było z Lotem: przyjął przybyszów (مضيفين), a [Bóg] uchronił go w Sodomie (por. Rdz 19,1-22), która nienawidziła przybyszów (مضيفين), jak to powiedział Ezechiel: Oto taka była wina Sodomy i jej towarzyszek: nie wspierały biednego i nieszczęśliwego. Widząc to, zniszczyłem je (por. Ez 16,49-50). Również Zacheusz, gdy nasz Pan wszedł do niego, powiedział: Oto połowę mojego majątku daję ubogim, a temu, kogo skrzywdziłem, oddaję poczwórnice. Nasz Pan mu rzekł: Dzisiaj życie [wróciło do] tego domu (por. Łk 19,8-9).

18 (928, 5-27) I jeszcze ten bogacz, który przyszedł do naszego Pana i powiedział mu: Co mam czynić, aby osiąść życie wieczne? Nasz Pan mu rzekł: Nie cudzołóż, nie kradnij, czcij swego ojca i matkę, kochaj swego bliźniego jak siebie samego. On Mu rzekł: Wszystkiego tego przestrzegałem od mojego dzieciństwa/młodości (من صبيته), czego mi brakuje? Wtedy Jezus spojrział na niego z miłością i rzekł mu: Jednego ci brakuje: Jeśli chcesz osiągnąć doskonałość, idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj biednym (مسكينون), weź swój krzyż i chodź za Mną! Gdy młodzieniec to usłyszał, mocno się zasmucił i wrócił do siebie ponury, gdyż był bardzo bogaty. Jezus zaś powiedział: Zobaczcie (انظروا)! Jak trudno jest tym, którzy w dobrach pokładają nadzieję, wejść do królestwa Bożego. I dodał: Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu [wejść] do królestwa Bożego (por. Mt 19,16-24; Mk 10,17-25; Łk 18,18-25). Także Apostoł mówi: w zasiewie kto skąpo siewie, ten skąpo i zbiera (por. 2Kor 9,6), kto zaś hojnie siewie, ten hojnie też zbierać będzie. Gdy czynimy dobro, nie męczymy się (por. Ga 6,9).

19 (929, 1-10) Napisałem Ci, mój przyjacielu (صاحب), to krótkie wezwanie (دعوة) na temat darów dla ubogich (مسكين). Przekonaj i zachęć tych, którzy dają, aby rozsiewali przed sobą zasiew życia, zgodnie z tym, co jest napisane: Ucz prawego, a zwiększy swą wiedzę (por. Prz 9,9). Wszystkich, którzy miłują ubogich (مسكين), zachęcaj tym wezwaniem (دعوة), abyś i ty miał udział w ich trudzie³².

Koniec Mowy *O trosce o biednych*.

Z języka syryjskiego przełożył
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Andrzej Uciecha³³

³² Podobnie jak w *Adversus Iudaeos* motywy podjęcia tematu zostały wyjaśnione 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 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)” (Aphraates, *Demonstratio* 19, 12, PSyr 1, 885, 26-888, 11). Podobny zabieg przypomnienia motywacji na koniec wykładu występuje w *De Christo Dei Filio*: „Napisałem Ci to małe dowodzenie/przedłożenie (مطلب قصير), mój przyjacielu (صاحب), abyś mógł odpowiedzieć Żydom, ponieważ oni mówią, że Bóg nie ma syna, i ponieważ my nazywamy Go Bogiem i Synem Bożym, Królem i Pierworodnym wszelkiego stworzenia” (Aphraates, *Demonstratio* 17, 12, PSyr 1, 816, 1-7; w *De distinctione ciborum*, Aphraates, *Demonstratio* 15, 9, PSyr 1, 757, 12-23).

³³ Ks. dr hab. Andrzej Uciecha, prof. UŚ na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: andrzej.uciecha@wp.pl; ORCID: 0000-0003-2507-8544.

Św. Jan Chryzostom, O Dawidzie i Saulu. Homilia pierwsza

(CPG 4412: *De Davide et Saule. Homilia prima*)¹

1. Wstęp

Przystępując do lektury pierwszej homilii Jana Chryzostoma z jego cyklu *De Davide et Saule*, czytelnik winien otrzymać, po pierwsze, garść danych zarówno o Złotoustym, największym, jak bywa on nazywany, kaznodziei Kościoła wschodniego, jak i o całym korpusie jego dzieł oraz, po wtóre, nieco więcej może i bardziej szczegółowych informacji o odnośnym już jego kazaniu. Wiadomości jednego i drugiego rodzaju pomieszczone zostały w niniejszym wstępie.

2. Zarys biografii Jana Chryzostoma i krótki przegląd korpusu jego dzieł

Jan² urodził się około 350 roku w Antiochii, a więc w Syrii, w arystokratycznej rodzinie chrześcijańskiej, zmarł natomiast, idąc na wygnanie,

¹ Niniejsze tłumaczenie wraz z poprzedzającym je wstępem i uzupełniającymi komentarzami stanowiło następującą pracę licencjacką, obronioną 29 czerwca 2020 roku na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w ramach kierunku filologia klasyczna: Łukasz Libowski, *Jana Chryzostoma pierwsza homilia do historii o Dawidzie i Saulu – wstęp, przekład, komentarz*, Lublin 2020. Promotorem pracy była dr hab. Ewa Osek, prof. KUL, zrecenzował ją natomiast dr hab. Krzysztof Narecki, prof. KUL. Należy w tym miejscu złożyć najserdeczniejsze podziękowanie zarówno recenzentowi, Panu Profesorowi Krzysztofowi Nareckiemu, jak i – przede wszystkim – promotorowi, Pani Profesor Ewie Osek, że w sposób wydatny przyczynili się do tego, iż publikowany materiał przybrał ostatecznie taki kształt, jaki przybrał.

² Przedstawiając życie Chryzostoma, opieram się tu zasadniczo na następującym opracowaniu: F. Drączkowski, *Jan Chryzostom*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus, Lublin 1997, s. 766-769. Zob. także podaną tam dalszą literaturę. Gdy chodzi o bibliografię, to warto skorzystać z doskonałego opracowania dostępnego w serwisie Academia.edu (www.academia.edu), obejmującego publikacje poświęcone Janowi

14 września 407 roku w Comana Pontica, mieście, jak to oznajmia jego nazwa, leżącym w Poncie. Ponieważ wcześniej stracił ojca, był wychowywany przez matkę. Filozofii uczył się u Androgotusa, retoryki zaś u wielkiego Libaniasza, przedstawiciela platońskiej szkoły pergamońskiej, autora zaliczanego do drugiej sofistyki, co ciekawe, zagorzałego przeciwnika wiary i religii chrześcijańskiej, który w Janie widział swego następcę. W roku 369 Jan przyjął chrzest i pod kierownictwem Diodora z Tarsu oddał się studiom biblijnym. W latach 371-377 prowadził życie pustelnicze: najpierw, do roku 375, pod przewodnictwem doświadczonego eremity, później natomiast w całkowitym odosobnieniu. W tym czasie uczył się na pamięć całego Pisma Świętego. Kiedy od nadmiernych umartwień ascetycznych podupadł na zdrowiu, powrócił do Antiochii.

Tu w 381 roku z rąk patriarchy Melecjusza przyjął święcenia diakonatu, a sześć lat później, w 386 roku, przez patriarchę Flawiana I został wyświęcony na prezbitera. Jako kapłan spędził w swoim rodzinnym mieście dwanaście lat, w głównych tutejszych kościołach głosząc Słowo Boże. W tym właśnie okresie swego życia zyskał sławę wybitnego kaznodziei i to wówczas nadano mu przydomek „Złotousty”.

W 397 roku na mocy postanowienia cesarza Arkadiusza został Jan – zaznaczmy, iż wbrew swojej woli – patriarchą Konstantynopola. Na biskupa konsekrował go 28 lutego 398 roku biskup Teofil z Aleksandrii. Gorliwie duszpasterzował Chryzostom w Kościele konstantynopolitańskim: zreformował i odnowił życie tamtejszej wspólnoty. Wymieńmy tu – dla przykładu jedynie – następujące, co ważniejsze jego dokonania: likwidacja przepychu rezydencji biskupiej, usunięcie z urzędów kilku biskupów symoniackich, zobowiązanie mnichów do ascezy i do stałego przebywania w klasztorach, walka ze zbytkiem bogaczy, zakładanie hospicjów i szpitali, zorganizowanie opieki duszpasterskiej dla Gotów przebywających w stolicy, troska o misje w Tracji i Fenicji, przyjęcie do diecezji mnichów nitryjskich oskarżonych przez swojego biskupa o orygenizm. Był Jan przewodnikiem wspólnoty Kościoła bezkompromisowym i szczerym, które to

Złotoustemu i jego dziełu, które zostały ogłoszone do 2016 roku: *Chrysostomica: An Online Bibliography of Scholarship on John Chrysostom and Attributed Writings*, opr. W. Mayer, w: https://www.academia.edu/6448870/Chrysostomica_An_Online_Bibliography_of_Scholarship_on_John_Chrysostom_and_Attributed_Writings (dostęp: 09.06.2020). Potrzeba tu koniecznie odnotować, że jedną z bodaj najbardziej wyczerpujących biografii Złotoustego, a także gruntowne omówienie jego *opus* przedkłada w swojej znanej książce: J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tł. K. Krakowczyk, Warszawa 2001.

cechy przysporzyły mu wielu wrogów. Jego nieprzyjaciółką był m.in. cesarzowa Eudoksja, której wytykał niesprawiedliwe postęпки i zbyt skromne życie. Przez tzw. synod pod dębem w sierpniu 403 roku został skazany na wygnanie do Bitynii, jednak wskutek rozruchów w mieście, a także wypadków, jakie miały miejsce w pałacu cesarskim, jeszcze jesienią tego samego roku powrócił do Konstantynopola. Lecz niebawem znów naraził się władcy, krytykował bowiem jako bałwochwalczą praktykę oddawania czci posągowi cesarzowej. W związku z tym zawiązała się przeciwko niemu intryga. Jej efektem było usunięcie Jana przez cesarza Arkadiusza z piastowanego przezeń urzędu. 9 czerwca 404 roku Chryzostom został skazany na banicję do Kukuzy w Armenii, potem zaś, w 407 roku, do Pityontu nad Morzem Czarnym. W drodze do Pityontu zmarł.

Ponieważ kazania z serii *De Davide et Saule* wygłoszone zostały, jak się powszechnie przyjmuje, w 387 roku³, to jest w pierwszym roku kapłaństwa Chryzostoma, a także w roku, w którym wybuchł w Antiochii bunt przeciwko cesarzowi, przyjrzyjmy się pokrótce wydarzeniom z pierwszych miesięcy tegoż roku, wydarzeniom, jakie rozegrały się w rzeczonyj metropolii w ramach wspomnianego buntu od 25 lutego do 25 kwietnia⁴. Wiedza o tych wypadkach będzie potrzebna za chwilę dla lepszego zorientowania się w toczącej się w literaturze dyskusji na temat szczegółowej datacji mów Chryzostomowych z cyklu *O Dawidzie i Saulu*.

Otóż po klęsce pod Adrianopolem – ta miała miejsce 9 sierpnia 378 roku – cesarz Teodozjusz, odbudowując garnizony wschodnie, rozporządził, że w kilku miastach na Wschodzie, w tym w Antiochii, zostanie jeszcze raz zebrany podatek. W mieście Złotoustego dekret cesarski odczytano 25 albo 26 lutego 387 roku, na kilka dni przed rozpoczęciem Wielkiego Postu. Nieszczęsna wiadomość szybko rozeszła się po metropolii, wskutek czego Antiochia rozgorzała. Nim zdołano opanować szalejący tłum, ten zniszczył

³ Na temat datacji cyklu *De Davide et Saule*, zob. punkt 3.1 niniejszego wstępu.

⁴ Relacjonując te wydarzenia, idę za opracowaniem następującym: J. Iluk, *Wstęp*, w: Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, tł. i kom. J. Iluk, Gdańsk 2017, s. VII-X. Na ten temat zob. także m.in. P. Filipczak, *Bunty i niepokoje w miastach wczesnego Bizancjum (IV wiek n.e.)*, Łódź 2009, s. 81-100; P. Szczur, *Rewolta podatkowa w Antiochii (387) w świetle przekazów Jana Chryzostoma i Libaniasza. Retoryka i fakty historyczne*, „Roczniki Historii Kościoła” 61 (2009) s. 49-75; R. Browning, *The Riot of A.D. 387 in Antioch. The Role of the Theatrical Claques in the Later Empire*, „The Journal of Roman Studies” 42 (1952) s. 13-20; D. French, *Rhetoric and Rebellion of A.D. 387 in Antioch*, „Historia” 47 (1998) s. 468-484; A.J. Quiroga Puertas, *Deflecting Attention and Shaping Reality with Rhetoric: the Case of the Riot of the Statues of A.D. 387 in Antioch*, „Nova Tellus” 26 (2008) s. 137-153.

jedną z term. Ponadto – jak pisze Sozomen w swojej *Historii Kościoła* – „zbuntowana [...] ludność Antiochii Syryjskiej poobalala posągi cesarza i jego małżonki, po czym zarzuciwszy na nie pętle wlokła je po ziemi, miotając zelżywe wyzwiska, na jakie oczywiście zdobyć się może wzburzone społeczeństwo”⁵. Ale, jak podaje z kolei Libaniusz, już popołudniem tego samego dnia miasto się uspokoiło⁶. Posłano do cesarza, aby dowiedział się o tym, co zaszło w Antiochii, a miejscowy sąd zaczął wydawać pierwsze wyroki śmierci. Kościół antiocheński znalazł się pomiędzy młotem a kowadłem, to znaczy pomiędzy rozwścieczonym cesarzem Teodozjuszem a zbuntowanym miastem. Kierujący tym Kościołem biskup Flawian wraz ze swoimi kapłanami, przede wszystkim zaś ze świeżo wyświęconym na prezbitera Janem, podjął się mediacji. Pilne były dwie kwestie: trzeba było zarówno udać się do cesarza, jak i opanować lud. Ludem zajął się Złotousty – o tym, jak „pracował” on wówczas nad antiocheńczykami, wiemy z jego słynnych mów *De statutis*⁷, do cesarza udał się natomiast Flawian.

Antiocheńczycy spodziewali się najgorszego. Niektórzy z nich ze strachu uciekali ze swoich domów. Po dwóch tygodniach, 15 marca, przybyli do Antiochii urzędnicy cesarscy Ellebich i Cezariusz. I już dwa dni później, 17 marca, rozegrał się wtóry akt antiocheńskiego dramatu. Oto bowiem Ellebich i Cezariusz zakomunikowali antiocheńczykom, jakie są decyzje cesarskie w związku z zaszłymi u nich wypadkami: utrata przez Antiochię godności metropolii, zamknięcie teatru, łaźni i hipodromu, wstrzymanie rozdawnictwa żywności, wyrok śmierci dla niektórych kuriałów oraz bezpośrednich prowodyrów zamieszek. Jednakże niespodziewanie weszli do miasta mnisi z podmiejskich górskich pustelni, którzy zażądali od Ellebicha i Cezariusza, aby wstrzymali wykonanie cesarskich rozporządzeń aż do momentu, kiedy Teodozjusz podejmie w sprawie Antiochii decyzję ostateczną. Cezariusz osobiście udał się więc do Konstantynopola, by zapytać cesarza o jego definitywny werdykt odnośnie do Antiochii. Werdykt ten przychodzi 10 lub 11 kwietnia. Jest następujący: w ramach wielkanocnej abolicji cesarz da-

⁵ Sozomen, *Historia Kościoła* VII 23, tł. S. Kazikowski, Warszawa 1989, cyt. za: Iluk, *Wstęp*, s. VIII.

⁶ Libaniusz, *Mowa* 22, 9, cyt. za: Iluk, *Wstęp*, s. IX.

⁷ Iohannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum homiliae 1-21 (De statutis)*, PG 49, 15-222, CPG 4330, tł. Św. Jan Chryzostom, *Mowy do Antiocheńczyków o posągach*, tł. i kom. J. Iluk, Gdańsk 2017. Najnowszy i najobszerniejszy komentarz do tego zbioru homilii Chryzostomowych stanowi następujące opracowanie: F. van de Poverd, *St. John Chrysostom: the Homilies on the Statues*, Rome 1991.

ruje antiocheńczykom wszystkie ich winy, ułaskawia kuriałów, a miastu przywraca wszystkie jego przywileje. W Antiochii nastaje zatem wielkie święto. Na kilka zaś dni przed Paschą wraca do domu biskup Flawian, jak relacjonuje Chryzostom, wraz z kopią cesarskiej amnestii uwalniającej wszystkich antiocheńczyków dotąd uwięzionych. Sprawa jest na dobre rozstrzygnięta i zamknięta.

Przechodząc, zgodnie z powziętym planem, do zwięzłego omówienia – właściwie to do przeglądu – spuścizny pisarskiej Chryzostoma, zaznaczymy przede wszystkim i od razu to jedno, iż jest ona ogromna. Był wszak Złotousty najpłodniejszym z greckich ojców Kościoła: wszystkie jego dzieła wypełniają – niemal w całości – osiemnaście tomów Migne'owskich⁸; *nota bene* zidentyfikowano także mniej więcej dziewięćset pism apokryficznych przypisywanych Chryzostomowi – około trzysta z nich wydano dotąd drukiem, a sześćset pozostaje w rękopisach. Tę bogatą schedę Janową, o której – jak nadmieniał Benedykt XVI – pewien anonimowy kopista zanotował, iż „przenika [...] całą kulę ziemską, niczym przeszywające niebo błyskawice”⁹, zwykło się dzielić na cztery części: na homilie, mowy, traktaty i listy. Powiedzmy słówko o składowych każdej z tych części.

Największy moduł dorobku piśmienniczego Jana Złotoustego to oczywiście – co najbardziej nas tu interesuje – homilie. Badacze wyróżniają w owym zbiorze homilii dwie grupy, mianowicie homilie egzegetyczne do Starego i Nowego Testamentu oraz homilie dogmatyczno-polemiczne. Homilii pierwszego rodzaju jest niezmiernie dużo, to do tej grupy zalicza się zajmujący nas w tym opracowaniu tryptyk *De Davide et Saule*¹⁰, homilii rodzaju drugiego – niewiele. Spośród pierwszych warto wymienić może, oprócz *O Dawidzie i Saulu*, dwie serie homilii do *Księgi Rodzaju* – seria pierwsza to osiem homilii¹¹, a seria druga to homilii sześćdziesiąt siedem¹²

⁸ PG 47-64.

⁹ Benedykt XVI, *Jan Chryzostom (I). Katecheza z audiencji generalnej z 19 września 2007 r.*, w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_19092007.html (dostęp: 04.07.2020).

¹⁰ Iohannes Chrysostomus, *De Davide et Saule homiliae tres*, PG 54, 675-708, CPG 4412. Najnowsza edycja krytyczna: *Iohannis Chrysostomi De Davide et Saule homiliae tres*, ed. F.P. Barone, Corpus Christianorum. Series Graeca 70, Turnhout 2008.

¹¹ Iohannes Chrysostomus, *Sermones 1-8 (9) in Genesim*, PG 54, 581-630, CPG 4410, tł. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju. Seria pierwsza: Rdz 1-3*, tł. S. Kaczmarek, Źródła Myśli Teologicznej 45, Kraków 2008.

¹² Iohannes Chrysostomus, *Homiliae 1-67 in Genesim*, PG 53, 21-54, 580, CPG 4409. Po polsku dostępne są fragmenty tych homilii. Zob. W. Stawiszyński, *Bibliografia*

– homilie do pięćdziesięciu ośmiu wybranych psalmów¹³, pięć homilii *De Anna*¹⁴, o których przyjdzie nam niebawem jeszcze wspomnieć¹⁵, dziewięćdziesiąt homilii do *Ewangelii według świętego Mateusza*¹⁶, osiemdziesiąt osiem homilii do *Ewangelii według świętego Jana*¹⁷ i siedemdziesiąt cztery homilie do *Pierwszego*¹⁸ i *Drugiego listu świętego Pawła do Koryntian*¹⁹. Spośród homilii drugiego rodzaju natomiast należy wspomnieć o homiliach o tajemnicy Boga przeciwko aecjanom²⁰ oraz o dwunastu katechezach chrzcielnych²¹.

Następnie mowy Janowe dzieli się na cztery podgrupy, to jest na mowy moralne, mowy na święta liturgiczne, mowy pochwalne oraz mowy okolicz-

patrystyczna: 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia, Kraków 2017, s. 527-528.

¹³ Iohannes Chrysostomus, *Expositiones in psalmos*, PG 55, CPG 4413. Mamy po polsku dwie z tych homilii i fragmenty z kilku pozostałych. Zob. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna*, s. 528.

¹⁴ Iohannes Chrysostomus, *De Anna sermones 1-5*, PG 54, 631-676, CPG 4411.

¹⁵ Zob. punkt 3.1 niniejszego wstępu.

¹⁶ Iohannes Chrysostomus, *In Matthaem homiliae 1-90*, PG 57-58, CPG 4424, tł. Św. Jan Chryzostom, *Wykład Ewangelii św. Mateusza w 90 homiliach zawarty*, t. 1-3, tł. J. Krystyniacki, Lwów 1886. Tłumaczenie to wielokrotnie było przedrukowywane, zostało też uwspółcześnione. Zob. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna*, s. 529-535.

¹⁷ Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem homiliae 1-88*, PG 59, 23-482, CPG 4425. Po polsku jest tylko jedna z tych homilii, jedenasta, i fragmenty z niektórych pozostałych. Zob. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna*, s. 535-536.

¹⁸ Iohannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae 1-44*, PG 51, CPG 4428. W polskim przekładzie są tylko dwie z tych homilii i fragmenty z wybranych pozostałych. Zob. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna*, s. 537-538.

¹⁹ Iohannes Chrysostomus, *In epistulam II ad Corinthios argumentum et homiliae 1-30*, PG 51 oraz 61, 9-61, CPG 4429, tł. Św. Jan Chryzostom, *Homilie do drugiego listu św. Pawła do Koryntian*, tł. A. Paciurek, Biblia Ojców 1, Częstochowa 2019.

²⁰ CPG 4318; PG 48, 701-812. Po polsku mamy fragmenty tych mów. Zob. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna*, s. 513.

²¹ CPG 4460-4472. Dysponujemy trzema kolekcjami katechez chrzcielnych Złotoustego: (1) Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos*, ed. A. Wenger, Sources Chrétiennes 50bis, Paris 1970, s. 107-260, (2) Jean Chrysostome, *Trois Catéchèses baptismales*, ed. A. Piédagnel, Sources Chrétiennes 366, Paris 1990, s. 110-242, (3) Iohannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos*, PG 49, 223-240, tł. Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają być oświeceni oraz do neofitów)*, U źródeł Katechumenatu 1, tł. W. Kania, opr. M. Starowieyski, Lublin 1993, s. 23-118; Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają otrzymać chrzest [zostać oświeceni] oraz do neofitów 9-12)*, U źródeł Katechumenatu 2, tł. W. Kania, opr. M. Starowieyski, Lublin 1994, s. 9-68.

nościowe. Wśród pierwszych mamy między innymi perory o pokucie²², przeciwko noworocznym praktykom zabobonnym²³ oraz te, w których Złotousty gromi wiernych chodzących zamiast na liturgię to do teatru albo cyrku²⁴. Wśród mów drugich znajdujemy przykładowo Janowe wystąpienia bożonarodzeniowe²⁵, wielkoczwartkowe²⁶, wielkopiątkowe²⁷ czy wielkanocne²⁸. Z kolei spośród laudacji przytoczmy – *exempli gratia* – siedem pochwał świę-

²² Iohannes Chrysostomus, *De paenitentia homiliae 1-9*, PG 49, 277-350, CPG 4333.

²³ Iohannes Chrysostomus, *De kalendas*, PG 48, 953-962, CPG 4328, tł. Św. Jan Chryzostom, *Homilia na Nowy Rok na temat słów Apostoła: „Czyńcie wszystko na chwałę Bożą”*, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 8, tł. W. Kania, opr. J.S. Bojarski, Warszawa 1971, s. 182-194.

²⁴ Iohannes Chrysostomus, *Contra ludos et theatra*, PG 56, 263-270, CPG 4422, tł. Św. Jan Chryzostom, *Mowa przeciw tym, co opuściwszy kościół, pobiegli na wyścigi konne i widowiska teatralne*, PSP 8, s. 175-181.

²⁵ Iohannes Chrysostomus, *In diem natalem*, PG 49, 351-362, CPG 4334, tł. Św. Jan Chryzostom, *Kazanie na Boże Narodzenie*, PSP 8, s. 88-102.

²⁶ Iohannes Chrysostomus, *De proditiōne Iudae homiliae 1-2*, PG 49, 373-392, CPG 4336. Po polsku są jedynie fragmenty. Zob. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna*, s. 518.

²⁷ Te wystąpienia mamy trzy: (1) Iohannes Chrysostomus, *De coemeterio et de cruce*, PG 49, 393-398, CPG 4337, tł. Św. Jan Złotousty, *Homilia o nazwie cmentarza i krzyżu Chrystusowym*, w: Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, tł. T. Sinko, Kraków 1947, s. 154-161; (2) Iohannes Chrysostomus, *De cruce et latrone homilia 1*, PG 49, 399-407, CPG 4338, tł. Św. Jan Złotousty, *Homilia I o krzyżu i łotrze*, w: Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, tł. T. Sinko, Kraków 1947, s. 162-175; (3) Iohannes Chrysostomus, *De cruce et latrone homilia 2*, PG 49, 407-418, CPG 4339, tł. Św. Jan Chryzostom, *O krzyżu, o nawróconym łotrze i o modlitwie za nieprzyjaciół*, tł. A. Paciorek, „Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie” 3 (2011) s. 623-633.

²⁸ Wystąpienia paschalne Jana mamy dwa: (1) Iohannes Chrysostomus, *De resurrectione d. n. Iesu Christi*, PG 50, 433-442, CPG 4341, tł. Św. Jan Złotousty, *Przeciwko pijakom i o zmartwychwstaniu – kazanie wielkanocne*, w: Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, tł. T. Sinko, Kraków 1947, s. 176-188; (2) Iohannes Chrysostomus, *Homilia in sanctum pascha*, PG 52, 765-772, CPG 4408, tł. Św. Jan Chryzostom, *Kazanie na Wielkanoc*, PSP 8, s. 103-110.

tego Pawła²⁹ oraz pochwały Ignacego³⁰, Eustachego i Melecjusza³¹, biskupów antiocheńskich. Wreszcie spośród mów okolicznościowych Jana wymieńmy tę, jaką wygłosił on w związku ze swoimi święceniami kapłańskimi³², oraz ważne dla nas i już wzmiankowane mowy z cyklu *O posągach*³³.

Gdy chodzi o Chryzostomowe traktaty, to przyjmuje się je porządkować, wyodrębniając wśród nich sześć podgrup: najsłynniejszy bodaj traktat o kapłaństwie – *De sacerdotio*³⁴; cztery traktaty o życiu monastycznym – *Ad Theodorum lapsum*³⁵, *De compunctione*³⁶, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*³⁷, *Comparatio regis et monachi*³⁸; trzy traktaty o dziewictwie i wdowieństwie – *De virginitate*³⁹, *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*⁴⁰, *Ad viduam iuniorem*⁴¹; traktat o wychowaniu dzieci –

²⁹ Iohannes Chrysostomus, *De laudibus sancti Pauli apostoli homiliae 1-7*, PG 50, 473-514, CPG 4344, tł. Św. Jan Chryzostom, *Homilie panegiryczne o świętym Pawle*, tł. J. Szwed-Kostecka, opr. A. Baron, Kraków 2015. Homilia pierwsza, trzecia i siódma mają jeszcze drugie tłumaczenie. Zob. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna*, s. 520.

³⁰ Iohannes Chrysostomus, *In s. Ignatium martyrem*, PG 50, 587-596, CPG 4351, tł. Św. Jan Chryzostom, *Homilia o św. Ignacym Męczenniku*, tł. K. Bielawski, „Materiały homiletyczne” 152 (1995) s. 4-22.

³¹ Iohannes Chrysostomus, *De s. Meletio Antiocheno*, PG 50, 515-520, CPG 4345, tł. Św. Jan Chryzostom, *Kazanie o św. Melecjuszu*, PSP 8, s. 162-167.

³² Iohannes Chrysostomus, *Sermo cum presbyter fuit ordinatus*, PG 48, 693-700, CPG 4317, tł. Św. Jan Chryzostom, *Mowa w dniu święceń kapłańskich*, PSP 8, s. 27-35.

³³ Zob. przypis 7.

³⁴ Iohannes Chrysostomus, *De sacerdotio libri 1-6*, PG 47, 623-692, CPG 4316, tł. Św. Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, Biblioteka Ojców Kościoła 23, tł. W. Kania, Kraków 1992.

³⁵ Iohannes Chrysostomus, *Ad Theodorum lapsum libri 1-2*, PG 47, 277-316, CPG 4305, tł. Św. Jan Chryzostom, *Do Teodora po jego upadku*, tł. W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *Wybór pism: modlitwy liturgiczne; pisma o charakterze wychowawczym*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 13, tł. H. Paprocki – W. Kania, opr. H. Paprocki – A. Słomczyńska, Warszawa 1974, s. 192-238.

³⁶ Iohannes Chrysostomus, *De compunctione ad Stelechium libri duo*, PG 47, 393-422, CPG 4308.

³⁷ Iohannes Chrysostomus, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, PG 47, 319-386, CPG 4307.

³⁸ Iohannes Chrysostomus, *Comparatio regis et monachi*, PG 47, 387-392, CPG 4500, tł. Św. Jan Chryzostom, *Porównanie króla z mnichem*, tł. W. Kania, PSP 13, s. 186-191.

³⁹ Iohannes Chrysostomus, *De virginitate*, PG 48, 533-596, CPG 4313.

⁴⁰ Iohannes Chrysostomus, *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant*, PG 47, 513-532, CPG 4312.

⁴¹ Iohannes Chrysostomus, *Ad viduam iuniorem*, PG 48, 399-410, CPG 4314.

*De inani gloria et de educandis liberis*⁴²; trzy traktaty o cierpieniu – *Ad Stagirium a daemone vexatum*⁴³, *Quod nemo laeditur nisi a seipso*⁴⁴, *Ad eos qui scandalizati sunt*⁴⁵; oraz dwa traktaty przeciw poganom i Żydom – *De Babyla contra Iulianum et gentiles*⁴⁶, *Contra Iudaeos et gentiles quod Christus sit deus*⁴⁷.

Ostatnia grupa pism Złotoustego to listy do około stu różnych adresatów. Mamy tych epistoł aż ponad dwieście⁴⁸. Jakaś ich część dostępna jest w polskim tłumaczeniu⁴⁹.

3. Pierwsza homilia Jana Chryzostoma do historii o Dawidzie i Saulu

Tłumaczonej tu pierwszej z serii trzech homilii *De Davide et Saule* proponuję przyjrzeć się w dwóch odsonach. Omówiwszy kwestię czasu i okoliczności jej – a właściwie całego tryptyku – powstania, przedstawię jej zawartość.

⁴² Iohannes Chrysostomus, *De inani gloria et de educandis liberis*, CPG 4455; Jean Chrysostome. *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, ed. A.-M. Malingrey, Sources Chrétiennes 188, Paris 1972, tł. Św. Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci*, tł. W. Kania, PSP 13, s. 157-185.

⁴³ Iohannes Chrysostomus, *Ad Stagirium a daemone vexatum*, PG 47, 423-494, CPG 4310.

⁴⁴ Iohannes Chrysostomus, *Quod nemo laeditur nisi a seipso*, PG 52, 459-480, CPG 4400. Mamy dwa przekłady polskie tego dzieła: (1) Św. Jan Złotousty, *Mowa o tym, że kto sam sobie nie szkodzi, nikt mu zaszkodzić nie może*, w: Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, tł. T. Sinko, Kraków 1947, s. 280-307; (2) Św. Jan Chryzostom, *Kto sam sobie nie szkodzi, temu nikt zaszkodzić nie może*, tł. K. Kochańczyk, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, tł. K. Kochańczyk – J. Naumowicz – M. Przyszycowska, opr. J. Naumowicz, Biblioteka Ojców Kościoła 23, Kraków 2004, s. 94-123.

⁴⁵ Iohannes Chrysostomus, *Ad eos qui scandalizati sunt*, PG 52, 479-528, CPG 4401. Po polsku mamy fragmenty tego traktatu. Zob. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna*, s. 522-523.

⁴⁶ Iohannes Chrysostomus, *De Babyla contra Iulianum et gentiles*, PG 50, 533-572, CPG 4348.

⁴⁷ Iohannes Chrysostomus, *Contra Iudaeos et gentiles quod Christus sit deus*, PG 48, 813-838, CPG 4326, tł. Św. Jan Chryzostom, *Przeciwko Żydom i Hellenom. Wykazanie, że Chrystus jest Bogiem, na podstawie licznych o Nim proroctw*, tł. J. Iluk, w: J. Iluk, *Żydowska politeja i Kościół w imperium rzymskim u schyłku antyku*, t. 1, Gdańsk 2006, s. 273-315.

⁴⁸ Iohannes Chrysostomus, *Epistulae*, PG 52, 529-760, CPG 4402-4405.

⁴⁹ Zob. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna*, s. 523-527.

3.1. Data i okoliczności powstania

Badacze zgadzają się co do roku powstania cyklu homiletycznego *De Davide et Saule*, jednomyślnie – od setek już zresztą lat – wskazując 387 rok⁵⁰. Spierają się natomiast o to, kiedy w owym 387 roku Chryzostom swoje trzy homilie do biblijnej historii opowiadającej o Dawidzie i Saulu wygłosił: czy przed Wielkanocą, czy po Wielkanocy, a zatem, bo takie konkretne propozycje przedkładają w swoich publikacjach uczeni, czy w Wielkim Poście, dokładniej zaś, czy w Wielkim Tygodniu, czy też krótko przed niedzielą Wniebowstąpienia?⁵¹ Za tezę, że kazania ze zbioru *De Davide et Saule* wygłoszone zostały w Wielkim Poście, opowiada się R.Ch. Hill, tłumacz rzeczonych homilii na język angielski⁵². Z kolei inne

⁵⁰ *Iohannis Chrysostomi De Davide et Saule homiliae tres*, s. XII. Na temat w ogóle chronologii utworów Jana Chryzostoma, zob. W. Mayer, *At Constantinople, how often did John Chrysostom preach? Addressing assumptions about the workload of a bishop*, „Sacris Erudiri” 40 (2001) s. 83-105; W. Mayer, *The Homilies of St. John Chrysostom: Provenance. Reshaping the Foundations*, *Orientalia Christiana Analecta* 273, Roma 2005; P. Allen – W. Mayer, *Chrysostom and the preaching of homilies in series: A new approach to the twelve homilies* In *epistulam ad Colossenses (CPG 4433)*, „*Orientalia Christiana Periodica*” 60 (1994) s. 21-39; P. Allen – W. Mayer, *Chrysostom and the preaching of homilies in series: A re-examination of the fifteen homilies* In *epistulam ad Philippenses (CPG 4432)*, „*Vigiliae Christianae*” 49 (1995) s. 270-289; P. Allen – W. Mayer, *The thirty-four homilies on Hebrews: The last series delivered by Chrysostom in Constantinople?*, „*Byzantion*” 65 (1995) s. 309-348; P. Allen – W. Mayer, *Traditions of Constantinopolitan preaching. Towards a new assessment of where Chrysostom preached what*, „*Byzantinische Forschungen*” 24 (1997) s. 93-114.

⁵¹ Całkiem dobrze można się w tym sporze zorientować, zapoznając się z recenzjami edycji homilii Chryzostoma *De Davide et Saule* oraz tłumaczenia tychże homilii na język włoski: *Iohannis Chrysostomi De Davide et Saule homiliae tres*; F.P. Barone, *Giovanni Crisostomo. Omelie su Davide e Saul*, *Collana di Testi Patristici* 200, Rome 2008. Zob. W. Mayer, *Barone (F. P.) (ed.) „Iohannis Chrysostomi De Davide et Saule homiliae tres”*. („*Corpus Christianorum Series Graeca*” 70.) *Pp. lxxxii + 83. Turnhout: Brepols, 2008. Cased, €85. ISBN: 978-2-503-527*, „*The Classical Review. New Series*”, 60 (2010) 2, s. 612-613; J. Maxwell, *Francesca Prometea Barone (ed.) „Iohannis Chrysostomi De Davide et Saule homiliae tres”*. *Corpus christianorum. Series Graeca; 70. Turnhout: Brepols, 2008, pp. Lxxxii + 77, ISBN 9782503527970*, „*ExClass*” 14 (2010) s. 417-418; G. Masi, *Giovanni Crisostomo, „Omelie su Davide e Saul”, traduzione e note di Francesca Prometea Barone* („*Collana di Testi Patristici*”, 200), *Roma, Città Nuova Editrice, 2008, 138 pp.*, „*Schede Medievali. Sommario*” 47 (2009) s. 259-269.

⁵² R.Ch. Hill, *St. John Chrysostom. Old Testament Homilies*, t. 1, Brookline 2003; R.Ch. Hill, *Chrysostom's Homilies on David and Saul*, „*St. Vladimir's Theological Quarterly*” 44 (2000) s. 123-141.

stanowisko zajmują B. de Montfaucon, badacz żyjący w latach 1655-1741, pierwszy wydawca dzieł wszystkich Chryzostoma, którego *opus* przedrukował potem u siebie J.-P. Migne, oraz – obecnie – F.P. Barone, autorka nowego wydania krytycznego *De Davide et Saule*⁵³ i tłumaczka tegoż Chryzostomowego utworu na język włoski⁵⁴.

Dwie zasadnicze opinie co do daty powstania interesującego nas dzieła są konsekwencją dwóch możliwych sposobów odpowiedzi na pytanie o to, do którego swojego kazania odnosi się Chryzostom w pierwszej części zajmującej nas tu pierwszej homilii z serii *De Davide et Saule*, wtedy mianowicie, kiedy mówi: „Πρώην μὲν οὖν ὑμῖν τὴν παραβολὴν ἀναγνόντες τῶν ἑκατὸν δηναρίων, καὶ τῶν μυρίων ταλάντων, ἐδείκνυμεν ὅσον ἦν κακὸν τὸ μνησικακεῖν” („Ostatnio więc, przeczytawszy przypowieść o stu denarach i dziesięciu tysiącach talentów, wyjaśnialiśmy wam, jak wielkim złem jest rozpamiętywanie krzywd”) – i potem, trochę dalej, gdzie padają słowa następujące: „Σήμερον δὲ ἐφ’ ἐτέραν ὑπόθεσιν τὸν λόγον χειραγωγήσομεν” („W dzisiejszej mowie podejmiemy natomiast temat nowy”). Można bowiem przyjąć, że Chryzostom ma tu na myśli albo swoje kazanie *De decem milium talentorum debitore*⁵⁵, albo dwudziestą mowę z cyklu *De statuis*⁵⁶.

Montfaucon przyjął – a za nim zwykło się tak do czasu uznawać jednogłośnie i powszechnie – iż Janowa wzmianka o lekturze i objaśnieniu przypowieści o litościwym panu i nielitościwym dłużniku⁵⁷ w pierwszej z homilii *De Davide et Saule* odnosi się do kazania *De decem*. Takie stanowisko wydaje się naturalne i całkowicie zrozumiałe, zważywszy przede wszystkim ów zasadniczy fakt, że podczas kiedy kazanie *De decem* stanowi rozbudowany komentarz do przypowieści, jak ją krótko nazywamy, o niemiłosiernym dłużniku, w mowie dwudziestej z cyklu *O posągach* Jan właściwie tylko w paru słowach do tej historii ewangelicznej nawiązuje. To nawiązanie trudno byłoby, mówiąc szczerze, określić mianem wyjaśnienia, a tak je przecież Chryzostom w pierwszej z homilii *O Dawidzie i Saulu* nazywa: „ὑμῖν τὴν παραβολὴν ἀναγνόντες τῶν ἑκατὸν δηναρίων, καὶ τῶν μυρίων ταλάντων, ἐδείκνυμεν” („przeczytawszy przypowieść o stu denarach i dziesięciu tysiącach talentów, wyjaśnialiśmy wam”). Ponieważ zaś Montfaucon uważa, że homilia *De decem* wygłoszona zo-

⁵³ *Iohannis Chrysostomi De Davide et Saule homiliae tres.*

⁵⁴ F.P. Barone, *Giovanni Crisostomo.*

⁵⁵ Iohannes Chrysostomus, *De decem milium talentorum debitore*, PG 51, 17-30, CPG 4368.

⁵⁶ Zob. przypis 7.

⁵⁷ Mt 18,23-35.

stała przez Jana po Wielkanocy, nieco przed piątą niedzielą wielkanocną, tj. niedzielą τῆς ἐπισωζομένης, która – zdaniem Montfaucon’a zgadzającego się w tym względzie z Leo Allatiusem – poprzedzała w Antiochii święto Wniebowstąpienia⁵⁸, przyjmując jednocześnie, że w samą rzeczony niedzielę τῆς ἐπισωζομένης wygłosił Chryzostom dziewiętnastą mowę z serii *De statuis*, wnioskuje, iż kazania z cyklu *De Davide et Saule* głosił Chryzostom w tym właśnie czasie: najogólniej, a zarazem możliwie precyzyjnie mówiąc, około niedzieli τῆς ἐπισωζομένης – albo przed tą niedzielą, ale po dniu, w którym wygłosił kazanie *De decem*, albo po tej niedzieli, albo w ten sposób, że zaczął przed niedzielą, a skończył po niedzieli. Gdy natomiast chodzi o *terminus ante quem*, to Montfaucon sądzi, iż stanowi go mniej więcej uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego. Jest bowiem przekonany, że jeszcze przed tym świętem – dokładnie dwa dni przed tym świętem – rozpoczął Jan wygłaszać cykl pięciu homilii *De Anna*⁵⁹.

Na jakiej podstawie Montfaucon sporządza taką chronologię Chryzostomowego przepowiadania w interesującym nas czasie? Punkt wyjścia stanowi dla niego fakt – o czym pisze w swoim monicie, którym poprzedził cykl homilii *O Annie*⁶⁰ – iż po Wielkanocy 387 roku Złotousty przez wiele dni (*multis diebus*), złożony chorobą, pozostawał w domu (*Chrysostomus tum aeger domi manebat*), zawieszając oczywiście swoją aktywność kaznodziejską. A jako że kazanie *De decem* rozpoczyna Jan od usprawiedliwienia swojej nieobecności, Montfaucon uważa, że było ono wygłoszone przez Chryzostoma jako pierwsze po tym, jak powrócił on do zdrowia. Także na początku dziewiętnastej homilii *De statuis* Jan wspomina swoją chorobę, a zatem, rozumuje Montfaucon, homilia ta musiała zostać wygłoszona w tym samym czasie, co kazanie o przypowieści o nie-litościwym dłużniku: Montfaucon rozstrzyga, że Złotousty wygłosił ją, jak

⁵⁸ Warto zaznaczyć, iż Montfaucon identyfikuje niedzielę τῆς ἐπισωζομένης jako piątą niedzielę wielkanocną, choć skądinąd wiadomo, że w Kościele antiocheńskim taką nazwę nosiła albo niedziela przed, albo niedziela po dniu wspomnienia wniebowstąpienia Pańskiego. Samo wniebowstąpienie, jak się wydaje, nazywano tam chyba ἡ ἐπισωζομένη. Zob. na ten temat np. *Podręczna encyklopedia kościelna*, red. J. Archutowski – R. Archutowski, Poznań – Warszawa 1914, s. 378; K. Jaworski, *Wniebowstąpienie Pańskie w praktyce liturgicznej Kościoła*, „Studia Paradyskie” 23 (2013) s. 90; *The Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, ed. J. Strong – J. McClintock, New York 1880, s.v. *episozomene*, w: <https://www.biblicalencyclopedia.com/E/episozomene.html> (dostęp: 06.06.2020).

⁵⁹ Zob. przypis 14.

⁶⁰ B. de Montfaucon, *Ad sermones quinque in Annam monitum*, PG 54, 631-632.

powiedzieliśmy, w niedzielę τῆς ἐπισωζομένης⁶¹. Uzasadniając taką konstatację, można wskazać na fakt, iż Jan zwraca się w owej perorze do słuchaczy, pośród których są syryjskojęzyczni wieśniacy z terenów leżących dookoła Antiochii, tłumnie przybyli do miasta wraz ze swoimi duszpaste-rzami na zorganizowaną tam liturgię⁶². Wiemy bowiem, że rolnicy spod Antiochii udawali się do miasta na Eucharystię w ważniejsze dni i w święta⁶³. Odnosnie do datacji początku serii *O Annie* zaś opiera się Montfaucon na jej fragmencie wstępnym, w którym Jan przedstawia pokrótce wydarzenia od powrotu z Konstantynopola do domu biskupa Flawiana, co miało miejsce tuż przed Paschą, aż do wizyty w Antiochii wieśniaków zamieszkujących tereny dookoła niej. Ponadto zaznacza Montfaucon, że w pierwszej homilii *De Anna* nie wspomina już Złotousty o swojej chorobie. Zwraca też uwagę, iż homilie Jana o Annie nie są utrzymane w pełnej niepewności i napięcia atmosferze oraz że szóste kazanie z tego cyklu, które na przestrzeni wieków się zagubiło, zostało z pewnością wygłoszone już po uroczystości Zesłania Ducha Świętego⁶⁴.

Z kolei R.Ch. Hill twierdzi, że wzmianka z pierwszej homilii z cyklu *De Davide et Saule* o przypowieści o nielitościwym dłużniku dotyczy dwudziestej homilii z serii *De statuis*, choć zaznacza, że możliwe jest także inne rozstrzygnięcie tej kwestii⁶⁵. Nie przeszkadza mu, iż w owej homilii dwudziestej z cyklu *O posągach* naprawdę niewiele jest mowy o rzeczonyj opowieści biblijnej, co już w naszym wywodzie spostrzeżliśmy, i nazywa to niewiele pełniejszym czy bardziej wyczerpującym komentarzem (*more fully commented*). A ponieważ Hill przyjmuje, że dwudziesta spośród homilii *De statuis* wygłoszona była mniej więcej tydzień przed powrotem z Konstantynopola biskupa Flawiana, sądzi, iż mowy *O Dawidzie i Saulu* zostały wygłoszone w Wielkim Tygodniu 378 roku. Co ciekawe i warte podkreślenia, podstawowym argumentem za takim rozstrzygnięciem kwestii datacji cyklu *De Davide et Saule* jest dla Hilla jego interpretacja tegoż

⁶¹ Niedziele tę – dodajmy tu może na marginesie – F. van de Paverd datuje na 12 kwietnia 387 roku, przy czym uważa on niedzielę τῆς ἐπισωζομένης za ostatnią niedzielę wielkopostną, nie wspominając już o tym, że datacja kolejnych homilii *O posągach* jest rzeczą dyskusyjną. Zob. F. van de Paverd, *St. John Chrysostom. The Homilies on the Statues*, Orientalia Christiana Analecta 239, Roma 1991.

⁶² W tym kontekście zob. np. P. Szczur, *Jan Chryzostom a duszpasterstwo osób nie mówiących po grecku*, „Vox Patrum” 55 (2010) s. 600-605.

⁶³ S.-I. Lee, *Jesus and Gospel Traditions in Bilingual Context: A Study in the Interdirectionality of Language*, Berlin – Boston 2012, s. 167.

⁶⁴ Montfaucon, *Ad sermones quinque in Annam monitum*.

⁶⁵ Hill, *Chrysostom's Homilies on David and Saul*, s. 5, 135.

cyklu. Wszak sądzi on, iż tryptyk ów w pierwszym rzędzie stanowi wielki komentarz do wydarzeń bieżących – komentarz jednakże osobliwy, w którym o tych wydarzeniach mówi się jedynie nie wprost, metaforycznie, aluzyjnie. W Dawidzie, wpierniętym na Saula, który wobec niego zawinił, i podjudzonym przez swoich żołnierzy do zabicia króla, a potem litującym się nad swoim panem, widzi Hill rozsierdzonego przez bunt antiocheńczyków cesarza Teodozjusza, nagabywanego przez swoich urzędników do surowości względem buńczucznych i nieposłusznych podwładnych, który winnym grzechu obraży cesarskiego majestatu mieszkańcom Antiochii w ostatecznym rozrachunku okazuje jednak miłosierdzie. W ten sposób czyta Hill cykl *De Davide et Saule* jako jeden z elementów składających się na działalność podjętą przez antiocheńskich duchownych, kapłana Chryzostoma i biskupa Flawiana, która zmierzała do tego, by pojednać Teodozjusza i zrewoltowanych antiocheńczyków. Dla Hilla nie ulega wątpliwości, że homilie o Dawidzie i Saulu zostały przez Złotoustego tak pomyślane i zaplanowane i że tak też właśnie zostały przez jego słuchaczy w Wielkim Tygodniu 387 roku odczytane: jako zapowiedź cesarskiej łaski, zapowiedź wlewającą w ich strwożone i przestraszone tym, czego się dopuścili i co zaszło, serca nadzieję.

Z tym, co przedkłada Hill, nie zgadza się F. Barone. Autorka ta skłania się ku temu, co w temacie datacji *De Davide et Saule* ustalił Montfaucon, swoje stanowisko przedstawia we wstępie do opracowanej przez siebie edycji tegoż dzieła⁶⁶. Dla podważenia propozycji Hilla wskazuje, że opis życia w Antiochii, jaki zawarł Chryzostom w piętnastej homilii z cyklu *De statutis*⁶⁷, nie zgadza się ze słowami, które Złotousty wypowiada na początku trzeciej homilii z tryptyku poświęconego historii Dawida i Saula. Ze słów tych wynika bowiem, ponieważ gani w nich Jan tych, którzy wychodząc z liturgii, poszli do teatru, że życie w mieście będzie swym normalnym trybem. A przecież wiadomo, że po lutowych zamieszkach życie w Antiochii na kilka tygodni zamarło w oczekiwaniu na ostateczną decyzję cesarską, o czym dowiadujemy się ze wspomnianej piętnastej mowy Złotoustego skierowanej do antiocheńczyków. Zatem, orzeka Barone, tryptyk *De Davide et Saule* nie mógł zostać wygłoszony w Wielkim Poście, dokładniej w Wielkim Tygodniu 387 roku, czyli wówczas, kiedy ostateczny werdykt Teodozjusza w sprawie antiocheńskiej jeszcze nie zapadł i kiedy

⁶⁶ *Iohannis Chrysostomi De Davide et Saule homiliae tres*, s. XI-XIX.

⁶⁷ Zob. przypis 7.

w związku z wyczekiwaniem na ów werdykt życie w syryjskiej metropolii zastygło.

Argument Barone przeciwko wysuniętej przez Hilla propozycji datacji utworu *O Dawidzie i Saulu* podważa z kolei W. Meyer w swojej recenzji edycji *Iohannis Chrysostomi De Davide et Saule homiliae tres*⁶⁸. Zarzuca ona Barone, że rozważając kwestię czasu powstania zajmującego nas utworu, nie uwzględniła datacji mów Chryzostoma o posągach zaproponowanej w 1991 roku przez F. van de Paverda. Autor ten przyjął bowiem, że piętnaste kazanie o posągach wygłosił Jan 6 marca, a więc na koniec pierwszego tygodnia Wielkiego Postu 387 roku, czyli właściwie zaraz po lutowych rozruchach w Antiochii, kiedy życie publiczne w mieście całkowicie zamarło. Jednakże siedem tygodni później, kiedy Post się kończył – zauważa Mayer – atmosfera w mieście mogła się przecież znacznie poprawić, cesarskie restrykcje nie musiały być już wtedy wcale tak skrupulatnie przestrzegane i antiocheńczycy mogli powrócić już do swoich zwyczajnych rozrywek. Mayer konkluduje następująco: oczywiście nie oznacza to, że chronologia sporządzona przez Hilla jest poprawna, ale przynajmniej taki tok rozumowania pozwala stwierdzić, że nie jest ona niemożliwa, a że jest niemożliwa, chciałaby przyjąć Barone.

Oprócz przedstawionych dwóch zasadniczych możliwych sposobów określenia dokładniejszej daty wygłoszenia przez Chryzostoma trzech kazań *De Davide et Saule* można by wskazać w gruncie rzeczy jeszcze jeden. W 2000 roku bowiem A. Valevicius opublikował artykuł⁶⁹, w którym zaproponował, aby do zbioru dwudziestu jeden – jak się przyjmuje za Montfaucontem i Migne’em – mów do antiocheńczyków o posągach włączyć jeszcze trzy kazania Złotoustego, mianowicie *In Psalmum 145*⁷⁰, katechezę chrzcielną z Wielkiej Środy 387 roku⁷¹ oraz, co w kontekście datacji *De Davide et Saule* najistotniejsze, *De decem*⁷². Oczywiście propozycja Valeviciusa nie jest nienastręczającą żadnych trudności: S. Longosz

⁶⁸ Mayer, *Barone (F. P.)*, s. 612-613.

⁶⁹ A. Valevicius, *Les 24 homélies „De statuis” de Jean Chrysostome. Recherches nouvelles*, „Revue des études augustiniennes” 46 (2000) s. 83-91.

⁷⁰ Iohannes Chrysostomus, *Expositio in Psalmum 145*, PG 55, 519-528, CPG 4415.

⁷¹ Iohannes Chrysostomus, *Ad illuminandos catechesis 2*, PG 49, 231-240, CPG 4464, tł. Św. Jan Chryzostom, *Katecheza dwunasta*, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają otrzymać chrzest [zostać oświeceni] oraz do neofitów 9-12)*, U Źródeł Katechumenatu 2, tł. W. Kania, opr. M. Starowieyski, Lublin 1994, s. 51-68.

⁷² Zob. przypis 55.

wskazuje chociażby, iż żadna z owych trzech homilii, które w przekonaniu Valeviciusa winny być zaliczone do serii *De statuis*, nie zawiera odniesień do antypodatkowej rebelii w Antiochii w 387 roku – w konsekwencji Longosz stwierdza, że zasadnie można do serii o posągach włączyć jedynie ową katechezę chrzcielną⁷³. Niemniej jednak propozycja Valeviciusa godna jest uwagi, ponieważ gdyby przystając na nią, uznać, iż *De decem* wygłosił Złotousty w Wielkim Poście 387 roku, to powstałaby możliwość uzgodnienia ze sobą jednego i drugiego zaprezentowanego powyżej ciągu myślowego, zmierzającego do ustalenia daty wygłoszenia przez Jana tryptyku o Dawidzie i Saulu. Być może zebrałszy także inne wątki pojawiające się w ramach dyskusji odnośnej kwestii – na przykład to, na co zwróciła uwagę W. Mayer – i przepracowawszy je, udałoby się wówczas zebrać jakąś pulę argumentów, która w jakiejś mierze zdołałaby uzasadnić tezę, że z tryptykiem *De Davide et Saule* wystąpił Chryzostom przed Wielkanocą 387 roku. Tymczasem trudno cokolwiek, choćby względnie tylko pewnego, w temacie skonstatować.

Gdy chodzi o datację *O Dawidzie i Saulu*, to trzeba odpowiedzieć na jeszcze jedno pytanie, mianowicie o to, jaki jest stosunek czasowy pomiędzy kolejnymi kazaniami składającymi się na ten krótki cykl. Otóż przyjmuje się, że homilie te najzwyczajniej następowały po sobie, jedna po drugiej i że w związku z tym głoszone były dzień po dniu. Jako argument za takim stwierdzeniem wskazuje się na fakt, iż Jan bardzo dokładnie podąża w swoim kaznodziejskim wywodzie za tekstem biblijnym, nie czyniąc właściwie żadnych przeskoków i niczego z niego nie pomijając⁷⁴. Zasadniczo można się zgodzić z takim stanowiskiem, choć – ze strony wtórej patrząc – można by podjąć z nim niejaką polemikę. Podczas gdy pierwsza i druga homilia z cyklu *O Dawidzie i Saulu* bardzo płynnie łączą się ze sobą, trzecia zaczyna się od dość rozbudowanej dygresji na temat chodzenia do teatru i zażywania, by tak rzec, teatralnych przyjemności. Być może nie należy do tego faktu przywiązywać zbyt wielkiej wagi. Ale z drugiej strony prawdopodobnie dałoby się go wykorzystać, chcąc uzasadnić twierdzenie, iż między drugą a trzecią homilią z zajmującej nas tu serii miała miejsce jakaś dłuższa przerwa. Przykładowo, uwzględniając to, co powiedziano wyżej, można by próbować utrzymywać, że pierwsze dwie homilie Złotousty wygłosił przed

⁷³ S. Longosz, *Św. Jan Chryzostom, Mowy do Antiocheńczyków o posągach, przekład i komentarz Jan Iluk*, Gdańsk 2017, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, ss. XXVI + 282, „Vox Patrum” 70 (2018) s. 725.

⁷⁴ *Iohannis Chrysostomi De Davide et Saule homiliae tres*, s. XI-XIX.

niedziela τῆς ἐπισωζομένης, a trzecią po tej niedzieli. Sprawa byłaby do szczegółowej analizy i do rozpatrzenia.

3.2. Omówienie treści

F. Barone podzieliła tekst pierwszej homilii z cyklu *De Davide et Saule* na siedem części. Przedstawiając więc zawartość tej mowy, warto uwzględnić – dla porządku, z konieczności zorganizowania w jakiś sposób materiału – ów podział na rozdziały wprowadzony przez Barone. Zresztą podział ten jest bardzo dobrze przeprowadzony: pomaga w głębszym odczytaniu i zrozumieniu tekstu.

Część pierwsza ma naturalnie charakter wprowadzający. Zapowiada tu Jan, iż przez kilka kolejnych dni – a więc wyczerpująco i obszernie – będzie mówił o gniewie, – chodzi mu najprawdopodobniej, jak można się domyślać, o gniew Saula – który uznaje za chorobę duszy. Jak chorobę cielesną długo trzeba nieraz leczyć, podobnie zdarza się i w przypadku choroby duchowej. Jan zapowiada, iż będzie głosił słowo Boże dopóty, dopóki nie zobaczy, jak jego nauka przechodzi u jego słuchaczy w czyn – dzięki takiemu postępowaniu podobny będzie do nauczyciela. Nawiązując do kazania o przypowieści o nielitościwym dłużniku, Złotousty wskazuje drugi – stwierdzić należy: właściwy – temat swojej mowy: skoro przedstawił swoim słuchaczom wspaniałomyślną postawę pana, który podarował swojemu dłużnikowi ogromny dług, teraz chce podać inny jeszcze przykład takiej postawy. Jako ów drugi przykład wybiera czyn Dawida, mianowicie darowanie przez niego życia Saulowi, o którym czytamy w Pierwszej Księdze Samuela. Złotousty wybiera Dawida, bo z jednej strony otrzymał on od samego Boga świadectwo o swojej wielkoduszności, z drugiej zaś strony dlatego, bo jest postacią Starego Testamentu, która na długo zanim na świat przyszedł Chrystus, zrealizowała Jego, a zarazem nowotestamentalny ideał człowieczeństwa.

Część drugą swojej mowy Złotousty rozpoczyna od wyliczenia dobrodziejstw, jakimi Dawid obdarzył Saula. Wskazuje, że mimo młodego wieku włączył się w wojnę i, co więcej, że w imieniu wszystkich, pokonując wiele przeszkód, w tym podniósłszy załamanego położeniem, w jakim się znalazł, Saula na duchu, stanął do walki z Goliatem i pojedynek ten wygrał. Ale jak odwdzińczył się za to wszystko Saul Dawidowi, pyta Chryzostom. Samym i tylko złem. Zamiast oddać Dawidowi swoją koronę, na co ten niewątpliwie swoim postępowaniem i bohaterstwem zasłużył. Saul odpła-

cił się Dawidowi zdaniem Jana złem, wszak zazdrościł mu, że został pochwalony przez kobiety za odniesione zwycięstwa, a przecież, powiada Złotousty, pochwały te były jak najbardziej na miejscu. Jeśli w takiej sytuacji miałby się ktoś gniewać, to gniewać winien się Dawid, bo wszystkiego dokonał sam, a został pochwalony tylko za część swoich czynów.

W części trzeciej swojego kazania Chryzostom zajmuje się postawą Dawida wobec króla, w jakiej ten trwał pomimo krzywd, których doznał od Saula. Złotousty zwraca uwagę na to, że, po pierwsze, Dawid nie stał się wobec Saula arogancki ani też w żaden sposób nie wynosił się ponad niego, ale trwał w pokorze, bardzo dbając o to, aby w niczym nie uchybić władcy i by we wszystkim zajmować wobec niego właściwą sobie pozycję poddanego. Po drugie, znosząc ze strony Saula rozmaite przykrości, Dawid był względem niego wielkoduszny i w jego imieniu prowadził zwycięskie kampanie wojenne. A jakby tego było mało, to wtedy, kiedy Saul popadał w szaleństwo, łagodził jego obłąd grą na instrumencie strunowym. Lecz Dawida ze strony Saula spotkało jeszcze coś gorszego, konstatuje, po trzeciej, Chryzostom. Mianowicie kilka razy Saul usiłował go zabić, rzucając weń oszczepem. Lecz i takie postępowanie Saula zniósł Dawid niewzruszenie i ze spokojem, niczego się od Saula nie domagając. W końcu, stwierdza Jan, Saul postanowił pozbyć się Dawida podstępem, proponując mu małżeństwo ze swoją córką. Aby jednak do zawarcia związku mogło dojść, na mocy jego postanowienia Dawid musiał ofiarować mu w ślubnym darze sto napletków obcoplemieńców. Składając Dawidowi taką propozycję, Saul miał bowiem nadzieję, komentuje Biblię Chryzostom, że polegnie on w bitwie.

W pierwszej części rozdziału czwartego swojej homilii Złotousty kończy wątek małżeństwa Dawida z królewską córą, bardziej jeszcze nasświetlając w ten sposób ohydę Saula. Kiedy bowiem spełniwszy podług życzenie swego pana, pojął już Dawid za żonę Melchol, Saul znów celował do niego włócznią. Zauważa w tym miejscu Jan, iż gdyby Dawid zdecydował się zabić Saula, nie dopuściłby się niczego złego w świetle prawa, to wszak nakazywało odplacić się złem za zło, lecz on w ten sposób nie postąpił. A co zrobił? Z troski o króla, by nie prowokować go do gniewu, zdecydował się zniknąć sprzed jego oczu i poszedł na dobrowolną banicję. Jednakże nic to nie pomogło, kontynuuje Chryzostom. Saul bowiem szukał Dawida, chcąc go zamordować. Aż w końcu w jaskini to nie Dawid wpadł w ręce Saula, ale Saul, śpiąc, dostał się w ręce Dawida. W końcowej sekwencji tej części mowy Złotousty koncentruje się na opisanu tego, co, jak przypuszcza, musiało się dzieć w jaskini: jak żołnie-

rze Dawida musieli napierać na niego, aby zatopił swój sztylet w piersi Saula, i jak Dawid nie tylko samego siebie powstrzymał od popełnienia tego czynu, ale i swoich ludzi odwiódł od jego dokonania, skłaniając ich do tego, aby tak jak on oszczędzili króla. Wydaje się, że to miejsce stanowi punkt kulminacyjny całej homilii.

Rozdział piąty zasadniczo poświęcony jest temu, co działo się w jaskini pomiędzy Dawidem a jego żołnierzami. Jan stara się tu, kontynuując myśl podjętą na końcu rozdziału poprzedniego, uzmysłowić słuchaczom wielkość czynu Dawida, która polegała w jego ocenie na tym, że zdołał przekonać swoją drużynę, aby wobec Saula zachowała się tak jak on. Prezentuje tu Chryzostom swój pogląd w bardzo rozbudowanym wywodzie dzięki powolnemu odkrywaniu strategii perswazyjnej zastosowanej przez żołnierzy wobec Dawida, umiejętnie stopniując emocje: najpierw przypomnieli wojacy swemu dowódcy wszystkie niesprawiedliwości, jakich zaznał on z rąk Saula, a kiedy spostrzegli, że w ogóle on na to nie zważa, powołali się na Boga, mówiąc Dawidowi, iż to sam Bóg wydaje mu teraz Saula, aby pozbawiając go życia, zemścił się na nim ze wszelkie doświadczone odeń zło. Dość obszernie w tym rozdziale występuje Złotousty przeciwko dwóm twierdzeniom, przy których ktoś jego zdaniem mógłby chcieć obstawać, to jest przeciwko twierdzeniu, że nie jest niczym dziwnym, iż ten, który zostaje królem, postanawia oszczędzić swojego nieprzyjaciela, oraz przeciwko tezie, że Dawidowi przyszło się powstrzymać od zabicia Saula niezmiernie łatwo. Jan uważa, że wcale nie było dla Dawida proste pohamować się od królobójstwa. I wyjaśnia, że litując się nad Saulem, nie objął jeszcze Dawid tronu.

W partii szóstej swojej mowy Chryzostom zaznacza wpieryw, że Dawid przestraszył się tego, co uczynił Saulowi, że mianowicie odciął frędzel od jego szaty, co świadczy o jego wielkiej cnotliwości i łagodności. Powiada tu Jan, że Dawida należałoby określać mianem anioła. Potem Złotousty koncentruje się na sposobie, w jaki Dawid odnosił się do Saula, nazywając go namaszczonego przez Pana i swoim panem – to nazewnictwo, skłaniając go do życzliwości względem Saula, w końcu zmieniło jego nastawienie do króla. Jan objaśnia, jak serdeczne odnośnienie się do drugiego człowieka może niepostrzeżenie ukształtować dobre usposobienie względem niego.

W ostatniej części kazania Jan przypomina swoim słuchaczom, że chodzi o to, żeby naśladować postawę Dawida. W tym celu trzeba sobie jego historię jakby namalować w myślach. Złotousty stwierdza, iż historie biblijne, kiedy są czytane i rozważane, okazują się bardzo pouczające, przy-

nosząc rozmaite cenne wskazówki w każdej właściwie dziedzinie ludzkiego życia. Ostatecznie, powiada, nie jest możliwe, „żeby dusza obeznana z tymi historiami kiedykolwiek mogła zostać pokonana przez namiętność”. Chryzostom kończy swoje kazanie, zachęcając odbiorców do robienia dobrego użytku ze swojego życia, a nie marnowania go „na brednie niestosowne i niepotrzebne”.

4. Wydania krytyczne tekstu

Iohannes Chrysostomus, *De Davide et Saule homiliae tres*, PG 54, 675-708.
Iohannis Chrysostomi De Davide et Saule homiliae tres, ed. F.P. Barone, Corpus Christianorum. Series Graeca 70, Turnhout 2008.

5. Nowożytny przekład tekstu

Język angielski

Hill R.Ch., *St. John Chrysostom. Homilies on Hannah, David and Saul*, St. John Chrysostom. Old Testament Homilies 1, Brookline 2003⁷⁵.

Język włoski

Barone F.P., *Giovanni Crisostomo. Omelie su Davide e Saul*, Collana di Testi Patristici 200, Rome 2008.

6. Przekład

[Homilia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma, arcybiskupa konstantynopolitańskiego, o historii Dawida i Saula⁷⁶ – o cierpliwości, o tym, że trzeba oszczędzać nieprzyjaciół i że nie wolno mówić źle o rządzących.]

1. Ilekroć jakaś długotrwała i wysoka gorączka trawi ciało, potrzeba wiele czasu i trudu oraz rozległej wiedzy o lekarstwach, ażeby bezpiecznie ją obniżyć⁷⁷. Tak samo, można powiedzieć, dzieje się i w przypadku duszy.

⁷⁵ Tłumaczenie to opracowane zostało na podstawie tekstu podanego przez Migne'a.

⁷⁶ Niniejsze tłumaczenie sporządzone zostało w oparciu o edycję krytyczną tekstu autorstwa F.P. Barone.

⁷⁷ Zaczyna Chryzostom swoją homilię – dla przykucia i pozyskania uwagi swoich słuchaczy – od przykładu zaczerpniętego z codziennego życia. Nie jeden raz jeszcze po

Za każdym bowiem razem, kiedy ktoś wytrzebić chce z duszy chorobę zastarzałą i od długiego już czasu duszę toczącą, nie wystarczy jedno- czy dwudniowa zachęta do tego, lecz bardzo często nawet przez wiele dni trzeba rozmawiać o tej sprawie, i to o tyle dłużej, o ile przemawialibyśmy do czyjeś nie ambicji i przyjemności, ale chęci zysku i korzyści. Dlatego, jak to obiecaliśmy, przez kilka kolejnych dni będziemy rozprawiać z wami na ten temat, mianowicie o gniewie. I o nim podług naszych możliwości będziemy prowadzić rozważanie w sposób ciągły. Wydaje mi się bowiem, że taki tok nauczania jest najlepszy: nie kończyć wywodów odnośnie do jakiejś kwestii aż ujrzymy, jak nasze rozważanie przechodzi w czyn⁷⁸. Dzisiaj mam mówić o miłosierdziu, jutro o modlitwie, pojutrze o łagodności, następnego zaś dnia o pokorze⁷⁹, jednakże żadnej z tych cnót nie wszczępię w słuchaczy, jeśli będę przeskakiwać z jednego tematu na drugi, a potem do jeszcze innego zagadnienia. Skoro zatem pragnę, aby to, co mówię, moi słuchacze wzięli ze sobą w swoją przyszłość, potrzeba, żebym nie zaprzestawał zachęcać do tych rzeczy i rozprawiać o nich i żebym dopóty nie rozpoczynał nowego tematu, dopóki nie zobaczę, jak moja wcześniejsza zachęta w moich odbiorcach się ukorzenia. Tak postępują również nauczyciele: dopiero wówczas uczą dzieci sylab, kiedy widzą, że znają już one litery alfabetu⁸⁰.

taki przykład w niniejszym swoim kazaniu Złotousty sięgnie zgodnie ze swoją kaznodziejską praktyką czy metodyką. Zob. W. Ceran, *Przykłady z życia wzięte w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 105, Opole 2008, s. 155-166.

⁷⁸ Mówi Jan w tym miejscu o jednej, jak się przyjmuje, z zasad składających się na jego pedagogię, mianowicie o regule, wedle której dany temat należy podejmować, kontynuując go w kilku kazaniach. Odnośnie do rzeczony reguły, zob. P. Szczur, *Zasady pedagogii św. Jana Chryzostoma w homiliach antiocheńskich*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 105, Opole 2008, s. 180.

⁷⁹ Jak powiedziałem we wstępie (3.1 *Data i okoliczności powstania*), przyjmuje się, iż Jan głosił swoje homilie z cyklu *De Davide et Saule* raczej dzień po dniu. Problemem jest więc tu wymieniony dzień czwarty, albowiem homilii z serii *O Dawidzie i Saulu* mamy jedynie trzy. Być może należy domniemywać, iż jakaś homilia, właśnie czwarta, nie zachowała się, być może ma tu na myśli Złotousty jakieś inne swoje kazanie, a być może, że Jan się tu po prostu pomylił.

⁸⁰ Nauka czytania i pisania była zasadniczym elementem greckiej edukacji i trwała kilka lat. Np. Platon twierdził, że cztery lata na naukę czytania i pisania to wcale nie jest długo. Metodyka była taka: od tego, co najprostsze, przechodzono stopniowo do rzeczy coraz trudniejszych. Najpierw uczono osobno każdej z liter, potem zajmowano się sylabami, tymi znów w określonym porządku: w pierwszym rzędzie uczono sylab

Ostatnio⁸¹ więc przeczytawszy przypowieść o stu denarach i dzieściu tysiącach talentów⁸², wyjaśnialiśmy wam, jak wielkim złem jest rozpamiętywanie krzywd⁸³. Wspomniana historia opowiada bowiem, jak pan odwołał przebaczenie dane człowiekowi, który choć sam nie stracił dziesięciu tysięcy talentów, to jednak pogrążył innego, który był mu winien zaledwie sto denarów: jak pan cofnął temu człowiekowi łaskę, jak już uwolnionego od kary zaprowadził go znowu do sądu i jak stamtąd wtrącił go do więzienia, poddając go w ten sposób dożywotniej karze. W dzisiejszej mowie podejmiemy natomiast temat nowy. Wypada wszak – skoro przywołana przypowieść przedstawiła nam, jak stała się sprawiedliwość – żeby rozprawiając o łagodności i delikatności, i od siebie podać przykład⁸⁴ owej pięknej filozofii⁸⁵, by nauczać jej przez słowa

jednozgłoskowych, a następnie dwu-, trzy-, czterozgłoskowych itd. Więcej na ten temat, zob. np. H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tł. S. Łoś, Warszawa 1969; W.M. Bloomer, *A Companion to Ancient Education*, Hoboken 2015.

⁸¹ Πρώην znaczy ‘niedawno, ostatnio, dopiero co, przedwczoraj, niegdyś’. Zob. *Słownik grecko-polski*, opr. O. Jurewicz, Truskaw 2018, s. 839, s.v. πρώην. W świetle tego, co powiedziałem we wstępie do niniejszego przekładu (3.1 *Data i okoliczności powstania*), tłumaczę owo *adverbium* możliwie, jak mi się wydaje, niejednoznacznie i szeroko jako „ostatnio”.

⁸² Mt 18,23-35. Nowy Testament, a w paru zaledwie miejscach – zestawiając go z wersją Septuaginty – także Stary Testament, cytuję za: *Biblia Tysiąclecia Online*, Poznań 2003, w: <https://biblia.deon.pl/> (dostęp: 06.05.2020).

⁸³ I w tym miejscu należy odesłać czytelnika do wstępu do niniejszego przekładu (3.1 *Data i okoliczności powstania*), gdzie rzecz jest obszerniej przedstawiona. Tu wystarczy chyba tylko zaznaczyć, że możliwa jest dwojaka identyfikacja owego „wyjaśnienia” – odnosi się tu Jan albo do kazania *De decem milium talentorum debitore* (zob. przypis 55), albo do homilii dwudziestej z cyklu *De statuis* (zob. przypis 7).

⁸⁴ Jan wskazuje tu temat swojej homilii: chce mówić o łagodności i delikatności. A ponieważ wcześniej omówił już tę postawę jakby teoretycznie, przedstawiając opowiadającą o niej przypowieść, tj. przypowieść o litościwym panu i jego nielitościwym dłużniku, teraz chce omówić ją jakby praktycznie, dając swoim słuchaczom jej przykład. Por. przypis 86.

⁸⁵ Biorąc słowa Jana ściśle, za filozofię uznaje on tu postawę łagodności i delikatności, rozumiejąc natomiast jego słowa szerzej, co niewątpliwie jest wskazane, filozofią jest dlań tutaj chrześcijaństwo. W tym układzie łagodność i delikatność byłyby niejako streszczeniem całego chrześcijaństwa. Takiego sposobu mówienia o chrześcijaństwie, jako o filozofii i filozofowaniu, trzyma się Jan konsekwentnie w całej prezentowanej tu homilii. Pojmowanie chrześcijaństwa jako filozofii, i to najlepszej, najprawdziwszej ze wszystkich filozofii, właściwe jest wielu starożytnym autorom chrześcijańskim. Taki pogląd głosili i rozwijali m.in. Klemens Aleksandryjski, Justyn Męczennik, Orygenes czy Grzegorz z Nyssy. Zagadnienie jest niezwykle złożone, ma wiele wymiarów i aspektów. W konse-

i przysposabiać do niej poprzez czyny⁸⁶. Ponieważ zaś bardzo potrzeba nam tej cnoty, wybrawszy jednego ze świętych i postawiwszy go przed waszymi oczyma, na jego przykładzie będziemy was usilnie zachęcać, żebyście – zagrzewani i przez nas, i przez siebie nawzajem – niczym jakiś wzorcowy obraz naśladowali cnotę tego sprawiedliwego⁸⁷. Mówiąc zaś o łagodności, kogo należy postawić jako przykład? Czy kogoś innego niż tego, który otrzymał świadectwo z góry i który był w związku z tym

kwencji istnieje na jego temat bardzo rozległa literatura. Zob. np. W. Löhr, *Christianity as Philosophy: Problems and Perspectives of an Ancient Intellectual Project*, „Vigiliae Christianae” 64/2 (2010) s. 160-188; K. Pawłowski, *Spotkanie starożytnego chrześcijaństwa z filozofią grecką (w czasach Justyna Męczennika i Klemensa Aleksandryjskiego)*, „Collectanea Theologica” 86/2 (2016) s. 69-84; M. Kowalska, *Chrześcijaństwo jako filozofia. Studium historyczno-literackie pism Orygenesusa*, Warszawa 2017; W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002; H. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tł. P. Siejkowski, Poznań 2000; E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w okresie niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, tł. J. Partyka, Kraków 2004; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. E. Stanula, Warszawa 1988; J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996. Dość będzie tutaj za P. Hadotem ogólnie powiedzieć, iż można było w swoim czasie pojmować i prezentować chrześcijaństwo jako filozofię, ponieważ w swojej strukturze było ono podobne do wszystkich starożytnych filozofii, spośród których zrodziło się i funkcjonowało, to jest z jednej strony składała się na nie określona doktryna, powstała czy sformułowana wskutek czytania i interpretacji tekstu kanonicznego (Biblii), z drugiej zaś strony było ono konkretnym sposobem życia, konkretną życiową praktyką. Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tł. P. Domański, Warszawa 2000. Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tł. P. Domański, Warszawa 2003.

⁸⁶ Wskazując cel swojej homilii, Jan Chryzostom posługuje się tu dwoma czasownikami, mianowicie διδάσκω oraz παιδεύω, oznaczającymi dlań dwie różne, aczkolwiek dopełniające się czynności wychowawcze. Pierwsza (nauczanie) odbywa się poprzez słowa (διὰ τῶν λόγων), druga natomiast (kształcenie czy wdrażanie) dokonuje się poprzez czyny (διὰ τῶν ἔργων). Stanowisko Chryzostoma jest takie: jako kaznodzieja chce oddziaływać dydaktycznie na swoich słuchaczy z jednej strony słowem, z drugiej zaś czynem, tzn. wskazując im wzorcowy sposób postępowania. Tak pragnie naśladować Chryzostom postawę Chrystusa, „który «poucza» (διδάσκει) o czymś «słowem» (λόγῳ) oraz paralelnie «pokazuje» (παιδεύει) to samo «za pomocą czynu» (ἔργῳ)” – myśląc o dziele Jezusa, mówimy wszakże, zgodnie z tradycją teologiczną, o Jego słowach i czynach. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z ideą w jakiejś mierze podobną tej, którą wyraża znane łacińskie porzekadło *verba docent, exempla trahunt*. Zob. E. Osek, *Chryzostomowa terminologia wychowania*, „Vox Patrum” 53-54 (2009) s. 378-379.

⁸⁷ Omawia tu Chryzostom, tak to może ujmijmy, swoją metodę – sposób, w jaki zamierza oddziaływać na słuchaczy.

szczególnie podziwiany? „Znalazłem bowiem – mówi Pismo – Dawida, syna Jessego, męża według serca mego”⁸⁸. Ilekroć przecież Bóg przemawia, tylekroć oskarżycielom nie pozostaje żaden pretekst. Albowiem wyrok z góry jest bezstronny, jako że Bóg osądza, nie sprzyjając nikomu ani też nie mając do nikogo uprzedzeń: wyrokuje, kierując się samą tylko cnotą duszy. Podajemy tu zaś za przykład Dawida nie tylko z tego powodu, że otrzymał on świadectwo od Boga, ale także dlatego że jest jedną z postaci Starego Testamentu. Nie zdumiewa bowiem to, że po śmierci Chrystusa, po odpuszczeniu tylu grzechów, po wypełnieniu przykazań filozofii pojawia się ktoś wolny od gniewu, kto wrogom odpuszcza grzechy i kto ma litość dla zrozpaczonych. Lecz którym ze słuchaczy nie wstrząsa fakt, że w Starym Testamencie, kiedy Prawo pozwalało wyłupić oko za oko i wybijać ząb za ząb⁸⁹ i kiedy krzywdzony bronił się,

⁸⁸ 1Krl 13,14; por. Ps 88,21; Dz 13,22. Stary Testament cytuję za: *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, tł i opr. R. Popowski, Warszawa 2013. Trzeba tu zaznaczyć, iż Jan, jak zresztą wszyscy przedstawiciele teologicznej szkoły antiocheńskiej, posługiwał się Septuagintą w wersji syryjskiej, a więc Septuagintą zrecenzowaną przez Lucjana z Antiochii w oparciu o oryginał hebrajski oraz dostępne mu tłumaczenia. Zob. na ten temat: *Iohannis Chrysostomi De Davide et Saule homiliae tres*, s. XI; H.B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1902, s. 974-975. Z kolei o tej używanej przez Jana Septuagincie lucjańskiej trzeba wiedzieć, że była jedną z czterech, jak się dziś przyjmuje, zasadniczych wersji Septuaginty (obok egipskiej, palestyńskiej i konstantynopolińskiej). Na temat wersji tekstu Septuaginty zob. np. J.W. Wevers, *The Future of Septuagint Textual Studies*, w: *The Bible as Book: the Transmission of the Greek Text*, red. S. McKendrick – O.A. O’Sullivan, Londyn 2003, s. 214-215. W ogóle o Septuagincie lucjańskiej, zob. G.F. Moore, *The Antiochian Recension of the Septuagint*, „The American Journal of Semitic Languages and Literatures” 29/1 (1912) s. 37-62; B.M. Metzger, *Lucian and the Lucianic Recension of the Greek Bible*, „New Testament Studies” 8/3 (1962) s. 189-203. W ten sposób staje się zrozumiałe – nie wspominając już o tym, iż starożytni kaznodzieje nie zwykli przytaczać fragmentów Pisma dosłownie, stosownie do potrzeby z pamięci je parafrazując – że tekst biblijny przywoływany przez Jana w tłumaczonym tutaj kazaniu często różni się od dostępnego we współczesnych edycjach Septuaginty, a w konsekwencji różni się też od polskiego tekstu Septuaginty. Kiedy zatem taka sytuacja będzie miała miejsce, dosłowne brzmienie cytatu biblijnego w przekładzie R. Popowskiego podam w przypisie.

⁸⁹ Jan przywołuje tutaj formułę prawa talionu. Zasada ta pojawia się w Starym Testamencie trzy razy (Wj 21,24; Kpł 24,20; Pwt 19,21). Przywołuje ją także Jezus w kazaniu na Górze (Mt 5,38). Na temat prawa talionu, zob. np. G. Szamocki, „Oko za oko, ząb za ząb”. *Formuła talionu w biblijnym prawie Izraela*, „Studia Gdańskie” 17 (2004) s. 37-56; K. Koch, *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, Darmstadt 1972; J.F. Davis, *Lex talionis in early Judaism and the exhortation of Jesus in Matthew 5.38-42*, London 2005; W.I. Miller, *Eye for an Eye*, Cambridge 2006.

krzywdząc, zjawił się ktoś, kto przekraczał miarę przykazań i poprzedził filozofię apostołską?⁹⁰ Bo czy komukolwiek spośród tych, którzy mu nie sprzyjali, odmówił on swego przebaczenia i usprawiedliwienia?

Abyśmy zatem dokładniej poznali cnotę Dawida, pozwólcie przytoczyć mi niedawno⁹¹ wygłoszoną mowę i opowiedzieć o dobrodziejstwach, którymi ów błogosławiony mąż obdarzył Saula. Nie bronić się bowiem przed wrogiem, który nas rani, to nie jest jeszcze nic dziwnego. Jednakże nie bronić się przed człowiekiem, który usiłuje zabić swego dobroczyńcę, pomimo doznanych odeń dobrodziejstw, pomimo tego, że raz, dwa razy i po wielokroć otrzymał od niego wielkie dobra, a więc nie bronić się przed takim człowiekiem, ale puścić go wolno, mimo że miało się go już schwytanego w swoich rękach, mimo że miało się władzę go zabić, i wyrwać go z zasadzki zastawionej nań przez innych, choć ten planował ponowny atak – czyż nie świadczy to o najwyższym stopniu filozofii?

2. Pozwólcie, że powiem krótko, jakie dobrodziejstwa, w jakim czasie i w jaki sposób Dawid wyświadczył Saulowi. Otóż wyniszczała niegdyś Żydów straszna wojna tak, że wszyscy trwożyli się i bali: nikt nie ośmiał się nawet wychylać, jako że całe państwo znajdowało się w skrajnym niebezpieczeństwie, a każdy miał śmierć przed oczyma i w każdej chwili spodziewał się umrzeć. Kiedy więc mężowie, którzy żyli, szli na pewną zagładę, wtedy Dawid, zostawiwszy owce, wstąpił w szeregi walczących, pomimo tego, że nieletniość i niedoświadczenie zwalniały go z podjęcia trudu wojennego, i w imieniu wszystkich stanął do pojedynku, i niespodzianie przywrócił ład. Choćby nawet i niczego on wówczas nie osiągnął, należało go nagrodzić za jego gorliwość i dobrą wolę. Gdyby wszak dokonał tego któryś z żołnierzy w wieku dojrzałym, nie byłoby w tym jeszcze nic dziwnego, wymagało bowiem tego prawo wojenne. Dawid natomiast nie zważał ani na to, że nie spoczywał na nim żaden obowiązek, ani nawet na to, że miał do pokonania wiele przeszkód, bo i brat go łąjał, i król, widząc jego niedojrzałość i wielkość niebezpieczeństw, próbował go zatrzymać i kazał mu pozostać na miejscu, mówiąc doń: „Nie możesz pójść, bo ty jesteś jeszcze chłopięciem, a on to wojownik od swojej młodości”⁹². Jednakże

⁹⁰ Jako człowieka, który przekroczył prawo talionu, przedstawia Jan Chryzostom Dawida także w swoim komentarzu do Ps 7,4.

⁹¹ Niestety, nie zdołałem ustalić, do którego swojego kazania odnosi się tu Złotousty. Por. Hill, *Chrysostom's Homilies on David and Saul*, s. 136, przyp. 8.

⁹² 1Krl 17,33. W polskim przekładzie Septuaginty wers ten brzmi tak: „Nie możesz pójść do tego obcoplemieńca, aby z nim walczyć, bo ty jesteś jeszcze chłopięciem, a on – to wojownik od swojej młodości”.

Dawid, niczym się nie wymawiając, z własnej woli, rozpalony zapalem boskim oraz miłością do ojczyzny, bez strachu ruszył na barbarzyńców, jakby widząc przed sobą raczej owce niż ludzi i jakby chcąc pędzić raczej psy niż oddział wrogów. Wtedy też okazał on taką troskę o króla, że podniósł go, gdy tamten leżał załamany w obawie przed przegraną. Zanim bowiem wsparł króla swoimi czynami, najpierw pocieszał go słowami i przekonywał, aby nie podupadał na duchu i miał niezachwianą nadzieję na przyszłość, tak mówiąc: „Niech serce mojego pana nie dręczy się nim. Twój sługa pójdzie i będzie walczył z tym obcoplemieńcem”⁹³.

Powiedz mi, czyż mało to, że Dawid ofiarował swoje życie i rzucił się w sam środek nieprzyjaciół, aby uratować wszystkich rodaków, choć nie miał wobec nich żadnego obowiązku, bo nigdy niczego dobrego od nich nie zaznał? Czyż po tych wydarzeniach nie trzeba było zamianować go ich władcą i obwołać jedynym wybawcą państwa, dlatego że dzięki łasce Boga zachował granice królestwa, terytorium miast i życie ich wszystkich? Jakie dobrodziejstwo byłoby większe od tego? Wyświadczył przecież Dawid owo dobro nie dla zysku, sławy czy władzy, lecz z uwagi na życie Saula; i z samych bram śmierci go zawrócił, tak że – patrząc na to, co zaszło, po ludzku – dzięki Dawidowi król nadal żył i cieszył się władzą. A jak Saul odwdzieczył się potem Dawidowi? Gdyby ktokolwiek, kto znalazłby się na miejscu króla, zmiarkował wielkość czynu Dawida, to choćby i zdjął koronę z własnej głowy i włożył ją na głowę Dawida, nie oddałby mu jeszcze sprawiedliwości i w dalszym ciągu pozostawałby jego dłużnikiem. Tymczasem zaś Saul, zawdzięczając Dawidowi zarówno życie, jak i władzę królewską, zwlekał z przekazaniem mu władzy.

Zobaczmy przeto, czym się mu odpłacił. Jak odwdzieczył się Saul Dawidowi? Odtąd był wobec niego podejrzliwy i od tego dnia patrzył na niego złym okiem. Z jakiego powodu? I dlaczego? Trzeba stwierdzić, że powodem była tu zazdrość. A cokolwiek zechciałby ktoś rzec w obronie Saula, nie powiedziałaby nic sprawiedliwego. Bo czy istniała jakakolwiek podstawa do żywienia zazdrości wobec człowieka, który uratował mu życie i życie mu darował? Spójrzmy jednak na przyczynę tej wrogości, abyście pojęli, że stanowiło ją nie tyle zwycięstwo, ile to, że z powodu owego zwycięstwa Dawid był honorowany przez lud – stąd to Saul stał się podejrzliwy wobec Dawida i wrogo do niego nastawiony. Jaka więc była przyczyna tej wrogości? Kiedy wziął odciętą głowę barbarzyńcy i wracał z łupem – czytamy w Piśmie – „wychodziły na powitanie Dawida tancerki z bębenkami,

⁹³ 1Krl 17,32.

a kobiety śpiewały, mówiąc: «Saul rozgromił tysiące, a Dawid – dziesiątki tysięcy». I rozgniewał się Saul, i odtąd, od tego dnia patrzył podejrzliwie na Dawida”⁹⁴. Z jakiego więc powodu, powiedz mi, gniewał się Saul na Dawida? Choćby nawet kobiety wyśpiewywały swoje pochwały niesłusznie, nie należało traktować Dawida tak wrogo. Wręcz przeciwnie, Saul nie powinien był podejrzewać Dawida o złe zamiary, gdyż mógł się przekonać o jego życzliwości wobec siebie, gdy Dawid nieprzymuszony, z własnej woli naraził się na wielkie niebezpieczeństwo. Tymczasem owe pochwały kobiet były uzasadnione, co więcej, rzec należy – co może was zadziwi – że kobiety schlebiali w nich bardziej Saulowi aniżeli Dawidowi. Dlatego też Saul winien był raczej kochać Dawida – za to, że dzięki Dawidowi kobiety powiedziały o nim samym, iż powalił tysiące. Czemu więc Saul się oburza, że o Dawidzie powiedziano, iż pokonał dziesiątki tysięcy? Gdyby cokolwiek zdziałał w tej wojnie i odniósł choćby najmniejsze zwycięstwo, wtedy może słusznie by powiedziano, że Saul pobił tysiące, a Dawid – dziesiątki tysięcy. Skoro zaś Saul każdego dnia siedział w domu, drżąc ze strachu i czekając na śmierć, podczas gdy Dawid dokonywał wszystkiego, to czyż nie było niedorzecznością, iż ten, który unikał jakichkolwiek niebezpieczeństw, oburzył się, nie otrzymawszy większej pochwały? Jeśli miałyby się tu już ktoś gniewać, gniewać powinien się Dawid, bo choć sam wszystkiego dokonał, otrzymał pochwałę tylko za część swoich zwycięstw.

3. Na ten temat nie chcę się jednak rozwodzić, pragnę bowiem skupić się na sprawie następującej. Otóż przyjmijmy, że kobiety postąpiły źle oraz że oskarżenia i skarga Saula są słuszne – lecz co to ma wspólnego z Dawidem? Nie on przecież skomponował tym kobietom pieśni ani nie on nakłonił je do tego, żeby śpiewały, ani nie on zdecydował o takim, a nie innym sposobie pochwały. Jeśli przeto trzeba było się oburzać, to należało oburzyć się na owe kobiety, nie zaś na jedyne go dobroczyńcę państwa, godnego tysięcy wieńców. Tymczasem Saul, darując kobietom, cały swój gniew skierował na Dawida. Gdyby ów mąż błogosławiony, zepsuty pochwałą niewieścią, stał się wrogi i arogancki względem króla lub obraził jego godność królewską, wtedy nienawiść Saula miałyby może jakąś podstawę. Skoro jednakowoż Dawid, wysłuchawszy śpiewów kobiet, stał się jeszcze łagodniejszy i jeszcze spokojniejszy i stale dbał o to, aby zacho-

⁹⁴ 1Krl 18,6-9: „Z wszystkich miast Izraela wychodziły na powitanie Dawida tancerki z bębenkami, w radosnym nastroju i z kymbalonami, a kobiety śpiewały, mówiąc: «Saul rozgromił tysiące, a Dawid dziesiątki tysięcy». Wymowa tych słów wydawała się oczom Saula niezyczliwa. Mówił: «Dawidowi przyznały dziesiątki tysięcy, a nie tysiące». Od tego dnia Saul patrzył podejrzliwie na Dawida”.

wywać się wobec Saula tak, jak przystało na poddanego, to czyż Saul miał jakiś słuszny powód do zawiści? Ilekroć nagrodzony nadyma się wobec przełożonego i ciągle pyszni się przed nim okazanymi sobie względami, tylekroć zawiść ma jakąś rację bytu. Skoro jednak Dawid nieustannie okazywał królowi szacunek, a wydaje się nawet, że jeszcze gorliwiej mu we wszystkim służył, to jaką przyczynę mogła mieć Saulowa zawiść? A ponieważ w zaistniałej sytuacji Dawid postępował tak właśnie, Saul powinien był jeszcze bardziej go pokochać – za to, że choć miał doskonałą okazję do przejęcia władzy, zachował właściwą sobie skromność. Dlatego że ani wcześniejsze, ani późniejsze wydarzenia, które były o wiele donioślejsze, nie rozzuchwały Dawida.

Jakie zaś były to wydarzenia?⁹⁵ Mówi Pismo: „We wszystkich swoich poczynaniach Dawid wykazywał rozwagę, bo Pan był z nim. I cały Izrael i Juda kochali Dawida, bo to on brał udział w wyprawach, stojąc na czele ludu. A Melchol, córka Saula, i cały Izrael kochali go. Saul natomiast mawiał do wszystkich swoich dworzan, że trzeba zabić Dawida. A imię Dawida stawało się coraz sławniejsze. I Jonatan, syn Saula, bardzo kochał Dawida”⁹⁶. Tak więc Dawid, pozyskawszy każdego człowieka oraz cały dom króla i zwyciężywszy we wszystkich bojach, a nigdy żadnego nie przegrawszy, i otrzymawszy nagrody za wszystkie wyświadczone przez siebie dobrodziejstwa, nie zatracił się jednak i nie zapragnął władzy ani też nie bronił się przed wrogością Saula, lecz trwał względem niego w wielkoduszności, doprowadzając w imieniu króla do szczęśliwego zakończenia wojny. Któż tedy byłby na tyle nieokrzesany, iżby w takim położeniu nie dać się przekonać, by porzucić złość i odstąpić od nienawiści? Lecz nic nie zdołało skłonić do tego owego prymitywa i prostaka, Saula, który zupełnie zaślepiony i owładnięty zawiścią usiłował zabić Dawida.

⁹⁵ Warto zauważyć, że opowiadając o kolejnych owych wydarzeniach, Jan przedstawia je w sposób pełny emocji i napięcia: jakby przechodzi od, jeśli można tak to ująć, najłżejszych przewin Saula wobec Dawida do jego niesprawiedliwości najcięższych.

⁹⁶ 1Krl 18,14.16.20 oraz 19,1: „We wszystkich swoich poczynaniach Dawid wykazywał rozwagę, bo Pan był z nim. Cały Izrael i Juda lubili Dawida, bo to on brał udział w wyprawach, stojąc na czele ludu. W Dawidzie zakochała się Melchol, córka Saula. Saul namawiał Jonathana, swojego syna, a także wszystkich swoich dworzan, że trzeba zabić Dawida. Jonathan jednak, syn Saula, bardzo lubił Dawida”. Por. z tłumaczeniem Biblii Tysiąclecia 1Sm 18,14.16.20 oraz 19,1: „Dawid we wszystkich przedsięwzięciach miał powodzenie: Pan był z nim. [...] Cały Izrael i Juda miłowali Dawida, wyprawiał się bowiem i powracał na ich oczach. Ale Mikal, córka Saula, pokochała Dawida. Saul namawiał syna swego Jonatana i wszystkie sługi swoje, by zabili Dawida. Jonathan jednak bardzo upodobał sobie Dawida”.

A ten – co jest jeszcze bardziej godne podziwu – cóż czynił? Grał swymi palcami na strunach⁹⁷, aby w ten sposób uśmierzyć szaleństwo Saula. Czytamy bowiem w Piśmie: „Dawid zaczął grać swą ręką na strunach, tak jak to robił codziennie. A w ręku Saula była włócznia. Saul podniósł tę włócznię i rzekł: «Trafię w Dawida?» Lecz Dawid dwukrotnie uchylił się przed pociskiem»⁹⁸. Czyż mogło spotkać Dawida jeszcze coś gorszego? Oto po odparciu wrogów, kiedy państwo zostało już odbudowane i kiedy wszyscy składali Bogu ofiarę dziękczynną za zwycięstwo, Saul próbował zgładzić grającego na strunach Dawida, dobrodzieja wszystkich i wybawiciela, sprawcę wszelkich dóbr, a żadne uczynione przez Dawida dobro nie było w stanie pohamować owego obłąkańca – i raz więc, i drugi rzucił oszczepem, żeby Dawida zabić. Tak to wynagrodził Saul Dawida za to, że naraził on swoje życie. A dopuszczał się tego Saul po wielokroć, nie zaś tylko jednego dnia. Ale nawet i po wszystkich tych zająściach święty Dawid troszczył się o sprawy Saula, dla zapewnienia mu bezpieczeństwa samego siebie wystawiając na niebezpieczeństwa, biorąc udział w każdej wojnie i podejmując wszelkie ryzyko, aby tylko ocalić swojego niedoszłego mordercę – i ani słowami, ani swoimi czynami nie rozjuszał onej dzikiej bestii, lecz wszystkiego się słuchał i we wszystkim był jej poddany. I nie otrzymywał wynagrodzenia przysługującego mu za zwycięstwa, a pozbawiony zapłaty za podejmowane trudy nigdy nawet słowem nie poskarżył się czy to żołnierzom, czy królowi – albowiem nie czynił Dawid tego wszystkiego dla ludzkiej nagrody, ale spodziewając się odpłaty z wysoka. A godne podziwu jest nie tylko, że nie żądał on zapłaty, ale także i to, iż z największą pokorą odmówił przyjęcia tego, co mu ofiarowano. Skoro bowiem Saul, bardzo przebiegle usiłując wykorzystać ku temu rozmaite okazje, nie zdołał doprowadzić do śmierci Dawida, złożył mu propozycję małżeństwa

⁹⁷ Ψάλλω – idąc za R. Popowskim (por. 1Krl 19,9) – przekładam tu jako ‘grać na strunach’ czy ‘grać na instrumencie strunowym’. Analiza zakresu semantycznego tego czasownika nie pozawala bowiem rozstrzygnąć, o jaki instrument chodzi. Ψάλλω znaczy m.in. ‘szarpać, trącać coś, pociągać, wypuszczać, naprężać i puszczać, brząkać, uderzać w struny’, później także ‘śpiewać przy wtórze harfy’, w stronie pasywnej czasownik ten znaczy ‘być trącanym, uderzanym, kazać przygrywać na lirze, harfie, słuchać gry’. Por. *Słownik grecko-polski*, s. 1099, s.v. ψάλλω. Tradycyjnie mówi się o tym, że Dawid grał na harfie, lutni albo cytrze.

⁹⁸ 1Krl 18,10-11. W całości miejsce to brzmi tak: „Następnego dnia Saula opanował szkodliwy duch, posłany przez Boga. Prorokował w swoim domu, dlatego Dawid zaczął grać swą ręką na strunach, tak jak to robił codziennie. A w ręku Saula była włócznia. Saul podniósł tę włócznię i rzekł: «Trafię w Dawida czy w ścianę?» Lecz Dawid dwukrotnie uchylił się przed pociskiem”.

i obmyślił nowy zupełnie sposób daru ślubnego i zapłaty za pannę młodą⁹⁹. Rzeczce wszak Pismo: „Król nie chce żadnego daru, lecz tylko sto napletków obcoplemieńców, gdyż pragnie ukarać wrogów króla”¹⁰⁰. Saul natomiast przemówił następującymi słowami: „Zabij dla mnie stu mężów, a to twój ślubny dar dla mnie”¹⁰¹. Powiedział zaś tak, ponieważ pod pozorem propozycji małżeństwa chciał posłać Dawida na pewną śmierć.

4. Jednakże Dawid, zapatrując się na całą sprawę podług swojej prostolinijności, odmawiał zawarcia oferowanego mu małżeństwa – nie bynajmniej ze względu na niebezpieczeństwo ani też nie ze strachu przed wrogiem, ale dlatego że uważał się za niegodnego bycia związanym poprzez relację rodzinną z Saulem. Tak tedy przemawiał do sług Saula: „Czy zostając zięciem króla wydaje się wam czymś błahym? Ja jestem człowiekiem biednym i bez żadnego znaczenia”¹⁰². A to przecież bezspornie jako nagroda i zapłata należało mu się za jego znoje. Lecz miał serce tak skromne, iż sądził, że po tylu znakomitych dokonaniach i tak wspaniałym zwycięstwie nie zasługuje na taką łaskę, którą mu już nawet przyobiecano, i trwał w tym przekonaniu, pomimo iż w dalszym ciągu zamierzał podejmować niebezpieczne wyzwania. A kiedy ujarzmił już Dawid wrogów i pojął córkę króla za żonę, to – mówi Pismo – wszystko zaczęło się od nowa: „Dawid grał swymi palcami na strunach. Wtedy Saul próbował ugodzić Dawida włócz-

⁹⁹ Na kartach Starego Testamentu mówi się o tego rodzaju darze (hebr. *mohar*) tylko trzy razy (Rdz 34,12; Wj 22,16 oraz właśnie w interesującym nas miejscu – idę tu za Biblią Tysiąclecia – 1Sm 18,25), choć dar ten był w kulturze starożytnego Izraela niezwykle istotny: wszystko wskazuje na to, że od jego złożenia zależała ważność małżeństwa. Rodzaj – bo mógł on być albo pieniężny, albo naturalny, albo odpracowany – i wielkość czy wysokość tego daru określał każdorazowo ojciec lub opiekun dziewczyny, o której rękę starał się młodzieniec, zanim jeszcze dziewczyna została mu przyobiecana. Kiedy chłopak złożył mohar, dziewczyna trafiała do niego w charakterze jakby wynagrodzenia, chociaż rzeczywistości tej nigdy nie traktowano jako wymiany handlowej, pomimo że do wymiany handlowej jest przecież bardzo podobna. Z jednej strony instytucja moharu była swoistym rodzajem odszkodowania, jakie pan młody wypłacał rodzinie swojej wybranki za straty, jakie ona poniesie w związku z odejściem córki. Z drugiej strony natomiast mohar miał funkcję prestiżową, tym większą, z im bogatszej i bardziej wpływowej rodziny pochodził mężczyzna. Zob. na ten temat m.in. B.W. Matysiak, *Małżeństwo i rodzina w kulturze starożytnego Izraela*, „Studia Elbląskie” 13 (2012) s. 133-151; W. Plautz, *Die Form der Eheschließung im Alten Testament*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 76 (1964) s. 298-318; T.M. Lemos, *Marriage Gifts and Social Change in Ancient Palestine: 1200 BCE to 200 CE*, Cambridge 2010.

¹⁰⁰ 1Krl 18,25.

¹⁰¹ Por. 1Krl 18,25.

¹⁰² 1Krl 18,23.

nią. I rzucił włócznię. Lecz Dawid odskoczył od Saula, tak że włócznia utkwiała w ścianie”¹⁰³. Czyż takie postępowanie Saula nie poruszyłoby aż do trzewi każdego, nawet i człowieka o najbardziej filozoficznym usposobieniu? I czyż takie wypadki nie skłoniłyby każdego do tego, żeby w trosce o własne bezpieczeństwo zabić tego, który nosi się ze złymi zamiarami? Czyn taki nie byłby przecież morderstwem – co więcej, nie byłby on nawet żadnym wykroczeniem przeciw Prawu. Prawo nakazywało bowiem wyłupić oko za oko. Choćby więc Dawid zabił Saula, to i tak za trzy zabójstwa – i to zabójstwa niemające żadnego słusznego powodu – odpłaciłby się mu jednym zabójstwem¹⁰⁴. Nie tak jednakże postąpił Dawid. Zamiast stać się królobójcą, opuścił dom ojcowski i obrał sobie wygnanie, tułaczkę, włóczęgostwo i życie w takiej nędzy, iż jadał tylko tyle, ile było konieczne. Wszelako nie zastanawiał się on nad tym, jak by mógł zemścić się na Saulu, ale nad tym, jak by mógł mu pomóc. Dlatego też usunął się sprzed oczu swego wroga – ażeby umniejszyć jego pychę i przygasić buchający w nim płomień zazdrości. „Lepiej dla mnie – jakby rzekł Dawid – cierpieć i znosić niezliczone mnóstwo okropności niż być oddzielonym od Boga z powodu niesprawiedliwości i zabójstwa”.

¹⁰³ 1Krl 19,9-10. Wersy te brzmią dokładnie tak: „Złośliwy duch, posłany przez Boga, opanował kolejny raz Saula, kiedy spoczywał na łożu z włócznią w ręce, a Dawid grał swymi palcami na strunach. Wtedy Saul próbował ugodzić Dawida włócznią. Dawid odskoczył od Saula, tak że włócznia utkwiała w ścianie. Dawid uciekł i tak ocalał”.

¹⁰⁴ W niniejszej homilii (to jeden z jej zasadniczych wątków) Chryzostom ukazuje Dawida jako człowieka, który przekroczył zasady starotestamentalnego Prawa. W tym miejscu Jan podkreśla, jak dalece poprzez swoją postawę odstąpił Dawid od tego, co mówiły przepisy Tory: gdyby bowiem nawet zabił Saula – powiada tu Złotousty – to odpłaciłby mu się nie tym samym, ale czymś dużo mniejszym za to, czego z jego ręki był zaznał. Warto tę myśl Jana widzieć w kontekście antycznego rozumienia proporcjonalności jako jednej z podstawowych zasad sprawiedliwości. F. Wieacker stwierdza, że w związku z zasadą proporcjonalności w antycznych Grecji i Rzymie trzeba mieć na uwadze trzy kwestie. Po pierwsze, chodziło w owej zasadzie nie o zaspokojenie osobistej potrzeby zemsty, ale o podporządkowanie się regułom gwarantującym porządek publiczny. Po drugie, filozofie grecka i rzymska wymagały, aby zarówno między prawami a obowiązkami, jak i między wyrządzonym złem a wynagrodzeniem za nie była proporcja. Po trzecie, starożytni filozofowie greccy i rzymscy proporcjonalność uznawali za podstawowe narzędzie zapewniające osiągnięcie społecznego ładu. Zob. F. Wieacker, *Geschichtliche Wurzeln des Prinzips der verhältnismäßigen Rechtsanwendung*, w: *Festschrift für Fischer*, ed. M. Lutter – W. Stimpel – H. Wiedemann, Berlin – New York 1979, s. 874-880; M. Cohen-Eliya – I. Porat, *Proportionality and Constitutional Culture*, Cambridge 2013, s. 24.

Nie tylko słuchajmy tych słów Dawidowych, lecz idźmy za nimi i nasładujmy wszystko, co Dawid robił i co znosił, żebyśmy zdołali uwolnić naszych wrogów od ich nienawiści wobec nas. I nie dochodźmy tego, czy słusznie, czy niesłusznie oni nas nienawidzą, lecz o to jedno tylko zabiegajmy, żeby już dłużej nas nie nienawidzili. Bo i lekarz bada, w jaki sposób mógłby uwolnić chorego od jego choroby, a nie to, czy chory zapadł na swoją chorobę słusznie czy niesłusznie. A zatem i ty bądź lekarzem tego, który ci zazdrości. I o to jedno tylko się staraj, abys usunął odeń jego chorobę. Tym zaś, co błogosławiony Dawid uczynił dla Saula, było to, iż wybrał ubóstwo zamiast bogactwa, wygnanie zamiast życia w ojczyźnie, trudy i niebezpieczeństwa zamiast zbytku i beztroski, niekończącą się tułaczkę zamiast siedzenia w domu – ażeby uwolnić króla od nienawiści i wrogości względem siebie. Aczkolwiek nic to nie pomogło Saulowi, bo dalej postępował jak dotąd i chodził w te i z powrotem, szukając Dawida, który nie wyrządził mu żadnego zła, lecz przeciwnie – sam został przez niego głęboko skrzywdzony, a mimo to za doznane odeń krzywdy odpłacał się mu niezmiernym dobrem. Aż w końcu niczego nieświadomy Saul wpadł w sidła zastawione na niego przez Dawida. Rzeczże wszak Pismo: „Była tam jaskinia. Saul wszedł do niej, aby odpocząć”¹⁰⁵. Tymczasem Dawid

¹⁰⁵ W Septuagincie czytamy: „Saul wszedł do niej, aby sobie ulżyć”. Przez to rozumiemy, że Saul wszedł do jaskini za potrzebą. Biblia Tysiąclecia pozostawia w tym miejscu idiom hebrajski: „Była tam jaskinia, do której wszedł, by okryć sobie nogi” (1 Sm 24,4). Uważa się, że jest to wschodni eufemizm na oznaczenie czynności spełniania potrzeb fizjologicznych (miejsce paralelne – podaję je tu za Biblią Tysiąclecia – to Sdz 3,24: „Po jego odejściu nadeszli słudzy i spostrzegli, że drzwi letniej komnaty są zaryglowane. Mówili więc do siebie: «Z pewnością chce okryć sobie nogi w letniej komnacie»”). Jednak z dalszej części niniejszego kazania, a także z dwóch pozostałych kazań z cyklu *De Davide et Saule*, wynika, że chodzi tu nie o takie szczegółowe znaczenie czasownika παρασκευάζω, ale o jego znaczenie ogólniejsze: przygotować się, a w tym wypadku przygotować się poprzez odpoczynek, drzemkę, sen. Por. *Słownik grecko-polski*, s. 727, s.v. παρασκευάζω. Ponadto jako argument za takim właśnie tłumaczeniem odnośnego miejsca można wskazać fakt następujący. Otóż Jan Chryzostom żył i działał w środowisku syryjskim, to jest w syryjskiej Antiochii drugiej połowy IV wieku. Tymczasem Peszitta – a więc, jak się ją krótko określa, syryjski odpowiednik łacińskiej Wulgaty – z którą w jakieś mierze musiał się zetknąć, jeśli nie bezpośrednio, to przynajmniej pośrednio, interesujący nas tu wers oddaje w taki sposób: „Saul wszedł do jaskini i tam spał”. Wyznacza zatem to tłumaczenie syryjskie inną tradycję rozumienia eufemistycznego idiomu hebrajskiego. Zob. *Ancient Texts and Modern Readers: Studies in Ancient Hebrew Linguistics and Bible Translation*, red. G.R. Kotzé – Ch.S. Locatell – J.A. Messarra, Leiden – Boston 2019, s. 220. Dodajmy, iż nie wyklucza się dziś, że Jan Chryzostom mógł w jakieś mierze używać Peszitty. Zob. S.-I. Lee, *Jesus and Gospel Traditions in Bilingual Context: A Study*

i jego ludzie siedzieli w głębi tej właśnie jaskini. Ludzie Dawida rzekli mu: «Oto chwila, o której Pan mówił ci, zapowiadając, że wyda w twoje ręce twój wroga; że będziesz mógł uczynić z nim wszystko, co twoim oczom wyda się dobre». Wtedy Dawid podniósł się i tylko odciął po cichu frędzel¹⁰⁶ płaszcza Saula. Potem jednak zaczęło serce wyrzucać Dawidowi, że odciął frędzel jego płaszcza. Odezwał się więc Dawid do swoich ludzi: «Nie powinienem jednak wbrew Panu czynić takiej rzeczy mojemu panu, który jest namaszczony przez Pana. Nie mogę podnieść swej ręki na niego, bo przecież jest on pomazańcem Pana!»¹⁰⁷.

Czy widzisz te założone sidła, złowioną zwierzynę, stojącego przy niej myśliwego i wszystkich tych, którzy nakłaniają go do tego, aby zanurzył swój miecz w piersi wroga?¹⁰⁸ Nuże, spójrz na tę filozofię, spójrz na owe zapasy, na zwycięstwo i na wygraną!¹⁰⁹ Owa bowiem jaskinia była areną,

in the Interdirectionality of Language, Berlin – Boston 2012, s. 167. Można jeszcze zaznaczyć w tym miejscu, że nie wiemy, jakie słowo użyte zostało w interesującym nas tu wersie w Chryzostomowej Septuagincie lucjańskiej, niewykluczone bowiem, że i tam mowa była o drzemce czy po prostu śnie. Parę słów o Septuagincie w redakcji Lucjana, zob. przypis 88.

¹⁰⁶ W Septuagincie czytamy: „Wtedy Dawid podniósł się i tylko odciął po cichu połę płaszcza Saula. Potem jednak zaczęło serce wyrzucać Dawidowi, że odciął połę jego płaszcza”. Tak samo zresztą i Biblia Tysiąclecia podaje, że Dawid odciął połę płaszcza Dawida (1Sm 24,5-6). Wszelako wydaje się, że poła to mimo wszystko dość jednak znaczny fragment ubrania, którego odcięcie Saul z pewnością bardzo łatwo by zauważył. W słowniku języka polskiego czytamy, iż poła to „dolny fragment jednej z dwóch części ubioru rozpinającego się z przodu”. *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1958-1969, s.v. *poła*, w: <https://sjp.pwn.pl/sjp/pola;2504085.html> (dostęp: 08.06.2020). Można natomiast przez słowo τὸ περὺγιον rozumieć, jak podaje F. Montanari, frędzel przy ubraniu lub uzbrojeniu. Zob. F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden – Boston 2015, s. 1852, s.v. τὸ περὺγιον. Na taki więc przekład słowa τὸ περὺγιον w odnośnym miejscu się decyduję, będąc przekonany, iż takie rozwiązanie translatorskie przyczynia się do uwyraźnienia sensu i wymowy tak zajmującego nas tu fragmentu biblijnego, jak i tego, co zaszło między Dawidem a Saulem w jaskini.

¹⁰⁷ 1Krl 24,4-7.

¹⁰⁸ Wydaje się, że wraz z tym pytaniem rozpoczyna się punkt kulminacyjny całej homilii.

¹⁰⁹ Tak filozofia, jak zapasy, zwycięstwo i wygrana to metafory chrześcijaństwa. Na temat chrześcijaństwa jako filozofii, zob. przypis 85. Z kolei przyrównanie chrześcijaństwa z jednej strony do zapasów, z drugiej zaś – już do zwycięstwa i wygranej w tych zapasach ma swoje korzenie bodaj w myśli świętego Pawła: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia, a nie tylko mnie, ale i wszystkim, którzy umiłowali pojawienie się Jego” (2Tm 4,7-8). Zob. w tym kontekście np. T. Gacia, *Metaforyka agonistyczna w literaturze łacińskiej chrześcijańskiego antyku*,

na której stoczyła się jakaś przedziwna i nieprawdopodobna walka. Wszak Dawid był tam zapaśnikiem, duch jego walczył tam na pięści, Saul leżał tam jako nagroda, Bóg zaś w tamtych zawodach sędziował. A toczył Dawid ów bój w jaskini nie tylko z samym sobą, lecz także z otaczającymi go żołnierzami. Bo skoro chciał filozofować i zamierzał oszczędzić swojego ciemiężyciela, musiał obawiać się tego, że jego żołnierze nie okażą mu tego samego i że uderzą go w jaskini wraz z Saulem, uznawszy go za zdrajcę i wybawiciela ich wspólnego wroga. A to dlatego, że było prawdopodobne, iż każdy z towarzyszy Dawidowych w swoim rozgoryczeniu powie: „Staliśmy się tułaczami i zbiegami, utraciliśmy dom, ojczyznę i wszystko inne i dzieliliśmy z tobą wszystkie trudy, a ty, dzierżąc w swoich rękach przyczynę całego tego zła, chcesz ją wypuścić, abyśmy już nigdy od tego zła nie odetchnęli, i troszcząc się o swojego wroga, uratujesz go, zdradziwszy swoich przyjaciół? Gdzież tu sprawiedliwość? A jeśli masz już za nic swoje bezpieczeństwo, to oszczędź przynajmniej nasze życie! Czyż nie wzburza cię to, co się stało? Czy nie pamiętasz już żadnego z nieszczęść, jakie sprowadził na nas Saul? Przez wzgląd na przyszłość go zabij, żebyśmy nie musieli cierpieć jeszcze większych i straszniejszych nieszczęść!”. Wprawdzie nie odezwali się żołnierze do Dawida w takich słowach, ale na pewno tak pomyśleli, a może nawet znacznie gorzej.

5. Jednakże sprawiedliwy Dawid nic z tego nie wziął pod rozwagę, ale na to jedno tylko baczył, jak by mógł zdobyć wieniec łagodności i w jaki jeszcze nowy sposób mógłby uprawiać swoją filozofię. Bo nie byłoby to aż tak niebywałe, gdyby oszczędził swojego oprawcę, będąc z nim sam na sam – lecz on uczynił to w obecności własnej drużyny! Toż owa obecność żołnierzy zdwoiła trudność, przed jaką stanął tu Dawid ze swoją filozofią! Wszak często zdarza się przecież, że postanawiamy zaniechać gniewu i przebaczyć temu, kto wobec nas zawinił, ale potem przychodzą do nas sędziowie i nagabują nas do wzięcia odwetu, i pod wpływem ich słów zmieniamy wcześniej podjętą decyzję. Lecz nie tak postąpił ów mąż błogosławiony, ale nawet namawiany i nakłaniany do mordu trwał przy tym, co raz powziął. A nie wyłącznie to jedno jest godne podziwu, że ani nie uległ poduszczeniom towarzyszy, ani się ich nie przestraszył, lecz także i to, że nakłonił ich do filozofowania według własnego sposobu. Wielka

Kielce 2007; J. Kochel, *Pedagogiczna wartość sportu w nauczaniu Jana Chryzostoma*, w: http://www.ssb24.pl/warto_przeczytac,22 (dostęp: 08.06.2020); P. Kasiłowski, *Metafory sportowe w Listach Pawła*, w: *Salezjanie a sport*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 1998, s. 34-42; D. Słapek, *Sport i widowiska w świecie antycznym*, Kraków – Warszawa 2010; J. Swaddling, *Starożytne igrzyska olimpijskie*, tł. J. Lang, Poznań 2004.

bowiem to rzecz panować nad swoimi namiętnościami, jednakże rzeczą o wiele większą jest pozyskać także innych dla swojego stanowiska – i to innych, którzy nie należą do ludzi łagodnych i opanowanych, ale są żołnierzami zaprawionymi w walce, z uwagi na ogrom podejmowanych trudów pogrążonymi w rozpacz, wyczekującymi choćby krótkiego odpocznienia, którzy doskonale wiedzą, że jeśli w tej oto chwili ich wróg zostanie zgładzony, to skończą się wszystkie ich nieszczęścia, a nie tylko ich nieszczęścia się skończą, lecz również zdobędą nieprzeliczone dobra. Gdyby wszelako Saul został zabity, przed będącymi w jaskini stanęłaby otworem droga wiodąca do przejęcia władzy w królestwie. A jednak kiedy obecni przy Dawidzie mężowie naciskali na niego, on, szlachetny, wszystkich ich opanował i zdołał przekonać ich do tego, by oszczędzili wroga.

Warto zaś przysłuchać się temu, co radzili żołnierze Dawidowi, a to dlatego, iż niegodziwość ich zachęty jeszcze wyraźniej pokazuje niezmiennosc i stałość postawy naszego sprawiedliwego. Żołnierze nie powiedzieli bowiem do Dawida: „Oto ten, który wyrządził ci bardzo wiele zła, który pragnął twej śmierci, który miazdżył nas straszliwymi okrucieństwami”. Lecz skoro spostrzegli, że nie zważał on na to wszystko i że ani słowem nie poskarżył się na krzywdy, jakie go spotkały, przywołali mu wyrok z góry, mówiąc: „Bóg go wydał tobie”¹¹⁰, aby Dawid, uszanowawszy to boskie zrządzenie, niezwłocznie dokonał mordu. „Czy nie pomścisz teraz samego siebie?” – jakby go pytali. „Służysz przecież i oddany jesteś Bogu, i wypełniasz Jego rozkazy!”. A im dłużej tak mówili, tym bardziej Dawid chciał go oszczędzić. Wiedział bowiem, że za sprawą Opatrzności mając przed sobą bezbronnego Saula, swoją chwałę może uczynić jeszcze większą. I ty zatem, kiedy twój wróg wpadnie ci w ręce, uznaj to nie za okazję do wzięcia na nim odwetu, lecz za okoliczność do zbawienia się. Skoro zaś zbawienie mamy na uwadze, pamiętajmy, że wrogów trzeba nam oszczędzać zwłaszcza wtedy, gdy cały ich los zależy wyłącznie od nas. Acz mógłby tu ktoś rzec: „No i cóż to wielkiego i zadziwiającego w tym, że ten, który został królem, lituje się nad swoim nieprzyjacielem?”. I tak zapytać byłoby tu czymś całkiem zrozumiałym i słusznym. Bo przecież tak wielu innych królów, doszedłszy do władzy i osiągnąwszy dawnych swoich przeciwników, uznawało, iż nie licuje z piastowaną przez nich wielką godnością dochodzić sprawiedliwości względem swoich winowajców i w ten sposób zajmowana przez nich pozycja najwyższa dawała im okazję

¹¹⁰ 1Krl 24,5 – dokładnie mamy tu: „Oto chwila, o której Pan mówił ci, zapowiadając, że wyda w twoje ręce twój wroga; że będziesz mógł uczynić z nim wszystko, co twoim oczom wyda się dobre”.

do przebaczenia. Jednakże niczego takiego tutaj stwierdzić nie można, a to dlatego, że Dawid oszczędził Saula, którego miał w rękach, nim przejął władzę, wówczas, kiedy nie objął jeszcze królowania – stąd nikt nie może powiedzieć, iż to potęga władzy, którą dzierżył, osłabiła jego gniew. Lecz nie zabił Dawid Saula, pomimo że był on świadomy, iż ten, skoro ocaleje, znów zwróci się ku swoim złym postępkom i że wystawi go na jeszcze większe niebezpieczeństwa. Nie porównujmy tedy Dawida z innymi królami. Wszak oni oszczędzają życie nieprzyjaciela, mając zagwarantowane bezpieczeństwo, nie bojąc się o nic. Dawid natomiast puścił wolno Saula, swojego wroga i ciemiężcę, i ocalił go, a nie zgładził, chociaż wiele powodów skłaniało go do dokonania tego morderstwa. Albowiem i nieobecność ludzi Saula, i nalegania jego własnych żołnierzy, i pamięć o wypadkach minionych, i obawa o to, co przyniesie przyszłość, i fakt, że zabiwszy króla, nie zostanie skazany za zabójstwo, co więcej, że w dalszym ciągu będzie mógł pozostawać kimś, kto przekracza Prawo – to wszystko, a zapewne jeszcze więcej, nakłaniało i przymuszało Dawida do tego, by przeszyć mieczem Saula. Ale żadna z tych racji nie zdołała złamać Dawida. Mocno trwał on bowiem przy swoim, zachowując nienaruszonym prawo filozofii. A żebyś nie mówił, że łatwo przyszło się Dawidowi pohamować i że była to niewrażliwość na to, co się z nim dzieje, nie zaś filozofia, zauważ, jak panował on nad sobą pomimo wzburzenia. Bo wzbierały w nim fale gniewu i targała jego sercem gwałtowna burza rozterek, ale ze strachu przed Bogiem powściągał on tę nawałę i poskramiał swe myśli, a można wnosić o tym na podstawie opisanych wydarzeń. Jako że mówi Pismo: „Wtedy Dawid podniósł się i tylko odciął po cichu frędzel płaszcza Saula”¹¹¹. Czy nie widzisz, jak wielki sztorm gniewu tu się wzmaga? Lecz Dawid przetrzymał ów sztorm i nie dopuścił do tego, by okręt się roztrzaskał. Sternik bowiem onego okrętu, zbożny rozum, spostrzegłszy zawczasu, co się dzieje, opanował sytuację i nastał spokój. „Potem jednak – czytamy w Piśmie – zaczęło serce wyrzucać Dawidowi”¹¹²; i ujarzmił on swój gniew, jak ujarzmił się szarpiącego się i narowistego konia.

6. Właśnie takie są dusze świętych: podnoszą się, zanim jeszcze runą i umieją się pohamować, nim popadną w grzech – ponieważ dusze te są przytomne i stale czuwają. Skoro odciął Dawid frędzel płaszcza Saula, to czyż trzeba było wiele, żeby zatopił swój miecz w ciele Saula? Był jednak na tyle silny, że nie posunął się dalej i z miejsca sprzeciwił się samemu

¹¹¹ 1Krl 24,5.

¹¹² 1Krl 24,6.

sobie. Powiada Pismo: „Zaczęło serce wyrzucać Dawidowi, że odciął frędzel jego płaszcza. Odezwał się więc Dawid do swoich ludzi: «Nie powinienem postępować wbrew Panu»¹¹³. To tak jakby mówił: „Oby Bóg był mi łaskawy, choćbym nawet sam tego chciał! I oby nigdy nie pozwolił mi Bóg uczynić tego, oby nie dopuścił, bym popadł w taki grzech!”. Skoro bowiem dogłębnie poznał tę wielką filozofię, która przekracza ludzką naturę i potrzebuje wsparcia z góry, i zdał sobie sprawę z tego, że był o krok od morderstwa, wówczas modlił się, aby Bóg zachował jego rękę w czystości. Czy znajdzie się dusza łagodniejsza od tej? A ponieważ w ludzkiej naturze okazał on anielski sposób życia, czyż powiemy o nim jeszcze „człowiek”? Nie, lecz nazwiemy go aniołem i nawet boskie prawa nie mogą nam tego zabronić. Pokaż mi bowiem kogoś innego, kto znalazłszy się na miejscu Dawida, natychmiast zwróciłby się do Boga z taką modlitwą na ustach, jaką ułożył Dawid? Co zaś mam na myśli, mówiąc: „z taką modlitwą na ustach”? Otóż to: komu innemu łatwo przyszłoby powstrzymać się od przeklinania swojego prześladowcy? Przecież wielu jest takich, którzy ilekroć w swojej słabości nie są w stanie wyrządzić żadnej krzywdy swemu ciemniejszy, zapędzają się tak daleko we wściekłości, że przyzywają samego Boga ku pomocy i błagają Go, aby pozwolił im zemścić się za wszystkie ścierpiane niesprawiedliwości. Dawid zaś zgoła odmiennie czyniąc, zanosì do Boga modlitwę, aby nie dozwolił mu On wziąć odwetu na Saulu za to, co go spotkało, mówiąc tak: „Nie mogę podnieść swej ręki na niego, bo przecież on jest namaszczonej przez Pana!”¹¹⁴ – a więc mówi o wrogu jako o synu Boga, jako o Jego prawowitym dziecku.

A nie tylko oszczędził Dawid Saula, lecz także bierze go w obronę. A spójrz, jak roztropnie i mądrze go broni! Kiedy bowiem rozpatrując jego życie, nie dopatrywał się w nim niczego dobrego i nie mógł powiedzieć, że Saul go nie krzywdził i że nie zaznał odeń niczego złego (bo gdyby tak powiedział, to obecni przy nim żołnierze, którzy na własnej skórze przekonali się o niegodziwości Saula, zaprzeczyliby temu), idzie na tułaczkę, starając się znaleźć dla Saula jakieś życzliwe usprawiedliwienie. A chociaż nie musiał iść na wygnanie, bo niczego złego nie zrobił ani też Saul nie nastawał bezpośrednio na jego życie, to jednak poszedł przez szacunek dla króla,

¹¹³ 1Krl 24,6-7. Septuaginta podaje takie słowa Dawida: „Nie powinienem jednak wbrew Panu czynić takiej rzeczy mojemu panu, który jest namaszczonej przez Pana. Nie mogę podnieść swej ręki na niego, bo przecież on jest pomazańcem Pana!”.

¹¹⁴ 1Krl 24,7: „Nie mogę podnieść swej ręki na niego, bo przecież on jest pomazańcem Pana!”.

powiedziawszy: „On jest namaszczony przez Pana”¹¹⁵. „Cóż mówisz? – mógł rozważać Dawid w duchu – Że Saul jest ci obmierzły i to na wskroś obmierzły, że jest przepelniony złem i źle do ciebie nastawiony? Lecz przecież jest królem, jest władcą i to jemu zlecono, by nam przewodził!”. A nie powiedział Dawid o Saulu „król”. Lecz co powiedział? „On jest namaszczony przez Pana”¹¹⁶. Okazał tedy Saulowi cześć nie z racji na jego ziemską godność, ale z uwagi na dekret niebieski. „Czy śmiesz gardzić współniewolnikiem Boga? – mógł ciągnąć swe rozmyślanie Dawid – Uszanuj swego Pana! Będziesz opluwał Bożego wybrańca? Bój się Boga, który go wybrał!”. Bo przecież obawiamy się i lękamy tych rządców, którzy ustanowieni zostali przez królów, choćby i byli niegodziwcami, złodziejami, bandytami, krzywdzicielami i tym podobnymi, wcale nie dlatego, że nie widzimy ich podłości, ale dlatego, że zważamy na godność króla, który ich ustanowił – o ileż więc bardziej trzeba tak czynić w stosunku do wybrańców Bożych! „Póki co Bóg nie stracił przecież Saula z tronu – Dawid jakby rozważał – ani też nie uczynił go osobą prywatną”. Dlatego i my nie odwracamy panującego porządku ani nie walczymy z Bogiem, ale niech nasze czyny objawią ową apostołską naukę: „Kto więc przeciwstawia się władzy, przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągną na siebie wyrok potępienia”¹¹⁷. A Dawid nie tylko nazwał Saula namaszczonym, lecz także swoim panem. Określanie bowiem wroga tytułami wyrażającymi szacunek i cześć¹¹⁸ właściwe jest wyłącznie filozofii prawdziwej. A że jest to rzecz wielka, można się przekonać, patrząc, czego doświadczają inni. Toć większość ludzi zwykła nazywać swoich wrogów nie po prostu właściwymi im imionami, lecz wyzwiskami zawierającymi wiele oskarżeń: „łotr”, „szaleniec”, „obłąkaniec”, „głupek”, „łapówkarz”, dołączając do tych jeszcze inne, im podobne. Oto, w jaki sposób nazywają ludzie swoich wrogów. A że jest to prawda, pokażę ci na przykładzie – i to nie jakimś wydumanym, ale zaczerpniętym z naszej historii, mianowi-

¹¹⁵ 1Krl 24,7.

¹¹⁶ 1Krl 24,7.

¹¹⁷ Rz 13,2. Fakt, iż Jan mówi tu w taki, a nie inny sposób o stosunku podwładnego do władcy i że przytacza taki właśnie, a nie inny urywek Apostoła, można by wykorzystać dla wzmocnienia uzasadnienia interpretacji tryptyku *De Davide et Saule* przedłożonej przez Hilla. Zob. Hill, *Chrysostom's Homilies on David and Saul*, s. 5. Zob. także wstęp do niniejszego tłumaczenia (3.1 *Data i okoliczności powstania*).

¹¹⁸ Rzeczownik τὸ ὄνομα ma u Jana wiele znaczeń. Na ten temat zob. np. A. Eckmann, *Tradycyjne znaczenie rzeczownika „to onoma” u Jana Chryzostoma w „Expositiones in Psalmos”*, „Roczniki Humanistyczne” 25/3 (1977) s. 55-63. Tu chodzi po prostu o nazwę, imię, miano, tytuł.

cie na przykładzie Saula. On to wszak z powodu wielkiej swej nienawiści do świętego Dawida nie mógł znieść wymawiania jego imienia, gdy więc szukał go podczas święta, zapytał: „Gdzie jest syn Jessego?”¹¹⁹. Spytał zaś o sprawiedliwego Dawida w ten sposób zarówno z tego powodu, że wstrętnym mu było jego imię, jak i z tej racji, że wspominając o jego ojcu, którego status był niski, spodziewał się umniejszyć Dawidową sławę, nie wiedząc, że to nie świetność przodków, ale cnota duszy czyni czyjeś imię słynnym i dostojnym. Lecz nie tak postępował nasz mąż błogosławiony. Nie nazywał bowiem Saula ani imieniem jego ojca, chociaż ten był nisko urodzonym wygnańcem, ani też zwyczajnie jego własnym imieniem, lecz zawsze mówił o nim i do niego, używając tytułu pełnego uszanowania i czci należnej władcy. Bo miał Dawid duszę całkowicie wolną od nienawiści.

Dlatego i ty, mój drogi, naśladowuj Dawida i ucz się najpierw tego, żeby swojego wroga nazywać zawsze określeniami nie obraźliwymi, ale wyrażającymi szacunek. Bo jeśli usta będą pilnowały, by krzywdziciela określać z respektem i szacunkiem, wówczas i dusza usłyszawszy to, ucząc się od języka i przyswajając sobie wypowiedane przezeń słowa, zmieni swój stosunek do nieprzyjaciela. I słowa te będą najlepszym lekarstwem dla porwczego serca.

7. Opowiadam zaś teraz o tym wszystkim nie po to tylko, abyśmy pochwalili Dawida, lecz również po to, abyśmy go naśladowali¹²⁰. Każdy niech więc sobie wymaluje tę historię w swoim sercu, myślami – niczym rękoma – wyrysowując kolejno¹²¹ głęboką jaskinię i leżącego w jej wnętrzu i snem

¹¹⁹ 1Krl 20,27: „Co się stało, że ani wczoraj, ani dziś nie przyszedł do stołu syn Jessaja?”.

¹²⁰ Chcąc podkreślić, jaki jest cel jego przepowiadania – mianowicie skłonienie słuchaczy do naśladowania szlachetnej postawy Dawida – kończąc swoją mowę, wraca Złotousty do myśli wypowiedzianej na początku homilii (w jej części pierwszej) w słowach następujących: „Wypada wszak [...], żeby rozprawiając o łagodności i delikatności, i od siebie podać przykład owej pięknej filozofii, by nauczać jej przez słowa i przysposabiać do niej poprzez czyny. Ponieważ zaś bardzo potrzeba nam tej cnoty, wybrawszy jednego ze świętych i postawiwszy go przed waszymi oczyma, na jego przykładzie będziemy was usilnie zachęcać, żebyście – zagrzewani i przez nas, i przez siebie nawzajem – niczym jakiś wzorcowy obraz naśladowali cnotę tego sprawiedliwego”.

¹²¹ Oto kolejny z elementów pedagogii naszego Antiocheńczyka. P. Szczur nazywa ten element „wyryciem” tematu homilii w umysłach słuchaczy. Przytoczmy tu słowa przywołanego autora, w których pisze on o owym Chryzostomowym „ryciu”: „Każdy człowiek posiada wyobraźnię i pamięć, w której może zachować wiele obrazów i słów. W nauczaniu doktryny chrześcijańskiej i zasad postępowania Chryzostom starał się wykorzystać tę dyspozycję. Podkreślał, że pierwszym celem ambitnego chrześcijanina powinno być zapamię-

– jakoby kajdanami jakimiś – skutego Saula, wydane go w ręce człowieka, którego najdotkliwiej skrzywdził, i stojącego nad śpiącym Saulem Dawida, i obecnych przy nim żołnierzy nakłaniających go do morderstwa, i znów Dawida, tego błogosławionego filozofa, jak powściąga on gniew swój własny i swojej drużyny i jak staje w obronie tego, który tak wiele wobec nich zawinił. A nie tylko wszystko to nakreślił sobie w myślach, ale także nieustannie rozmawiamy o tym z innymi podczas zgromadzeń i wciąż powracamy do tej opowieści w rozmowach z żoną i dziećmi¹²². Jeśli bowiem

tanie fragmentów Pisma Świętego i historii biblijnych, gdyż w ten sposób treści zapamiętane przez kogoś stawały się jego własnością, a ponadto były łatwo dostępne. Nawiązując do opowiadań o wielkich postaciach biblijnych, Chryzostom zachęcał do zapamiętywania tych historii: «kiedy przez słuchanie zapoznamy się z cnotami [ludzi] sprawiedliwych, i zachowamy je w głębiach naszego umysłu, to przez cały czas, jeśli zechcemy, możemy cieszyć się ich przyjemnym zapachem». Z tego względu celem wielu z retorycznych strategii Chryzostoma było «wyrycie» (np. przez wizualizację) tematu lub nawet dokładnych słów kazania w pamięci słuchaczy» (Szczur, *Zasady pedagogii*, s. 178-179).

¹²² Warto odnotować w tym miejscu, że rodzinę uważał Złotousty za kościół domowy. Jak bowiem podaje S. Longosz (*Rodzina kościołem domowym w myśli św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 53-54 (2009) s. 288), aż ponad dziesięć razy Chryzostom nazwał rodzinę w swoich pismach w ten sposób albo podobnie: „ἡ οἰκία γὰρ ἐκκλησία ἐστὶ μικρὰ” (Iohannes Chrysostomus, *In epistolam ad Ephesios hom. 20, 6*; PG 62, 143, tł. Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie. Homilia 20 na List do Efezjan*, tł. M. Jurek, w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, tł. W. Kania – L. Małunowiczówna – K. Bielawski – M. Jurek – J. Sawicka, opr. J. Naumowicz, Biblioteka Ojców Kościoła 19, Kraków 2002, s. 47-69). Zob. na ten temat m.in. J. Höffner, „*Euer Haus sei eine Kirche*”. *Der hl. Chrysostomus über das Apostolat der Eltern*, „Die Kinderseelsorge” 5 (1938) s. 40-41; C. Scaglioni, *Ideale coniugale e familiare in Giovanni Crisostomo*, w: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, red. R. Cantalamessa, Milano 1976, s. 419-422 (punkt: *La famiglia è una piccola chiesa*); A. Bober, *Rodzina Kościołem domowym według św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 8-9 (1985) s. 193-200; H. Wójtowicz, *Zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 8-9 (1985) s. 201-214; W. Kania, *Pierwsza rodzinna katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 8-9 (1985) s. 215-222. Por. także: J. Szwed-Kostecka, *Święty Jan Chryzostom o relacjach między kobietą a mężczyzną na przykładzie wybranych homilii*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego” 6 (2015) s. 105-126. Ów kościół domowy urzeczywistnia się – uczy Jan – kiedy w rodzinie gorliwie i bardzo uważnie czytane jest oraz medytowane i dyskutowane Słowo Boże, ono bowiem stanowi duchową strawę dla domowników odpowiadającą ich strawie materialnej. Dlatego Złotousty domaga się od słuchających go w kościele ojców, aby powrócili do swoich domów i rodzin, w czasie wspólnotowej lektury Biblii przekazywali swoim najbliższym, a także przyjaciółom wskazania i pouczenia biskupa: „Nie powinno się od razu po wyjściu z [naszego] zebrania rzucić się ku zaję-

chcesz mówić o królu, oto masz króla – i jeśli chcesz mówić o żołnierzach albo o sprawach domowych czy politycznych, na wszystkie te tematy rzuci ci światło Pismo Święte. Historie biblijne są bowiem bardzo pożyteczne i niemożliwe jest, niemożliwe, żeby dusza obeznana z tymi historiami kiedykolwiek mogła zostać pokonana przez namiętność. Abyśmy zatem nie marnowali naszego czasu ani też bezmyślnie nie trwonili naszego życia na brednie niestosowne i niepotrzebne, zapoznawszy się z opowieściami o mężach szlachetnych, wciąż o nich rozprawiamy. A gdyby ktoś spośród tutaj zebranych zechciał mówić czy to o widowiskach, czy o wyścigach konnych, czy o kwestiach, którymi nie przystoi się zajmować, odciągnąwszy go od onych tematów, zaznajom go z historią Dawida i Saula, abyśmy wszyscy, oczyściwszy dusze, ostrożnie zażywszy przyjemności, stając się życzliwymi i łagodnymi wobec wszystkich swoich prześladowców, odeszli stąd, nie mając żadnego wroga i byśmy posiadli dobra wieczne dzięki łasce i miłości do ludzi Pana naszego Jezusa Chrystusa, któremu chwała na wieki wieków. Amen.

Z języka greckiego przełożył,
wstępem i komentarzami opatrzył
ks. Łukasz Libowski¹²³

ciom niestosownym dla usłyszanej nauki, lecz przyszedłszy do domu zaraz wziąć księgę do ręki, przywołać żonę i dzieci do uczestnictwa w przypominaniu tego, co słyszał, a dopiero potem przystąpić do zajęć domowych” (Iohannes Chrysostomus, *In Mattheum* 5, 1, PG 57, 55, tł. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza (część pierwsza: homilie 1-40)*, Źródła Myśli Teologicznej 18, tł. J. Krystyniacki, Kraków 2003, s. 68). Rodzicom z całą stanowczością poleca Jan, by w ogóle starali się zapoznać z treścią Pisma swoje dzieci; „oto – dla przykładu – jego słowa: «Dziś, niestety, wasze dzieci śpiewają świeckie pieśni, a żadne z nich nie zna ani jednego psalmu; można przypuszczać, że się ich nawet wstydzą, czynią z nich żarty i wysmiewają [...] Jeżeli wprowadzisz swe dziecko w psalmy od najwcześniejszej młodości, wprowadzisz je tym samym w rzecz wyższą» (Iohannes Chrysostomus, *Hom.* 9,2, PG 62, 361)”. Cyt. za: A. Młotek, *Pismo Święte jako źródło życia duchowego pierwszych chrześcijan*, w: *Żyjemy dla Pana. Księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, s. 456.

¹²³ Ks. Łukasz Libowski, kapłan diecezji opolskiej, mgr teologii (UO, 2013), lic. filozofii (KUL, 2018), lic. filologii klasycznej (KUL, 2020), obecnie doktorant w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Jako rozprawę doktorską przygotowuje edycję krytyczną pierwszych dwóch ksiąg komentarza Marsyliusza z Inghen do *Metafizyki* Arystotelesa; e-mail: lukasz.libowski@gmail.com; ORCID: 0000-0001-6175-0823.

Anonim, *Hermetica Oxoniensia* I-V

(Codex Clarkianus 11 Oxoniensis, ff. 81r-82r)

1. Wstęp¹

1.1. *Codex Clarkianus* 11: antologia hermetyczna i jej otoczenie

Codex Clarkianus gr. 11², datowany na XIII lub XIV wiek naszej ery, zawiera na kartach 79v-82r fragmenty greckich tekstów zidentyfikowane jako *excerpta* pochodzące z trudnych do precyzyjnego określenia utworów hermetycznych. Ta antologia wycinków poprzedzona jest anonimowym *florilegium* zawierającym cytacje różne, aczkolwiek w większości z autorów chrześcijańskich (ff. 43v-79v; Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 113³: *Florilège sacro-profane*; Clarke w *Catalogus sive notitia manuscriptorum*, s. 19⁴: *Florilegium sententiarum ex diversis auctoribus, maxime theologis, excerptarum*). Duet Paramelle – Mahé, na których wynikach badań opieramy tę część wstępną, zatrzymał się trochę dłużej na antologii wycinków z kart 43v-79v, swą decyzję motywując nie tylko

¹ Punkty „*Codex Clarkianus* 11: antologia hermetyczna i jej otoczenie” i „*Hermetica Oxoniensia* – zarys treści” niniejszego wstępu to wersja merytorycznie bardziej rozbudowana w stosunku do złożonej do druku w „*Scripta Classica*” 17 (2020), a więc w artykule zwracającym uwagę na tylko jeden wycinek hermetyczny (trzeci) spośród wstępujących w *Codex Clarkianus* 11. Zob. A. Sowińska, *Hermetica Oxoniensia III*, „*Scripta Classica*” 17 (2020) [w druku]. Niniejsza praca poświęcona jest natomiast wszystkim (pięciu) wycinkom z grupy tzw. *Hermetica Oxoniensia*.

² Zawartość kodeksu 11, zob. *Catalogus sive notitia manuscriptorum qui a cel. E.D. Clarke comparati in Bibliotheca Bodleiana adservantur*, pars prior, Oxonii 1812, s. 15-23. Wstępny opis kodeksu 11: „11. CODEX formae octavae, in charta bombycina scriptus ff. 118” (*Catalogus sive notitia manuscriptorum*, s. 15).

³ J. Paramelle – J.-P. Mahé, *Extraits hermétiques inédits dans manuscrit d’Oxford*, „*Revue des Études Grecques*” 104 (1991) s. 113.

⁴ *Catalogus sive notitia manuscriptorum*. Tu (s. 19-21) także lista autorów wycinków składających się na wzmiankowane *florilegium*.

tym, że owo *florilegium* jest o wiele dłuższe niż niewielkie, występujące w kodeksie fragmenty egzegetyczne dotyczące Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia (o czym szczegółowo niżej), czy też ze względu na swą złożoność, która zmusza do zagłębienia się w szczegóły, albo dlatego, że *florilegium* zawiera osobne, dobrze wyodrębnione cztery wersy „Hermesa”, po których następuje jeszcze pięć stronik ekscerptów, ale dlatego, że dzięki wstępnej analizie tych kilkuset fragmentów (tak autorów pogańskich, jak i chrześcijańskich) i ich proveniencji można rzucić trochę światła na zasoby źródłowe, jakimi dysponował autor zbioru wyimków, na jego zainteresowania, na jego metodę oraz na proveniencję trudnych do jednoznacznej weryfikacji pięciu ekscerptów hermetycznych⁵. Wbrew tezie zasugerowanej przez jednego z wiodących badaczy, M. Richarda, że nie doszukał się żadnego sensu, ciągu w owych zbiorach chrześcijańsko-pogańskich z kodeksu 11⁶. Tak więc pośród składających się na *florilegium* ok. 450 wyimków różnej długości (w tym mniej niż 100 poprzedzonych imieniem autora) znajdują się, bez konkretnego ładu, fragmenty dzieł autorów reprezentujących literaturę klasyczną, od Herodota do Plutarcha, poetów, filozofów, mówców, moralistów epoki cesarstwa, ale także i przeważnie wyimki z literatury chrześcijańskiej, począwszy od Biblii (zwłaszcza fragmenty ze Starego Testamentu, szczególnie z ksiąg prorockich i mądrościowych) i Ignacego Antiocheńskiego, aż po Teodora Studytę i wycinek z *Żywota św. Łukasza Stirioty*, z dominantą jednakowoż tekstów Bazylego z Cezarei oraz Grzegorza z Nazjanzu. Należy dodać oczywiście tutaj i fragmenty anonimowe, które można jednak zidentyfikować, mając chociażby pobieżną znajomość treści biblijnych i tekstów Ojców Kościoła⁷. Paramelle i Mahé podają w tym miejscu przykład prawie dwudziestu anonimowych wycinków, które można przyporządkować Teodoretowi z Cyru (choć jego imię nigdzie w kodeksie się nie pojawia) i jego *Leczeniu chorób hellenizmu* – kopista pobierający konkretne wypisy z tego dzieła wybrał wersy, w których Teodoret odtwarza doktryny Platona, Porfiriusza, jak również Orfeusza (niejednokrotnie w postaci dosłownych cytatów)⁸. Badacze podkreślają, że wiele z wyimków to w rzeczywistości nie fragmenty dzieła autora, którego imię noszą, ale apoftegmaty, powiedzenia, które tradycja biograficzna czy doksograficzna przypisuje tejże konkretnej

⁵ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 113.

⁶ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 113. Zob. też: M. Richard, „Florilèges spirituels grecs”, *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 33-34, Paris 1962.

⁷ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 114.

⁸ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 114, przyp. 12.

postaci⁹. Gdy mamy do czynienia z wyimkiem, jest on często „przedłużony” o niewielki komentarz, który bywa nieoddzielany przez kopistę od tekstu, do którego przylega, co z drugiej strony może wskazać na imię komentatora¹⁰. Najczęściej przytaczanymi/cytowanymi komentatorami, jak podają Paramelle i Mahé, są Teodor z Heraklei oraz Teofilakt Bułgarski¹¹. Zbiór wypisów zawiera również dosyć liczne wersy – odrębne lub po dwa, trzy, cztery, prawie wszystkie anonimowe, począwszy od tych pisanych dobrym, klasycznym heksametrem po dwunastozgłoskowiec bizantyński¹². *Florilegium* zwieńczone jest formułą *télos tou kondakiou*.

Antologia chrześcijańsko-pogańska stworzona została najprawdopodobniej na podstawie innych antologii. Nie jest bowiem raczej rzeczą możliwą, by kompilator sam stworzył *florilegium* w oparciu o znaną mu literaturę, a zatem i własną lekturę tekstów (choć badacze analizują i taką ewentualność, ale jedynie w kontekście samego kryterium wyboru i stworzenia tejże antologii wypisów chrześcijańsko-pogańskich). W najlepszym wypadku, jak przypuszczają Paramelle i Mahé, autor kompilacji czytał Plutarcha (np. *Moralia* czy *Powiedzenia spartańskie* i tym podobne pisma), być może i Stobajosa, przy czym ten ostatni wydaje się znaczący w kontekście wyimków hermetycznych występujących w kodeksie¹³ (w *Antologii* Stobajosa znajdziemy bowiem ich dwadzieścia dziewięć (to tzw. *Stobaei Hermetica*, dalej *SH*) – wykazują one treściowe podobieństwo z *Hermetica Oxoniensia* (dalej *HO*), co wykazuje analiza zawarta w poniższym komentarzu do zawartej w niniejszym artykule translacji wyimków oksfordzkich). Biorąc pod uwagę problem zrozumienia założenia, jakim kierował się kompilator wyimków składających się na *florilegium*, stosunkowo sugestywną wskazówką mogą być zdaniem badaczy powiązania tematyczne, które można wykazać między jednym a drugim komponentem *florilegium*, oraz obszary zainteresowania, liczne i niespodziewane, co odzwierciedla ogólną kompozycję zbioru „pierwotnego” (Paramelle i Mahé: *recueil „primitif”*; (od f. 43v)¹⁴. Nie jest prawdopodobnie przypadkiem, że pięć stron za *florilegium*, gdzie wiele miejsca zajmują wyimki egzegetyczne (zaczerpnięte raczej z antologii egzegetycznych niż z oryginalnych komentarzy), spotykamy

⁹ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 114.

¹⁰ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 114-115.

¹¹ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 115, przyp. 13.

¹² Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 115.

¹³ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 115-116.

¹⁴ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 117.

(także zapożyczone z antologii) dwa *scholia* Orygenesowe (f. 82r-v). Podobnie i w przypadku gdy po licznych wyimkach z *Leczenia chorób hellenizmu* Teodoretą, gdzie autor kompilacji zdaje się odnotowywać przygotowania i przepowiednie związane z objawieniem chrześcijańskim u mędrców wykazujących związki z Grecją antyczną, wstawiona zostaje na karcie 83r-v mała chresmologia, zbiór wyroczeni pogańskich obwieszczający (zapowiadający) Chrystusa, która to kolekcja wykazuje się pewną oryginalnością na tle tej literatury, łącząc kilka wyimków z *De rebus in Perside gestis*¹⁵.

Za grupą pięciu wyimków hermetycznych, o których szczegółowo dalej, znajdują się natomiast *scholia* do *Księgi Wyjścia* 20,5 oraz *Księgi Rodzaju* 6,15-16 (codex Clarkianus, f. 82r-v)¹⁶. Paramelle i Mahé podają, że pierwsze *scholium*, a więc stanowiące komentarz do Wj 20,5 (= Pwt 5,9): „[...] ἀποδιδούς ἀμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἕως τρίτης καὶ τετάρτης γενεᾶς [...]”, jest w istocie podwójne. Pierwsza interpretacja odnosi się do Orygenesy, można ją jednakowoż odnaleźć w *Selecta in Exodum* (→ PG 12, 292 A, B). Druga rozpoczyna się w manuskrypcie przysłówkiem *állōs*, a więc formułą występującą w antologiach egzegetycznych, która może oznaczać zarówno inną egzegezę tegoż samego autora, jak i egzegezę innego egzegety¹⁷. Drugie *scholium* dotyczy Rdz 6,15-16, a więc wątku, w którym podawane są dokładne wymiary, jakie powinna posiadać arka Noego, i poprzez formułę *toû autoû* wskazuje również (jak w poprzednim wypadku) na autorstwo Orygenesy (dokładnie bowiem taką wersję znajdziemy w wydaniu L. Doutreleau: „Le fragment grec de l’homélie II d’Origène sur la Genèse. Critique du texte”¹⁸)¹⁹.

Między wspomnianym chrześcijańsko-pogańskim *florilegium* (ff. 43v-79v) a powyższymi *scholiami* (f. 82r-v) na kartach 79v-82r kodeksu oksfordzkiego występują natomiast greckie wyimki hermetyczne o następującym zarysie tematycznym (podają za: Paramelle i Mahé)²⁰:

¹⁵ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 117.

¹⁶ 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, s. 161. Zob. też: Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 112.

¹⁷ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 112.

¹⁸ L. Doutreleau, *Le fragment grec de l’homélie II d’Origène sur la Genèse. Critique du texte*, „Revue d’Histoire des Textes” 5 (1975) s. 13-44.

¹⁹ Zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 112-113.

²⁰ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 119. Zob. także: Litwa, *Hermetica II*, s. 161. Por. *Catalogus sive notitia manuscriptorum*, s. 21.

• **ff. 79v-80v:** Paramelle i Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 117-119) informują dodatkowo o jednym fragmencie hermetycznym znajdującym się jeszcze w miejscu (f. 79r) poprzedzającym zbiór wyimków hermetycznych, a zatem po rozdziale ascetycznym Marka Mnicha (*Marcus monachus*) i frazie zaczerpniętej z *Komentarza do Ewangelii według świętego Jana* Jana Chryzostoma, a przed listą ośmiu wad, które stoją w opozycji do czterech cnót kardynalnych, listą sztucznie połączoną z anonimowym rozdziałem ascetycznym (prawdopodobnie Nila (*Nilus*) lub Maksyma (*Maximus*) – trudno stwierdzić jednoznacznie kwestię autorstwa) oraz dwoma wersami Teognisa²¹. Ów ekscerpt hermetyczny klasyfikują jako wyciąg ze zbioru *Corpus Hermeticum* (dalej *CH*), a dokładnie: *CH XI 22* (wyimek dotyczy kwestii Boga niewidzialnego jedynie pozornie; widać Go bowiem w każdym stworzeniu, które powołał do życia, by właśnie dzięki swym wytworom mógł być widoczny; Bóg jest widoczny w akcie stwarzania, umysł – rozumienia, a dusza – poruszania); ekscerpt *CH XI 22* w kodeksie, pomimo drobnych wtrętów i opuszczeń²², oferuje prawdopodobnie starszą wersję tekstu niż inne świadectwa (= inni świadkowie), być może znacznie wcześniejszą niż rozróżnienie *recensio* korpusu i *recensio* Cyryla z Aleksandrii²³ (cytującego także teksty hermetyczne). Clarke (w *Catalogus sive notitia manuscriptorum*, s. 21) w katalogu wskazuje jedynie pierwsze słowo fragmentu *CH XI 22: Hermoû*. Następnie, pod tytułem utworu dwunastego ze zbioru *Corpus Hermeticum (CH XII: Mowa Hermesa Trismegistosa do Tata o umyśle)*, znajdują się jego fragmenty, czyli *CH XII 1-2, 3, 4, 6, 10, 11, 13, 14, 21* oraz wyciągi z *CH XIII 7* i z *CH XIV 6, 7*. Wybór wyimków z korpusu hermetycznego zachowany w kodeksie 11 – a także i interesujących nas pięciu z grupy *HO* – wydaje się w większości odzwierciedlać zainteresowanie odwiecznym pytaniem o proveniencję duszy oraz jej rozwój, co znajdujemy także w skopiowanym tekście na początku *florilegium* (ff. 44v-45v): *O duszy* Grzegorza Teologa (*sc. z Nazjanu*) (*Carmina I 1, 8, PG 37*), łącznie z wtrę-

²¹ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 117-118.

²² „Chociaż fragment wykazuje opuszczenia w tekście i pomimo tego, że autor wycinka dostosował początek, aby był bardziej czytelny, to reszta zawiera lekcje interesujące dla historii tekstu. Kiedy autor ekscerptu jest często zgodny z Cyrylem Aleksandryjskim [sc. z jego wersją tekstu – A.S.] wbrew manuskryptom zawierającym *Corpus Hermeticum*, odwrotna sytuacja występuje równo raz. Z drugiej strony, na końcu tekstu, gdzie świadectwo Cyryla wykazuje brak, kodeks 11. umożliwia przywrócenie trzech prawdopodobnych opuszczeń w manuskryptach *Corpus Hermeticum*” (Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 118).

²³ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 118-119.

tami, w których można rozpoznać wyrażenia pochodzące z *Fedona* czy też słowa z *Mowy 39* Grzegorza²⁴;

- **ff. 80v-81r**: greckie fragmenty z tzw. *Definicji Hermesa Trismegistosa do Asklepiusa* (dalej *DH*) dotąd znanych jedynie w wersji armeńskiej, czyli wyimki *Définitions Hermétiques arméniennes* (*DH*) IV 1; V 1; VI 1-3; VII 2-3; VIII 3 i 7; IX 1-3 i 5²⁵;

- **f. 81r**: fragment wersu *CH XVI 4*²⁶ („[...] ognia i wody, i ziemi, zależne od jednego źródła [...]”);

- **ff. 81r-82r**: czyli *Hermetica Oxoniensia*; pięć fragmentów hermetycznych niewiadomego pochodzenia (niezaklasyfikowanych do żadnych znanych utworów hermetycznych, aczkolwiek wykazujących treść tożsamą z hermetycznymi wyimkami znajdującymi się w *Antologii* Stobajosa → *SH VIII i XV-XX*, zwł. *SH XV-XVII*), ich przekład i opracowanie stanowi sedno niniejszego studium.

Ze względu na miejsce przechowywania manuskryptu (Bodleian Library, Oksford) oraz niejasną proveniencję ostatnich ekscerptów hermetycznych ów zbiór pięciu fragmentów zaliczanych jednakowoż do *Hermetica* umownie nazwano *Hermetica Oxoniensia* (*HO*)²⁷, a ich edycji, translacji i opracowania podjął się dwuosobowy zespół Joseph Paramelle i Jean-Pierre Mahé, publikując w 1991 roku opracowane wyimki hermetyczne na łamach „Revue des Études Grecques” (t. 104) w artykule *Extraits hermétiques inédits dans manuscrit d'Oxford*²⁸. Próba przekazania czytelnikom *Hermetica Oxoniensia* I-V podjęta została ponownie w 2018 roku przez Davida Litwę z Australian Catholic University w uzupełniającej lukę (po wydaniu angielskiej, nowej translacji tekstów hermetycznych przez Copenhawera)²⁹ zaktualizowanej an-

²⁴ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 117, przyp. 19.

²⁵ Zob. J. Paramelle – J.-P. Mahé, *Nouveau parallèles grecs aux Définitions Hermétiques arméniennes*, „Revue des Études Arméniennes” 22 (1990-1991) s. 109-139. Zob. także: J.-P. Mahé: *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2, Québec 1982.

²⁶ Informacji o tym fragmencie wprawdzie nie odnotowuje (nie wyszczególnia) tutaj wydanie z 2019 roku, ale zamieszcza o nim informację „omowną”. Zob. *Hermès Trismégiste. Tome V. Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétique, Divers. Textes édités et traduits par Jean-Pierre Mahé*, Paris 2019, s. 283 i 284.

²⁷ Analogicznie więc do abreviacji stosowanych przy innych tekstach hermetycznych, np. *SH* (= *Stobaei Hermetica*), *CH* (= *Corpus Hermeticum*), *DH* (= *Définitions Hermétiques*). Zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 122.

²⁸ Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 109-139.

²⁹ B. Copenhaver, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English translation with notes and introduction*, Cambridge 1992.

tologii scalającej w przekładzie angielskim fragmenty hermetyczne, począwszy od tych w *Antologii* Stobajosa, przez omawiane tu *excerpta* oksfordzkie (u Litwy: *OH = Oxford Hermetica*)³⁰ oraz *fragmenta* wiedeńskie, po wycinki (*fragmenta*) oraz świadectwa (*testimonia*) wykorzystywane przez różnych autorów od pierwszych wieków przed Chrystusem (Artapanus, Cynceron) po wiek XV (Mikołaj z Kuzy)³¹. Francuskie wydanie z 1991 roku wznowił natomiast niedawno – bo w 2019 roku – Jean-Pierre Mahé w tomie zbiorczym (i jednocześnie piątym z cyklu *Hermès Trismégiste*; wyd. Les Belles Lettres), zawierającym edycję i francuską translację ze wstępem oraz komentarzem zebranych fragmentów hermetycznych w językach greckim, koptyjskim i armeńskim³². Sugestiom i propozycjom Mahé (2019) w świetle badań z 1991 roku oraz refleksji Litwy (2018) przyjrzymy się bliżej w dalszej części.

1.2. *Hermetica Oxoniensia* – zarys treści

Pięć fragmentów hermetycznych składających się na grupę *HO* prawdopodobnie nie tworzyło pierwotnie jednego zbioru – podejmują one różne tematy, aczkolwiek wykazują podobieństwa z innymi, zidentyfikowanymi treściami hermetycznymi (jak fragmenty u Stobajosa lub tzw. *Hermetyczne Definicje* armeńskie czy zbiór *Corpus Hermeticum* i traktat *Asclepius*). Zostały zestawione przez nieznanego autora w bliżej nieznanym okresie czasu³³. Litwa każdemu wyimkowi nadaje tytuł sygnalizujący jego treść (*HO* I – „O duszy”; *HO* II – „Zmysły i żywioły”; *HO* III – „Prawa bez sprawiedliwości”; *HO* IV – „Rozum wobec popędu i pożądania”; *HO* V – „Proces

³⁰ Litwa, *Hermetica II*, s.v. *Oxford Hermetica*, s. 161-169. Pionierską (acz hiperkrytyczną) tego typu publikacją anglojęzyczną (edycja tekstów oraz przekład) jest czterotomowa pozycja Waltera Scotta z lat dwudziestych XX wieku: *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 1-4, ed. W. Scott, Boston 1985. Tom 1 Scotta zawiera wybrane *fragmenta* hermetyczne, tom 4 – hermetyczne *testimonia*. Z publikacji Scotta korzystają później także Arthur D. Nock i Andre-Jean Festugière w: *Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*, t. 4: *Fragments Extraits de Stobée (XXII-XXIX); Fragments Divers*, Paris 2009, s. 103-146.

³¹ Wykaz i omówienie *świadectw* i *fragmentów* hermetycznych według antologii Litwy, zob. A. Sowińska, *Magnum miraculum est homo... The Phenomenon of Man in the Light of Hermetic Excerpts: Lactantius, Div. inst. 7.13.3, „The Biblical Annals”* 10/4 (2020) s. 709-720.

³² Zob. *Hermès Trismégiste. Tome V*.

³³ Litwa, *Hermetica II*, s. 161.

powstawania”). Mahé natomiast opatruje pięć hermetycznych fragmentów oksfordzkich jednym ogólnym tytułem wskazującym na poruszaną w nich problematykę: „Etyka i medycyna”³⁴. Przypomnijmy za Mahé³⁵, że zaraz po ostatnim wyimku *DH* (*DH IX 5*) manuskrypt zawiera znikomy fragment wersu *CH XVI 4*, po czym pojawia się rzeczonych pięć wyimków – skądinąd nieznanych, nieokreślonych, zaczerpniętych z jednego lub kilku tekstów hermetycznych, jednakowoż wykazujących treściową zbieżność z niektórymi wyciągami hermetycznymi z *Antologii Stobajosa* (*SH VIII* i *SH XV-XX*, zwłaszcza z *SH XV-XVII*). Dodajmy, że armeńska wersja *DH* (*DH X 7*) urywa się nagle po treści paralelnej do początku *SH XIX 1* (albowiem według Mahé *DH X 7 = SH XIX 1*)³⁶, Mahé zastanawia się w tym wypadku, czy *HO* nie są po prostu dalszymi fragmentami *DH*. Treść *DH X 7 (= SH XIX)* oraz występującego w kodeksie *DH IX 5* dotyczy duszy, podobnie jak pierwszy ekscerpt *HO*. Styl *HO* jest dosyć gnomiczny, a poruszana kwestia prawa ludzkiego (→ *HO III*) przypomina niektóre wersy *DH*, jak *DH VIII 1; X 6*³⁷. Z drugiej strony *SH XV-XVI*, treściowo bardzo zbliżone do *HO*, są fragmentami nauk Ammona (tzn. wyciągami z rozmowy Hermesa z Ammonem), podczas gdy – według tytułów zachowanych w języku armeńskim – *DH* są adresowane do Asklepiusza. Ponadto francuski tłumacz i badacz literatury hermetycznej, dominikanin André-Jean Festugière odkrył w *SH XV* i *XXII* oraz w *SH XIX* wpływy pneumatycznej szkoły medycznej, mianowicie *Hóroi iatrikoí* Pseudo-Galena – tekst datowany najwcześniej na III wiek po Chrystusie³⁸. Ten okres czasu, który zdaniem Mahé bez wątpliwości dotyczy także *HO*, kontrastuje z datacją wcześniejszą (koniec I wieku po Chrystusie), którą Mahé proponuje wskazać jako czas powstania najstarszego „rdzenia” gnomicznego (*la noyau gnomique*) *DH*³⁹. Mahé, podsumowując powyższe rozważania, wysuwa więc następującą hipotezę: o ile istniał

³⁴ Zob. *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 285.

³⁵ Zob. *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 284-285.

³⁶ Zob. też: Litwa, *Hermetica II*, s. 91, przyp. 2.

³⁷ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 284. Por. *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 279, przyp. 209: „Armeńska wersja *SH XIX [= DH X 7]* urywa się nagle, by zrobić miejsce interpolacji (= *DH XI 1-6* wg HHE) dotyczącej problematyki czterech żywiołów, zaczerpniętej z dzieła Nemezjusza *De natura hominis* (cap. V). Ponieważ *SH XIX* jest fragmentem, można postawić pytanie, czy *DH* nie stanowiły początku tekstu hermetycznego, którego końcem byłby *SH XIX*”. Zob. także: HHE, t. 2, s. 403: „[...] być może *SH XIX* reprezentuje koniec *DH*, po którym armeński autor wstawił interpolację dotyczącą czterech żywiołów”.

³⁸ Zob. *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 284. Por. NF, t. 3, s. cxiii.

³⁹ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 284.

związek między *DH* i *HO* (czego – przez wzgląd na stan kodeksu 11 – nie można ani potwierdzić, ani jednoznacznie wykluczyć)⁴⁰, owo połączenie było raczej przypadkowe i późne. Można ewentualnie myśleć o dodaniu do części pierwszej *DH* o charakterze filozoficznym części drugiej, medycznej („definicji medycznych”), co wydaje się sygnalizować *passus DH X 7* (= *SH XIX 1*) wskazujący na początek takiego ewentualnego dodatku tekstowego⁴¹.

Pomimo pewnej widocznej na pierwszy rzut oka rozbieżności treściowej i podziału zachowanych fragmentów *HO* na pięć wyimków lub na grupy wyimków (na który to podział mogą mieć wpływ np. dwie przesłanki widoczne w manuskrypcie: *HO III* zaczyna się po lakunie, a początek *HO IV* zamarkowany jest paragrafem) Mahé widzi wylaniający się wspólny mianownik (czy: wspólne mianowniki) zawartości merytorycznej pięciu hermetycznych ekscerptów. Jeśli bowiem wstępnie pominiemy *HO III*, zawierający treści odnoszące się do prawa, reszta fragmentów skupia się na problematyce w większości o charakterze medycznym, w tym działalności duszy i zmysłów, kształtowaniu się embrionu. Wbrew pozorom jednak motyw prawa (ludzkiego) oraz sprawiedliwości, o czym komunikuje *HO III*, prawdopodobnie nie jest jednak kontekstowo oderwany od *HO* (*sensu lato*). Z jednej strony bowiem *SH VII*, który jest ściśle powiązany z *SH VIII* i *XV-XVI*, a więc fragmentami treściowo tożsamymi z *HO*, opiera swą fabułę na kwestiach związanych ze sprawiedliwością. Z drugiej *HO III* łączy (utożsamia) prawo ludzkie ze złymi popędami czy skłonnościami duszy, które powinny zostać okiełznane poprzez rozum, o czym w różnym stopniu traktują także inne *HO*⁴². Mahé, analizując materiał hermetycznych wyimków oksfordzkich, stara się zatem stworzyć sieć połączeń treściowych między pozornie rozbieżnymi pięcioma elementami.

1.2.1. *Hermetica Oxoniensia I*

HO I definiuje pojęcie duszy jako bezkształtnej, bezcielesnej i nieśmiertelnej bytu, samowystarczającego i stałego (nieporuszanego przez

⁴⁰ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 285. Zob. też *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 285, przyp. 8: „Wstawienie fragmentu *CH XVI 4* między końcem *DH* a początkiem *HO* niewątpliwie sygnalizuje przerwę redakcyjną, ale nie pojawia się to w fizycznym układzie rękopisu. Zwróćmy uwagę, że wyimki z *Orygenesisa*, które występują po *HO*, również nie są oznaczone przez żaden tytuł ani oddzielenie”.

⁴¹ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 285, przyp. 9.

⁴² *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 285-286.

czynnikami zewnętrznymi), który nie podlega zmianom, a więc i prawom narodzin, wzrostu, zniszczenia. Dusza, zgodnie z ekscerptem, emanuje więc czystością, jest poza wszelkimi przemianami, popędami i namiętnościami, które dotyczą ciała. Jest *noētē ousía* – istotą (rzeczywistością) intelektualną (myślową)⁴³.

1.2.2. *Hermetica Oxoniensia II*

HO II to najkrótszy z pięciu fragmentów. Dotyka tematyki narządów zmysłu, które odpowiadają czterem żywiołom: wzrok żywiołowi ognia, słuch – powietrza, zapach – wody i smak – ziemi⁴⁴. Mahé ze swej strony podsumowuje: fragment *HO II* jest poświęcony funkcjonowaniu narządów zmysłu przyporządkowanych czterem elementom (*sc.* żywiołom), co wydaje się klasycznym połączeniem/porównaniem od czasów Arystotelesa i odnajduje rację bytu także w wiedzy medyków ze szkoły pneumatycznej. Jednak repartycja *HO* różni się od tej wykazywanej w przypadku źródeł wskazanych wyżej⁴⁵. „Widzenie” (*ópsis*), dodaje Mahé, które odpowiada żywiołowi ognia (*pyr*), z pewnością odgrywa rolę szczególną w występującym w *HO IV* „podgrzaniu” (→ *HO IV 3*) namiętności pożądanego, podczas gdy tenże opiera swą przyjemność na widoku (→ *HO IV 3*). Należy rzecz jasna odciąć się od doznań cielesnych, w tym i od miłości do ciała, by mieć dostęp do wizji prawdziwego dobra/Dobra⁴⁶, jak zaznacza Hermes Trismegistos w *SH VI 19*: „Każde ludzkie stworzenie, które kocha ciało, nigdy nie doświadczy widoku piękna/Piękna i dobra/Dobra. Jedynym [= prawdziwym] pięknem/Pięknem bowiem [...] jest to, co nie ma ani kształtu, ani barwy, ani ciała”. Podobnie czytamy w *CH XI 21*: „Będąc człowiekiem złym i kochającym ciało, nie potrafisz pojąć żadnej rzeczy, która jest piękna i dobra”.

1.2.3. *Hermetica Oxoniensia III*

HO III obejmuje zagadnienie prawa ludzkiego i sprawiedliwości. Prawo ustanowione przez człowieka nie jest tożsame z prawdziwą sprawie-

⁴³ Zob. Litwa, *Hermetica II*, s.v. *OH 1*. Por. także: Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 128-129 i 130-132.

⁴⁴ Zob. Litwa, *Hermetica II*, s.v. *OH 2*. Por. także: Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 129 i 132-133.

⁴⁵ Zob. *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 287.

⁴⁶ Zob. *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 287-288.

dliwością. Jednostki ferujące wyroki kierowane są negatywnymi emocjami oraz ignorancją, sprowadzając na siebie cierpienie. Nie znając prawdy, posilkują się sprytem, przebiegłością (*polytropía*)⁴⁷. Jak podaje Mahé, ludzkie prawa, ustanowione na podstawie opinii (*dóksa*) niezwracającej uwagi na prawdziwą sprawiedliwość, która zamieszkuje w boskiej duszy wiecznie obecnej w ciele niebieskim, nie są niczym innym jak efektem „zakłóceń porządku”, deregulacji, a więc cech negatywnych natury/charakteru człowieka (→ *HO IV*), które zwiększają dodatkowo ludzkie nieszczęście⁴⁸.

1.2.4. *Hermetica Oxoniensia IV*

HO IV dotyczy pojęcia rozumu/rozumowania (*logismós*) w opozycji do popędów i pożądania, pragnienia. Zarówno popęd (*thymikè dýnamis*), jak i pożądanie (*epithymía*) pozbawione rozsądku rodzą kolejno zuchwałość (*tólma*; pokłosie popędu) oraz przyjemność (*hedoné*) prowadzącą do szaleństwa (następstwo bezrozumnej namiętności). Element nieracjonalny (*álogon*; pozbawiony świadomości) odsunięty od rozsądku (*logismós*) prowadzi do narodzin ignorancji (*áгноia*) i bezczelności (*tólma*)⁴⁹. Zgodnie z treścią *HO I* i *HO IV*, o czym wzmiankuje Mahé, dusza zawiera część racjonalną zbudowaną z rozumu (*lógos*) oraz z umysłu (*noús*) związanego z istotą myślową/istotą inteligibilną (*noētè ousía*) (→ *HO I 2*). Do tego dochodzi część nieracjonalna (*álogon*), co widzimy w tekście *HO IV*, zawierająca popędliwą siłę (*thymikè dýnamis*) i pożądanie (*epithymía*). Zazwyczaj te dwa elementy nieracjonalne są pod kontrolą (logicznego) rozumowania (= rozważenia) (*logismós*), które zajmuje miejsce pośrednie między rozumem a umysłem, przy czym podąża za tym ostatnim⁵⁰. Kiedy rozumowanie ciągnie ze sobą część bezrozumną (z jej komponentami), udaje mu się zrationalizować jej ataki (*hormé*), by wypełnić je inteligencją (= świadomością, pojmowaniem), która je neutralizuje⁵¹. W odwrotnym przypadku – kiedy to część nieracjonalna odrywa się od części racjonalnej – pojawiają się „deregulacje”: zuchwałość (*tólma*) i przyjemność (*hēdoné*), które generują

⁴⁷ Zob. Litwa, *Hermetica II*, s.v. *OH 3*. Por. także: Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 129 i 133-134.

⁴⁸ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 287.

⁴⁹ Zob. Litwa, *Hermetica II*, s.v. *OH 4*. Por. także: Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 129 i 134-136.

⁵⁰ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 286.

⁵¹ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 286.

wszelkiego rodzaju choroby lub występki, w tym bezbożność (*asébeia*). Ta ostatnia zdaniem Mahé ma sama przyciągać (przyzywać, sprowadzać) kary i nieszczęścia (→ *HO IV 2* i *HO III 2*)⁵².

1.2.5. *Hermetica Oxoniensia V*

HO V stanowi najdłuższy fragment spośród *HO*. Obejmuje zagadnienie z dziedziny embriologii. Autor opisuje cały proces powstania zarodka i w konsekwencji postaci cielesnej, począwszy od zapłodnienia do rozwoju i ukształtowania płodu w łonie⁵³. Nasienie (*spérma*) – jak doprecyzowuje treść *HO V* Mahé – formuje się w mózgu (*egképhalon*) jak (jako) piana (ślina?) (*aphrós*), która płynie do góry i podczas stosunku (*synousía*) jest siłą wyrzucana (jako że jest nieożywionym elementem cielesnym) do wnętrza macicy (*métrá*)⁵⁴. Wzmiankowana piana (ślina?) mogła powstać na bazie krwi i tchnienia (ducha). Zepsuta część krwi jest „przecedzana” i oddzielana przez naturę. Reszta, ukształtowana za pomocą tchnienia (ducha), najpierw pozyskuje wymiar (*mêkos*), później postać (*schêma*) opatrzoną aspektem wizualnym (*eídolon*) zdolnym do ukazywania się (*phásma*)⁵⁵. Cały proces kreacji kontrolowany jest przez zasadę umysłową (Mahé: *le principe intellectuel*), tzn. przez określoną formę (*eídos*), niewidzialną, poprzedzającą cielesną manifestację. Między *eídos* a *schêma* wkracza *týpos* – wzór, typ cielesny/zmysłowy (Mahé: *le type corporel ou sensible*) będący narzędziem, za pomocą którego *eídos* kształtuje ciało i realizuje się jako postać widzialna, wyznaczająca granice miejsca (*chôra*), jakie zajmuje ciało w przestrzeni⁵⁶. Ciało, jak tłumaczy dalej Mahé, jest ożywiane (Mahé: *animé*) dopiero wtedy, gdy jest uformowane (Mahé: *formé*). Jednak w przeciwieństwie do założeń w kwestii embriologii pojawiających się także w hermetyzmie⁵⁷ ten fragment wskazuje, że „ożywienie” (Mahé: *l’animation*) ma miejsce jeszcze przed narodzinami, jako że embrion żyje i oddycha w łonie⁵⁸ (→ *HO V 6*). Ów drobny rozwój w embriologii zdaniem Mahé wskazuje

⁵² *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 286 i 287.

⁵³ Zob. Litwa, *Hermetica II*, s.v. *OH 5*. Por także: Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 129-130 i 136-137.

⁵⁴ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 288.

⁵⁵ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 288.

⁵⁶ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 289.

⁵⁷ Zob. *SH XV 4-7*, zwł. 5: „Jako że tchnienie nie ma w łonie ruchu właściwego dla życia, a posiada (ruch) generujący wzrost [...]”.

⁵⁸ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 289.

na znaczny wysiłek w dokładnej konceptualizacji problemu celem wyrażenia czy określenia warunków intelektualnych wymaganych przez przejście od bezkształtnego nasienia, wymodelowanego za pomocą „tchnienia”, do żyjącego embrionu, określonego jednocześnie i poprzez rodzaj abstrakcyjny, i jako konkretna forma (postać) dostrzegalna zmysłami⁵⁹. Fragment dotyczący *stricte* embriologii kończy się (*HO V 11*) zwrotem typowym dla formuł, które występują w tekstach hermetycznych, stwierdzając w tym wypadku, że „w taki sposób” nastąpiła pierwotna kreacja świata oraz wszelkiego bytu. Oczywiście należy także brać pod uwagę zastosowanie w zdaniu przysłówka *hōde* (‘tak, w ten sposób’): czy (1) odnosi się on do kwestii następnej, czy (2) do tej, którą on poprzedza, a zatem: czy (1) anonsuje tutaj nową kwestię (dot. rozwoju, kreacji), czy (2) to formuła podsumowująca (streszczająca) prawdopodobnie jakiś obszerny dyskurs, w którym kwestie duszy (jeśli potraktujemy pięć wyciągów hermetycznych jednak jako fragmenty jednej całości) oraz narodzin jednostki to jedynie pojedynczy, odrębny przypadek/przykład. Ze względu na fragmentaryczny stan zachowanego tekstu nie można jednoznacznie stwierdzić, czy do powyższych treści powinno się zaliczyć i wers ostatni dotyczący kwestii boskości (*HO VI 12*). Mahé sugeruje tutaj zachowanie ostrożności: kopista bowiem zaznaczył prawdopodobnie początek tegoż zdania inicjałem⁶⁰, a więc może chodzić o jakiś inny, nowy wątek.

2. Wydania tekstu

Paramelle J. – Mahé J.-P., *Extraits hermétiques inédits dans manuscrit d’Oxford*, „Revue des Études Grecques” 104 (1991) s. 126-128.

Hermès Trismégiste. Tome V. Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hammadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétique, Divers, Textes édités et traduits par Jean-Pierre Mahé, Paris 2019, s. 293, 295, 297, 299, 301, 303, 305.

3. Przekłady nowożytnie

Angielskie

Litwa M.D., *Hermetica II. The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introduction*, Cambridge 2018, s. 163-169.

⁵⁹ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 289.

⁶⁰ *Hermès Trismégiste. Tome V*, s. 290.

Francuskie

- Paramelle J. – Mahé J.-P., *Extraits hermétiques inédits dans manuscrit d'Oxford*, „Revue des Études Grecques” 104 (1991) s. 128-130.
- Hermès Trismégiste. Tome V. Paralipomènes grec, copte, arménien. Codex VI de Nag Hamadi, Codex Clarkianus II Oxoniensis, Définitions Hermétique, Divers*, Textes édités et traduits par Jean-Pierre Mahé, Paris 2019, s. 292, 294, 296, 298, 300, 302, 304.

4. Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Catalogus sive notitia manuscriptorum qui a cel. E.D. Clarke comparati in Bibliotheca Bodleiana adservantur*, pars prior, Oxonii 1812.
- Copenhaver B., *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English translation with notes and introduction*, Cambridge 1992.
- Doutreleau L., *Le fragment grec de l'homélie II d'Origène sur la Genèse. Critique du texte*, „Revue d'Histoire des Textes” 5 (1975) s. 13-44.
- Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*, t. 1, ed. A.D. Nock – A.-J. Festugière, Paris 2011.
- Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*, t. 2, ed. A.D. Nock – A.-J. Festugière, Paris 2008.
- Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*, t. 3, ed. A.-J. Festugière, Paris 2007.
- Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*, t. 4, ed. A.D. Nock – A.-J. Festugière, Paris 2009.
- Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 1-4, ed. W. Scott, Boston 1985.
- Mahé J.-P., *Hermès en Haute-Égypte*, t. 2, Québec 1982.
- Novum Testamentum Graece et Polonice*, Nestle – Aland, Pallotinum 2017.
- Paramelle J. – Mahé J.-P., *Nouveau parallèles grecs aux Définitions Hermétiques arméniennes*, „Revue des Études Arméniennes” 22 (1990-1991) s. 109-139.
- Platon, *Timaios. Kritias*, tł. W. Witwicki, Kęty 2002.
- Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, tł. K. Pawłowski, Warszawa 2002.
- Sowińska A., *Hermetica średniowiecza i renesansu. Studium z historii myśli europejskiej*, Katowice 2018.
- Sowińska A., *Magnum miraculum est homo... The Phenomenon of Man in the Light of Hermetic Excerpts: Lactantius, Div. inst. 7.13.3*, „The Biblical Annals” 10/4 (2020) s. 707-733.

5. Przekład⁶¹

Skróty:

<i>CH</i>	<i>Corpus Hermeticum</i>
<i>FH</i>	<i>Fragmenta Hermetica</i>
NF	eds. A.D. Nock, A.-J. Festugière (wydania tekstów i wyimków hermetycznych w tomach: 1, 2 i 4)
NHC	Nag Hammadi Codex (tekst z tzw. biblioteki z Nag Hammadi)
<i>OH = HO</i>	<i>Oxford Hermetica = Hermetica Oxoniensia</i>
<i>SH</i>	<i>Stobaei Hermetica</i>

5.1. *Hermetica Oxoniensia I*

I 1 <...> toteż dusza, która jest bezcielesna i bezkształtna⁶², i niepodzielna⁶³ oraz w sprzeczności z przypadkowymi właściwościami ciała⁶⁴ –

⁶¹ Każdorazowo układ tekstu *HO* przyjmuję za wydaniem Mahé (2019), czyli *Hermès Trismégiste. Tome V*.

⁶² „bezcieleśna i bezkształtna”. Por. *SH XVI 1*: „Dusza, w istocie, jest bytem bezcielesnym [...]” (≈ *SH XX 1*); *SH XIX 4*: „Jeśli bowiem ma ciało, to ani nie ma rozumu [*logos*], ani inteligencji [*nóēsis*]; całe [lub samo] bowiem ciało jest bezrozumne [*pân sôma anôēton*] [...]”. Litwa (s.v. *OH 1*) sugeruje porównanie bezcielesnego ciała do Boga oraz prawdy, biorąc pod uwagę *SH I 2*: „Co zaś jest bezcielesne, niewidzialne, bezkształtne i nie jest stworzone z materii [*mēdè eks hylēs hypokeímenon*], nie może być uchwycone przez nasze zmysły. [...] Czego nie da się wypowiedzieć [*sc. określić*] – to jest Bóg” oraz *SH II A 15*: „Czym zatem jest pierwotna prawda [...]? Tym, co jest jednym i jedynym [...], nie z materii, nie w ciele, bezbarwne, bezkształtne, nieodwracalne [*átrep̄ton*], niezmiennie [*alloioúmenon*], zawsze istniejące” (por. też *CH XIII 6*: „Czym więc jest prawda [...]? To (byt) niezmacony [*mē tholoúmenon*] [...], nieograniczony [*mē dioridzômenon*], bezbarwny, bezkształtny, nieodwracalny, nagi [*gymnón*], jaśniejący [*pháinon*], możliwy do pojęcia przez samego siebie, to niezmiennie dobro, to (byt) bezcielesny”). Por. także z charakterystyką bytu inteligibilnego (najprawdopodobniej mowa tu o *noûs*) w *SH VIII 2*: „[...] są w nas trzy postaci [*eidē*] (bytów) bezcielesnych. Z jednej strony jest (byt) myślowy [*tò noētón*]: jest on bezbarwny, bezkształtny, bezcielesny, z bytu, który sam jest pierwotny i myślowy”.

⁶³ „niepodzielna”. Por. *SH XV 5*: „Życie umysłowe [*dianoētikè dzōē*] jest niepodzielne, niepodlegające zmianom i nigdy niepozbawione niezmienności”.

⁶⁴ „w sprzeczności z przypadkowymi właściwościami ciała”. Por. wyżej: s.v. „bezcieleśna i bezkształtna” oraz *SH VIII 4*: „Trzecią postacią (bytów) bezcielesnych jest przypadkowa właściwość ciała: miejsce, czas, ruch, kształt, powierzchnia [*epipháneia*], wiel-

kształtem i barwą – i tej odmienności dotyczącej ciał <...>, będąca zawsze w takim samym stanie⁶⁵, dzięki jednemu (elementowi) podtrzymuje swoją własną nieśmiertelność⁶⁶, należąc do samej siebie. Nie potrzebuje niczego innego, by zachować się [sc. przy życiu]⁶⁷, nie uczestniczy w ruchu ani narodzinach⁶⁸.

kość, forma. Wyróżnia się dwa rodzaje tychże właściwości: jedno to cechy wewnętrzne, drugie – związane z ciałem. Pierwsze to: kształt, barwa, forma [*eídos*], miejsce, czas, ruch; właściwości zaś charakteryzujące ciało to: nadany kształt, nadana barwa, nadana forma i powierzchnia oraz wielkość”.

⁶⁵ „będąca zawsze w takim samym stanie”. Por. *SH XVIII 4*: „Skoro więc byt inteligibilny w nas [*noēmatikē ousía*], rozum wszechinteligibilny [*perinoēmatikòs lógos*], jest całkowicie wolny [*auteksousios*], ten właśnie (byt) zawsze jest w takim samym stanie; dlatego przeznaczenie go nie dotyka”.

⁶⁶ „nieśmiertelność”. Por. *SH XI 2 §8*: „Część zmysłowa [sc. zdolna do odbierania doznań] [*tò aisthētikón*] duszy jest śmiertelna, część rozumowa [*tò logikón*] – nieśmiertelna”. Nieśmiertelność duszy nierozzerwalnie związana jest z jej częścią pozazmysłową, racjonalną.

⁶⁷ „zachować się [sc. przy życiu]”. Za Paramelle i Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 131) oraz Litwą (*Hermetica II*, s. 163) przyjmuję lekcję *hautén* (tu oddane jako „się”, czyli „samą siebie”, sc. duszę) zamiast formy podanej w MS *autén* (a zatem w znaczeniu „ją”, sc. nieśmiertelność). Paramelle i Mahé widzą słuszność w korekcie tego elementu w MS ze względu na tożsamą frazę w *SH VIII 5*: „Byt inteligibilny zatem, będąc blisko Boga, posiada moc nad samym sobą oraz, chroniąc siebie [*hautèn sóidzousa*], (moc) ochrony czegoś innego, ponieważ ten sam byt nie jest podległy konieczności; będąc zaś pozostawionym przez Boga, (byt) chwyta się natury cielesnej – jego wybór jest zgodny z opatrnością [*prónoia*] – i tak staje się tworem tego świata”.

⁶⁸ „nie uczestniczy w ruchu ani narodzinach”. Por. *SH XVIII 5*: „Dusza łącząca się z nimi [sc. stworzonymi bytami] bierze udział w ich przeznaczeniu, nie uczestnicząc [*amétochos oúsa*] w naturze stworzonych bytów” oraz *SH XIX 4*: „Jeśli bowiem dusza jest bezcielesna, nie uczestniczy [*amétochos oúsa*] w ciele fizycznym”. Dusza nie partycypuje w ruchu stworzeń jako takim ani w degradacji, a więc przekształceniu również związanym z ruchem, lecz porusza samą siebie. W ekscerptach hermetycznych można dostrzec wyraźny podział między ruchem przynależnym duszy a ruchem ciała. Zob. *SH III 1-3*: „(1) Każda dusza jest nieśmiertelna i zawsze w ruchu. [...] jest ruch pochodzący z energii oraz pochodzący z ciał. (2) [...] dusza pochodzi z pewnej substancji (bytu) [*ousía*] niebędącej materią [sc. pochodzi z *noús?*], jako że jest ona [sc. dusza] bezcielesna i jest z tejże bezcielesnej substancji (bytu). Każde bowiem stworzenie z konieczności rodzi się z jakiegoś innego. (3) Wszystkiemu więc, co zostało stworzone, towarzyszy zniszczenie, temu (wszystkiemu) muszą towarzyszyć dwa ruchy: ruch duszy, przez który (wszystko/dany byt) się porusza, oraz ruch ciała, za sprawą którego (wszystko/dany byt) wzrasta i obumiera, nadto i umiera [on, sc. ów ruch], gdy umrze ciało. Ten ruch określam mianem ruchu ciał ulegających zniszczeniu”; *SH XV 2*: „Natura wszystkich (bytów), powodująca wzrost stworzeń, umożliwia wzrost tym bytom, które się rozwijają, z jednej strony rozsiewając swe nasienie, z drugiej – mając (pod kontrolą) ruchomą materię”; *SH XVI 1*: „Dusza jest w istocie [*toínyn*] bytem bezcielesnym

I 2 Tego rodzaju byt [*tò toioúto*] nie ma (momentu) narodzin. Co się nie narodziło, nie wzrasta [*sc. rozwija się*] [*ouk aúksetai*], co nie wzrasta, nie zmniejsza się [*sc. kurczy się, obumiera*] [*ou meioútai*], co się nie zmniejsza, nie podlega zniszczeniu [*ou phtheíretai*]⁶⁹, co nie podlega zniszczeniu, nie podlega zmianie [*ametáblēton*], co nie podlega zmianie, jest stałe [*mónimon*], co jest stałe, nie jest poruszane⁷⁰ [*akinēton*] przez zmiany somatyczne oraz upływ [*rheúsis*], co jest nieporuszane, porusza się samoistnie dzięki (swej) naturze⁷¹, to, co samo się porusza, jest nieśmiertelne⁷², obdarzone inteligencją [*noerón*] dzięki rozumowi⁷³, i to byłaby moc istoty myślowej [*dýnamis noētēs ousías*]⁷⁴.

i będąc w ciele, nie opuszcza [*sc. nie traci*] swej własnej substancjonalności. Jest bowiem zawsze poruszana za sprawą natury [*ousía*], za sprawą inteligencji [*nóēsis*] – porusza się sama. W niczym się nie porusza, ani względem czegoś, ani z powodu czegoś. Przoduje bowiem w mocy, co zaś jest pierwsze, nie potrzebuje następnych”. Zob. także: *FH 30* (Cyryl: *Contra Iulianum*): „Słowo Demiurga [...] jest wieczne, poruszające się samoistnie, niewzrastające, niezmnijające się, niepodlegające zmianom, niezniszczalne, jedyne, zawsze podobne do samego siebie, równe [*ísos*] i jednolite [*homalós*], stałe, uporządkowane, będące jednym, które występuje po wcześniej poznanym Bogu [*metà tòn proegnōsménon theón*]”.

⁶⁹ „nie podlega zniszczeniu”: w kontekście wzajemnej zależności zniszczenia (*phthorá*) i bytu zrodzonego (*génesis*), zatem innego niż dusza. Por. *SH II A 16*: „Żaden byt zrodzony nie może istnieć bez zniszczenia. Zniszczenie podąża za każdym zrodzonym stworzeniem, aby ponownie dokonały się narodziny. To, co zrodzone, musi bowiem rodzić się z tego, co zniszczone; to, co zrodzone, musi podlegać zniszczeniu, aby nie doszło do zatrzymania narodzin bytów” oraz *SH XX 2*: „Wszystkiemu, co doświadcza narodzin, musi towarzyszyć zmiana. Byt zrodzony bowiem rodzi się w określonej wielkości, rodząc się, ma bowiem wzrost (wymiar). Wszystkiemu, co wzrasta, towarzyszy zmniejszanie [*metōsis*], zmniejszaniu – zniszczeniu”.

⁷⁰ „co jest nieporuszane”. Kwestię bezruchu, por. np. z *SH XI 2 §1*: „Wszystkie byty żyjące poruszają się, jedynie to, co nie żyje, jest ruchu pozbawione [*akinēton*]”. Należy zaznaczyć, że fragment *SH* wskazuje jednak na bezruch w ogóle, autor *HO I* natomiast podkreśla – w stosunku do duszy – brak możliwości bycia poruszonym przez czynnik zewnętrzny (somatyczny) czy przez zachodzące zmiany.

⁷¹ „dzięki (swej) naturze”. Zob. wyżej: *SH XVI 1*: „Jest bowiem [*sc. dusza*] zawsze poruszana za sprawą natury [*ousía*], za sprawą inteligencji [*nóēsis*] – porusza się sama”.

⁷² „to, co samo się porusza, jest nieśmiertelne”. Por. wyżej: *FH 30*: „Słowo Demiurga [...] jest wieczne, poruszające się samoistnie, niewzrastające, niezmnijające się, niepodlegające zmianom, niezniszczalne [...]”.

⁷³ „obdarzone inteligencją [*noerón*] dzięki rozumowi”. Por. *SH XIX 1* (= *DH X 7*): „Dusza jest zatem wiecznym bytem myślowym [*aiodos noētikē ousía*], mającym [*sc. wykorzystującym*] intelekt [*nóēma*] jako swój własny rozum [*lógos*] [lub za Festugière'em: „[...] mającym do myślenia swój własny rozum]”.

⁷⁴ „i to byłaby moc istoty myślowej [*dýnamis noētēs ousías*]”. Paramelle i Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 132): formuła typowa dla stylu dydaktycznego (oraz

5.2. *Hermetica Oxoniensia* II⁷⁵

II 1 W oku (jest) moc widzenia [*dýnamis horatikḗ*] ‹w uchu – moc słyszenia [*dýnamis akoustikḗ*], w nosie – moc węchu [*dýnamis osphrḗtikḗ*]⁷⁶, w języku – moc smaku [*dýnamis geustikḗ*].

II 2 Każde z nich jest podobne [*análogon*] do czterech żywiołów [*stoiceîa*]: wzrok [*ópsis*] do ognia, słuch [*akoé*] – powietrza, węch [*rhís*] – wody i smak [*geûsis*] – ziemi.

tekstów hermetycznych); zabieg retoryczny stosowany dla oznaczenia końca jakiegoś procesu, etapu wyjaśniania poruszanej kwestii. Zob. np. *CH* II 17: „To tyle, co powinno być powiedziane [...] jako pewien wstęp do natury wszystkich rzeczy” oraz *CH* IX 10: „To tyle, co powinno być powiedziane o zdolności rozumowania i doznaniu zmysłowym”. Por. także niżej: *HO* V 11: „Tak się ma początek stworzenia, zgodnie z początkiem świata. To są narodziny wszystkich bytów”.

⁷⁵ Paramelle i Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 132) nie wykluczają, że *HO* II może być kontynuacją *HO* I. Słowem kluczowym, które łączy te dwa wyimki i ewentualnie potwierdza tę tezę, jest *dýnamis* wykorzystane tak w *HO* II, jak i w *HO* I – końcowa fraza *HO* I może bowiem jednocześnie stanowić wstęp do treści zawartej w *HO* II. Zob. także: Litwa, *Hermetica II*, s.v. *OH* 2.

⁷⁶ „‹w uchu – moc słyszenia [*dýnamis akoustikḗ*], w nosie – moc węchu [*dýnamis osphrḗtikḗ*]”. Za koniekturą: Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 132. Por. także: *SH* XIX 5: (za: *Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*. t. 3: *Fragments Extraits de Stobée (I-XXII)*, ed. A.-J. Festugière. Paris 2007, s. 83): „(Czułe tchnienie [*aisthḗtikòn pneûma*]) rozchodzi się po narządach zmysłów [Scott w *Hermetica*, t. 3, s. 455 sugeruje tu ewentualną korektę: *eis tà órgana tês aisthḗseōs*] i jest jakaś jego część powietrznym widzeniem [*pneumatikḗ hórasis*], (jest) i tchnieniem słuchowym [*pneûma akoustikòn*], i zdolnym do odczuwania zapachu [*osphrḗtikòn*] i smaku [*geustikòn*], i wrażliwym na dotyk [*haptikòn*]”. Por. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 132-133 oraz Litwa, *Hermetica II*, s. 92.

5.3. *Hermetica Oxoniensia III*⁷⁷

III 1 <...> ludzie bowiem zgodnie z opinią [*dóksēi*]⁷⁸ ustanowili prawo⁷⁹ jako nadzorcę [*skopós*] dla tych, którzy wydają osąd, będąc dalekimi [*apoleipómenoí*] od prawdziwej sprawiedliwości⁸⁰ i duszy (będącej) w wieczności z ciałem⁸¹.

⁷⁷ Przekład *HO III* (na podstawie edycji Paramelle i Mahé z 1991 roku) wraz z komentarzem został złożony do druku w „Scripta Classica” 17 (2020). Zob. A. Sowińska, *Hermetica Oxoniensia III*, „Scripta Classica” 17 (2020) [w druku].

⁷⁸ „zgodnie z opinią”. Paramelle i Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 133): *communis opinio* (= *he tón pollón dóksa* – *CH XVI 1*) związana jest z doznaniem, wrażeniem zmysłowym (*aísthēsis* – por. *SH XVIII 1*; *XIX 6*) i w związku z tym jest często złudna (*CH VI 3*; *XII 3*). Zob. *CH XVI 1*: „Wysłałem ci, królu, długą mowę, jako podsumowanie (istotę) i przypomnienie wszystkich innych, ułożoną nie według opinii (myśli) wielu, lecz posiadającą znaczny wobec nich sprzeciw” (por. Copenhaver, *Hermetica*, s. 58, oraz Scott w *Hermetica*, s. 262-263, i *NF*, t. 2, s. 231); *SH XVIII 1*: „Opinia (myśl) i wrażenie są skierowane w stronę zamysłu (zamiaru) [*diánoia*]” (por. Litwa, *Hermetica II*, s. 88, Festugière w: *Hermès Trismégiste*, t. 3, s. 80); *SH XIX 6*: „Opinia (myśl) współżyje z tchnieniem” (por. Litwa, *Hermetica II*, s. 92; Festugière, w: *Hermès Trismégiste*, t. 3, s. 83); *CH VI 3*: „Nie ma bowiem miejsca [*sc. dla dobra*] w ciele materialnym, zewsząd zduszonym złem i trudami, i cierpieniami, i pragnieniami, i popędami, i fałszem, i głupimi opiniami (myśłami)” (por. *NF*, t. 1, s. 74, i Copenhaver, *Hermetica*, s. 22); *CH XII 3*: „Wielką chorobą duszy (jest) bezbożność, następnie [mylna?] opinia (myśl), z których wypływa wszelkie zło, a dobro – żadne” (zob. *NF*, t. 1, s. 175, i Copenhaver, *Hermetica*, s. 43).

⁷⁹ „ustanowili prawo”. Por. *DH VIII 1*: „Istnieje prawo, które jest w niebie ponad przeznaczeniem, i jest przeznaczenie, które zostało powołane do życia z konieczności; istnieje prawo, które powstało zgodnie z ludzką potrzebą” (za: Litwa, *Hermetica II*, s. 165 oraz Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 133).

⁸⁰ „prawdziwej sprawiedliwości”: *he óntōs oúsa dikaiosýnē*; zastosowanie terminu w kontekście *HO III* związane prawdopodobnie z opisem Sprawiedliwości (*dikē*) jako potężnego bóstwa (*daímōn* [...] *megístē*) w *SH VII 1* (za: Litwa, *Hermetica II*, s.v. *SH 7*): „Potężna bogini, która rozciąga się nad centrum wszechświata, została posłana [...], by obserwować poczynania ludzi. [...] Sprawiedliwość została posłana, aby karać istoty ludzkie za ich błędy na ziemi”. Zob. także *SH XVII 3* oraz Paramelle – Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 133).

⁸¹ „duszy (będącej) w wieczności z ciałem”. Paramelle – Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 133): owa „dusza będąca na zawsze w swym ciele” może określać duszę boską umiejscowioną w niebie; Litwa (*Hermetica II*, s. 165) zdaje się precyzować pojęcie lokalizacji owej duszy, podając różne konkretne warianty: „dusza wiecznie zespolona ze swym ciałem” może odnosić się zarówno do duszy w gwiazdach, w tym w Słońcu, lub jest to „dusza świata” (Litwa: *the World Soul in the cosmos*). Por. także: *SH III 5* (za: Litwa, *Hermetica II*, s.v. *SH 3*, s. 40): „Takie są rodzaje duszy: boska, ludzka i nieracjonalna [*sc. bezrozumna, odzwierzęca* – A.S.]. Boska dusza jest mocą, która napędza swe boskie ciało, ponieważ sama porusza się w ciele, w którym się znajduje, a także porusza swe ciało” (por. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 133).

III 2 Oskarżają się nawzajem i są oskarżani, praktykując wzajemną nienawiść zamiast obustronnej miłości⁸², mizantropię zamiast filantropii⁸³, ignorancję [*agnōsia*]⁸⁴ zamiast wiedzy [*gnōsis*] i przez niewiedzę

⁸² „Oskarżają się nawzajem i są oskarżani, praktykując wzajemną nienawiść zamiast obustronnej miłości”: por. *DH X 6* (za: Litwa, *Hermetica II*, s.165): „Byty nieśmiertelne żyją ze sobą w zgodzie, a śmiertelne [tu na ziemi – za: Paramelle i Mahé] zazdroszą sobie nawzajem, ponieważ zła zazdrość powstaje ze względu na świadomość śmierci” (por. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 134). Kwestię wszczynania spraw sądowych i nieporozumień międzyludzkich, por. także *1Kor 6,5-8* (za: NA 28): „[...] Bo czyż nie znajdzie się wśród was ktoś na tyle mądry, by mógł rozstrzygać spory między swymi braćmi? A tymczasem brat oskarża brata [...]. Już samo to jest godne potępienia, że w ogóle zdarzają się wśród was sądowe sprawy. [...] Tymczasem wy dopuszczacie się niesprawiedliwości i wyrządzacie szkody, i to właśnie braciom”.

⁸³ „mizantropię zamiast filantropii”. Zagadnienie związku między miłością do ludzi a pobożnością dziękczyniącą za wszelkie stworzenie (rzeczywistość) porusza fragment *SH II B 1*, w którym można dopatrywać się znaku równości między oddawaniem czci Bogu a filantropią, a zatem mizantropia byłaby równoznaczna z jednoczesnym lekceważeniem Istoty Wyższej jako stwórcy człowieka (za: Litwa, *Hermetica II*, s.v. *SH 2B*): „[...] piszę ten traktat przez wzgląd na mą miłość do ludzkości oraz szacunek do Boga [scil. pobożność – A.S.]. Nie może być większej pobożności niż zrozumienie rzeczywistości i dziękowanie za nią naszemu Stwórcy” (por. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 134).

⁸⁴ „ignorancję”. *Agnōsia* jako dobrowolne odrzucenie *gnōsis tou theou* (w hermetyzmie można zauważyć rozróżnienie semantyczne między *agnōsia* a *agnoia*, zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 134 oraz por. niżej *agnoia*). Temat tak rozumianej ignorancji podejmuje zwłaszcza autor *CH VII*, przekazując już w samym tytule kierunek postrzegania niewiedzy: (*O tym*), że największym złem wśród ludzi jest niewiedza o Bogu [*he peri tou theou agnōsia*]. Utwór VII ze zbioru *Corpus Hermeticum* w jednoznaczny sposób podkreśla negatywne skutki odrzucenia wiedzy przez człowieka, ukazując go jako skrajnie odurzonego upajającą (mocną) nauką ignorancji (*ho tēs agnōsias ákratos lógos*). Zło niewiedzy zalewa ziemię i niszczy duszę zamkniętą w ciele, uniemożliwiając jej zbawienie; człowiek powinien zwalczyć prąd ignorancji i dążyć do bram wiedzy (*hai tēs gnōseōs thýrai*), a więc do *gnōsis tou theou*, gdzie przebywają ludzie „trzeźwi” (w przeciwieństwie do upojonych ignorancją) patrzący na Boga „sercem” (*aphōrontes tēi kardiai*). Treść tekstu VII wykazuje negatywne nastawienie do ciała (antysomatyzm). Ten stosunek przejawia się w plejadzie epitetów zastosowanych w utworze celem podkreślenia destrukcyjnych cech powłoki cielesnej, która staje się szatą ignorancji (*tō tēs agnōsias hýphasma*), fundamentem zepsucia (*tō tēs kakias stérigma*), węzłem (pętami) nikczemności (*ho tēs phthorás desmós*), mrocznym okryciem (*ho skoteinós peribolos*), żywą śmiercią (*ho dzôn thánatos*), trupem zdolnym odbierać doznania (*ho aisthētikós nekrós* – przyjmując lekcję *aisthētikós* zamiast *aisthētós*. Zob. aparat krytyczny w: NF, t. 1, s. 81.), przenośnym grobem – mogiłą noszoną przez człowieka – (*ho periphōrētos taphos*) i zamieszkującym (dom) rozbójnikiem (*ho énoikos lēistēs*). Zob. A. Sowińska, *Hermetica średniowiecza*

[*áгноia*]⁸⁵ ściągają na siebie nieszczęścia i cierpienia – narzucone przez głupotę [*amathías epítagma*]⁸⁶ – nieznający prawdy, pełni przebiegłości.

III 3 Dlatego niebo wolne [*katharós*] (jest) od takich praw⁸⁷.

5.4. *Hermetica Oxoniensia IV*

IV 1 Gdy popędliwa siła [*thymikḗ dýnamis*] oddzielona zostaje od rozumowania (= rozwagi) [*logismós*], (staje się) rodzicielką zuchwałości⁸⁸:

i renasansu. Studium z historii myśli europejskiej, Katowice 2018, s. 138-139. Por. także CH X 8 i 9: „(8) Wadą duszy (jest) niewiedza [*kakía dè psychḗs agnōsia*]. [...] To właśnie wada duszy [*hautē kakía psychḗs*]. (9) Zalecą duszy zaś – przeciwnie – (jest) wiedza [*tonantion dè aretḗ psychḗs gnōsis*]. Ten, kto posiada wiedzę [*ho gnoús*], jest dobry [*agathós*] i bogobojny [*eusebḗs*], i już boski [*theiós*]”.

⁸⁵ „i przez niewiedzę”. *Agnōia*; jako mimowolny brak wiedzy, zwykły brak informacji (Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 134, por. wyżej *agnōsia*).

⁸⁶ „nieszczęścia i cierpienia – narzucone przez głupotę [*amathías epítagma*]”. Nieszczęście jest spowodowane błędnym rozpoznaniem rzeczywistości (Litwa, *Hermetica II*, s. 165).

⁸⁷ „niebo wolne [*katharós*] (jest) od takich praw”. Por. wyżej, s.v. „ustanowili prawo”, także w tym kontekście wyimki hermetyczne z *Antologii Stobajosa* wskazujące na wyraźne oddzielenie pozytywnie nacechowanego *sacrum* od pozbawionego dobra *profanum* (za: Litwa, *Hermetica II*, s. 165 oraz Litwa, *Hermetica II*, s.v. SH XI, i Scott, w *Hermetica*, t. 1, s.v. *Stobaei Hermetica, Excerptum XI*) SH XI 2 §8: „Nie ma dobra na ziemi; nie ma zła w niebie” (lub: „Nie ma niczego dobrego na ziemi; nie ma niczego złego w niebie”); SH XI 2 §29: „Wszystko w niebie jest nienagane [*ámōma*], wszystko na ziemi na naganę zasługuje [*epímōma*]”; SH XI 2 §43: „Ziemia jest bezrozumna [*álogos* – irracjonalna], niebo zaś – rozumne [*logikós* – racjonalne]”. Kwestię semantyczną w §43 związaną z określeniami *álogos* i *logikós* może tłumaczyć proces kreacji świata wg CH I: *Logos* – po udziale w procesie tworzenia (zob. CH I 10 i 11) – odleciał do nieba, zostawiając tym samym świat sublunarny już jako *álogos*, w konsekwencji ziemia jako *gé álogos* obecnie jest w stanie wydawać na świat jedynie *dzōia áloga* – Scott, w *Hermetica*, t. 3, s. 418. Por. także wyżej, s.v. „ignorancję”: CH VII i kwestia antysomatyzmu.

⁸⁸ „rodzicielką zuchwałości” [*tólmēs gennētikḗ*]. Kwestię „zuchwałości” („śmiałości”) jako motywu upadku duszy można dostrzec także w *Enneadach* Plotyna (5, 1, 1, 4) oraz w SH XXIII. Gdy jednak popęd (*thymós*) dopuści do głosu rozum (oryg. *tò tēs psychḗs nóēma*), rodzi się odwaga (→ SH XVII 2. Por. także: Platon, *Timajos* 70a: „[...] Tę część duszy, która ma w sobie męstwo i gniew, więc łatwo w pasję wpada, osadzi bliżej głowy, między przeponą a szyją, aby rozumu słuchała i razem a nim gwałtem hordę pożądań poskramiała [...]” (tł. W. Witwicki); Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 2, 2, 1103b31-32: „[...] należy postępować ze słuszną oceną [*katà tòn orthòn lógon*]” (tł. D. Gromska; kwestia odpowiedniego przełożenia terminu *orthós lógos* jest niejedno-

jest bowiem zuchwałość rozmaitym złem, toteż wśród niegodziwców częsta jest nienawiść.

IV 2 Pożądanie [*epithymía*] zaś oddzielone od rozumowania⁸⁹ rodzi przyjemność⁹⁰, w szaleństwie wynajdując rozmaite nieszczęścia i będąc zamkniętą przez cały czas w ludzkim życiu⁹¹.

IV 3 Opierając się zaś na wzroku [*ópsis*], przyjemność rodzi obłąd [*lýssa*], będąc związaną z widzeniem⁹² i rozgrzewając [*ekthermaínousa*] (ciało) do nieumiarkowania oraz dodając do tego zakazane współzycie [*míksis*] i wynajdując okropne słowa wraz ze zbrodniczą bezczelnością oraz niezwykłą bezbożnością, tworząc (jednocześnie) rozmaite nieszczęścia⁹³.

IV 4 <...> Pomiędzy umysłem [*sc.* intelektem, świadomością] [*noûs*] a rozumem [*lógos*] jest bowiem rozumowanie podążające za umysłem⁹⁴.

znaczna – ‘rozsądek’, ‘reguła’? Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa 2012, s. 105-106, przyp. 5). Por. Litwa, *Hermetica II*, s. 166, przyp. 1 oraz Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 135.

⁸⁹ Por. *SH XVII 3*: „Rozumowanie wypełnia niedostatek pożądania. [...]” (Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 135).

⁹⁰ W *SH XVII 2* czytamy, że gdy pożądanie dostosowuje się do rozumowania (oryg. *hò tés psychês logismós*), rodzi się powściągliwość, umiarkowanie w pożądaniu (oryg. *sôphrosýnē*), nieporuszane przez przyjemność. Por. Litwa, *Hermetica II*, s. 87 i 166, przyp. 2, oraz Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 135.

⁹¹ Autor *CH IV 5* podkreśla, że ludzie, którzy nie otrzymali daru rozumu, świadomości, zwracają uwagę na przyjemności i żądze ich ciała, wierzą, że ludzkość pojawiła się właśnie w takim celu. Por. Litwa, *Hermetica II*, s. 166, przyp. 2, oraz Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 135.

⁹² Por. *SH II A 4*: „[...] I (choć) obraz ma i inne części ciała, są fałszem i zwozłą wzrok patrzących [...]”. Tak więc, za *SH VI 19*, można wywnioskować, że „ludzkie, którzy kochają ciała, nigdy nie mogą zobaczyć piękna/Piękna i dobra/Dobra” (= *CH XI 11*: „[...] Będąc złym i kochającym ciało, nie możesz zrozumieć nic z piękna/Piękna i dobra/Dobra [...]”). Por. Litwa, *Hermetica II*, s. 58-59, przyp. 21, oraz Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 135.

⁹³ O pejoratywnym aspekcie działalności umysłu zapłodnionego nasieniem pochodzenia demonicznego czytamy w *CH IX 3*, gdzie autor wskazuje na zależność tego, co „wydaje na świat” umysł, od postaci go zapładniającej. Jeśli nasienie jest pochodzenia boskiego, wówczas produkty umysłu są dobre, jeśli natomiast nasienie ma proveniencję demoniczną, wtedy umysł wydaje na świat najgorsze „pomysły”, jak cudzołóstwo, zabójstwa, napaść na rodzica, akty świętokradztwa i lekceważenia, samobójstwa itp. Por. Litwa, *Hermetica II*, s. 166, przyp. 3, oraz Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 135.

⁹⁴ Paramelle – Mahé dokonali tu korekty pierwotnego zapisu wyrazu *epímonos* w manuskrypcie na formę *hepómenos* (stąd tłumaczenie: „podążające”, *sc.* rozumowanie). Zachowując jednakowoż pierwotną formę (*epímonos*), sens zdania można oddać nastę-

Gdy byt nierozumny [*tò álogon*] odrywa się od rozumowania, rodzi się niewiedza [*áгноia*] i zuchwałość [*tólma*]⁹⁵. Gdy natomiast rozumowanie wynurza się [= podnosi głowę, wydobywa się]⁹⁶ z bytu nierozumnego, wtedy [rozumowanie] ciągnie do siebie [≈ ze sobą] byt nierozumny⁹⁷ i uchwyciwszy go, wypełnia inteligencją [= świadomością, pojmowaniem] [*syńesis*] <przeciw> bezrozumnym atakom [*hormē*]⁹⁸.

pująco: „Pomiędzy umysłem [sc. intelektem, świadomością] [*noûs*] a rozumem [*lógos*] jest bowiem rozumowanie pozostające z umysłem”. Por. *SH XI 2 §15*: „Umysł [*noûs*] jest w Bogu, rozumowanie [*logismós*] jest w człowieku, rozumowanie jest w umyśle, umysł nie podlega cierpieniom” (por. także: *CH XII 13*: „[...] umysł jest w duszy, a rozum (*vel* mowa) [*lógos*] w umyśle [...]”; *contra*: *CH X 13*: „[...] umysł jest w rozumie [...]”). Zob. Litwa, *Hermetica II*, s. 70, przyp. 9, i s. 166, przyp. 4; Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 135.

⁹⁵ Litwa (*Hermetica II*, s. 166, przyp. 5) sugeruje tu porównanie z *Ascl. 12*: „[...] Przyjemną stroną tego cielesnego życia jest korzystanie ze swoich posiadłości. Ta przyjemność, chwyciwszy duszę, jak to mówią, za kark, sprawia, że człowiek tkwi w tej swojej części, za sprawą której jest śmiertelny [...]” oraz *CH VII 3*, gdzie mowa o przywdzianej przez człowieka tunice, czyli ciele, które związane jest z przyjemnością, tak że nie człowiek słyszy ani nie widzi tego, co powinien.

⁹⁶ Kwestię podnoszenia głowy (*anakýptein*) poprzez czynnik rozumowy można utożsamiać z przyczyną upadku, który dokonał się poprzez czynność przeciwną, a więc „schylenie się” (*parakýptein*) człowieka pierwotnego („pierwotnego” w sensie hermetycznym, czyli bez skazy) przez sklepienie niebieskie ku bezrozumnej naturze (tu jako bezrozumnej substancji hylicznej), a co za tym idzie, poprzez złączenie się substancji rozumnej (sc. człowieka pierwotnego) z bezmyślną (bezrozumną) materią (→ *CHI 14*). Poprzez przyjemność, która „chwyciwszy duszę [...] za kark, sprawia, że człowiek tkwi w tej swojej części, za sprawą której jest śmiertelny [...]” (*Ascl. 12*), ciało, pozbawione rozumu, ściąga człowieka w dół, nie pozwalając dostrzec prawdy (→ *CH VII 3*). Zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 135 oraz Litwa, *Hermetica II*, s. 167, przyp. 6.

⁹⁷ Por. *SH VIII 6*: „Wszystko, co bezrozumne, jest poruszane zgodnie z jakimś rozumem”. Zob. Litwa, *Hermetica II*, s. 167, przyp. 6; Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 135.

⁹⁸ Por. *CH XII 10*: „[...] umysł [*noûs*] w bezrozumnych stworzeniach działa zgodnie z prawem natury, współdziałając z ich popędami [...]”; *SH XVII 3*: „Rozumowanie wypełnia niedostatek pożądania. Rodzi się sprawiedliwość pod trzema warunkami: kiedy popęd i pożądanie zgadzają się ze sobą; kiedy generują stan stabilny i kiedy są pod kontrolą rozumu (rozumowania) duszy”; *SH XVII 6*: „Przebiegły rozum [*perinoētikós lógos*] substancji [rzeczywistości, istoty?] [*ousía*] jest poznaniem obliczeń [wnioskowań, rozumowań] dostarczających temu, co nieracjonalne, przypuszczenie rozumowania”. Zob. Litwa, *Hermetica II*, s. 87 oraz przyp. 9, i s. 167, przyp. 7; Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 136.

5.5. *Hermetica Oxoniensia V*

V 1 Postać [kształt] [*schêma*] jest obrazem [*phásma*] i wyobrażeniem [*eídōlon*] formy [*eídōs*]⁹⁹ dotyczącej ciał.

V 2 Forma jest wzorem [*týpos*] postaci (kształtu)¹⁰⁰ i przez nie [*sc. formę i postać*] tworzy (natura). Tworzy zaś następująco: gdy ludzkie nasienie †...† gromadzi się w mózgu [*egképhalos*] i (owo) nasienie płynie do rdzenia [?] [≈ na szczyt, na powierzchnię(?)] [*egképhalos*], (jako) piana [ślina?] [*aphrós*]¹⁰¹, mając w sobie płodzącą moc [*dýnamis gennētiké*].

V 3 Gdy to [*sc. stworzenie*] zapala chęcią do współżycia, mocno wypuszcza wspomniane nasienie do macicy [*mētra*]¹⁰².

⁹⁹ Por. *SH XV 4*: „W kształcie [*schêma*] jest zaś przemieszczana forma [*eídōs*], dzięki której ten, który otrzymuje formę, jest uformowany”. Zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 136 oraz Litwa, *Hermetica II*, s. 168, przyp. 1.

¹⁰⁰ Paramelle – Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 136) sugerują porównanie elementu z *HO V 2*, jakim tutaj jest wyrażenie „wzór postaci (kształtu)” = grec. *týpos tou schématos*, do „wzoru ciała” = grec. *ho tou sōmatos týpos*, który znajduje się w *SH VI 10*. Jednakże wątek *SH VI 10* ewidentnie odsyła do elementów astrologicznych (dekanów oraz do mocy czy też „dajmonów”). Zob. np. Litwa, *Hermetica II*, s. 55.

¹⁰¹ „nasienie jako piana [ślina?]”. Por. *SH XXII*: „[...] Gdy – po tym jak pożywna krew zamieni się w pianę [ślinę?] – genitalia[? oryg. *génésis*] zgromadzą nasienie, następuje w pewnym sensie wyrzucenie [oryg. *ekpneín*] jakiejś substancji z całego ciała podług boskiej mocy (siły), jakby rodził się ten sam człowiek [*sc. jakby powstała replika tego samego człowieka*]. Bardzo prawdopodobne, że tak sytuacja zachodzi także w przypadku kobiety [...]”. Paramelle i Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 136) sugerują porównać także kwestię tejże substancji (piany/śliny) występującej w *HO V 2* z substancją wspomnianą w *SH XXIII 18*, gdzie poruszany jest wątek kreacji duszy. Nasienie jako piana/ślina (teoria przypisywana Pitagorasowi) występuje również u Pseudo-Plutarcha w *Placitia Philosophorum* (5, 3, 2) oraz u Arystotelesa *De generatione animalium* (2, 2, 736a13-14). Filozof stoicki Sfairós nadmienia, że nasienie pochodzi z całego ciała (Diogenes Laertius 7, 159), podobnie czytamy u Hippokratesa. Zob. Litwa, *Hermetica II*, s. 99 i 168.

¹⁰² Por. kwestię tzw. misterium prokreacji w hermetycznym traktacie *Asclepius* (cap. 21): „Zatem powinienesz uznać za rzecz oczywistą i prawdziwszą od wszelkiej prawdy, że wszystkie stworzenia otrzymały od boga [Boga], owego władcy całej natury, owo wynalezione przez niego misterium wiecznej prokreacji [w oryg. dosł. *aeternum procreandi mysterium*], z którym łączy się sympatia, radość, wesele, pożądanie i boska miłość. [...] Zwróćmy uwagę na ten szczytowy moment, do którego dochodzimy wskutek częstego tarcia, gdy każda z dwóch natur wlewa w drugą swoje nasienie, a jedna z nich pożądliwie porywa produkt miłości i ukrywa je w swoim wnętrzu. W tym to właśnie momencie, ze wzajemnego zespolenia, kobiety przejmują od mężczyzn siłę, a mężczyźni słabną [...]” (tł. K. Pawłowski). Por. *NHC VI 8*, 65. Por także: *SH XV 4*: „Tchnienie [*pneûma*] wrzucione do macicy nie pozostaje bierne w nasieniu [...]”.

V 4 Natura, otrzymawszy to [*sc.* nasienie], zmienia (je), rozdzielając płyn [*ichōrōdes*] i to, co zniszczone, i resztę modeluje wraz z powietrzną siłą [*dýnamis pneumatikē*] będącą w nim [*sc.* nasieniu] i powiększa (je), powiększone¹⁰³ staje się wizerunkiem [*eikōn*].

V 5 (Natura) nadaje mu [*sc.* wizerunkowi] kształt i formuje w obraz wyobrażenia, stworzone wyobrażenie objawia się w ciele¹⁰⁴.

V 6 Ciało formuje się w macicy¹⁰⁵ oraz przyjmuje kształt żyjącego stworzenia i oddycha w łonie¹⁰⁶.

V 7 I panuje (wówczas) ład [*harmonía*]¹⁰⁷ dzięki pomiarom [licz-bom?] [*arithmós*]¹⁰⁸, postaci [*schémata*] zaś są jakby miejscami [*chōrai*] form związanych z ciałami¹⁰⁹.

V 8 Kiedy bowiem postać [*schēma*] przyjmuje formę [*eídos*], natychmiast postać staje się podobna do (też) formy i w ten sposób postać staje się zasadą [*lógos*] formy zgodną z postacią, postać zaś jest wzorem [*týpos*] ciała¹¹⁰.

¹⁰³ Por. SH XV 4: „[...] (Tchnienie) nie pozostając bierne, przemienia nasienie; przemienione [*sc.* nasienie] jest w stanie powiększać się i wzrastać”. Por. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 136.

¹⁰⁴ Por. SH XV 4: „[...] Poza wielkością nasienie pozyskuje wyobrażenie kształtu (postaci) i jest formowane”. Por. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 136.

¹⁰⁵ „formuje się w macicy”. Por. SH XV 4: „Tchnienie [*pneúma*] wrzucone do macicy nie pozostaje bierne w nasieniu; nie pozostając bierne, przemienia nasienie; przemienione [*sc.* nasienie] jest w stanie powiększać się i wzrastać. Poza wielkością nasienie pozyskuje wyobrażenie kształtu (postaci) i jest formowane. W kształcie [*schēma*] jest zaś przemieszczana forma [*eídos*], dzięki której ten, który otrzymuje formę, jest uformowany”.

¹⁰⁶ „oddycha w łonie”. Por. jednak inny hermetyczny passus → SH XV 4-7, zwł. 5: „Jako że tchnienie nie ma w łonie ruchu właściwego dla życia, a posiada (ruch) generujący wzrost [...]”.

¹⁰⁷ Por. SH XVI 3: „[...] ani nie istnieje kompozycja ciała bez ład (= harmonii) [*harmonía*]” oraz w ujęciu astrologicznym i działalności natury: SH XX 5-7. Por. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 137.

¹⁰⁸ Por. CH XII 15: „[...] we wszystkich złożonych ciałach jest liczba [*arithmós*] należąca każdemu z nich. Bez liczby bowiem nie może pojawić się zestawienie [*sýstasis*] ani połączenie [*sýnthesis*], ani rozkład [*diálysis*]. Jednostki (= Henady) [*henádes*] rodzą numer i powiększają, i – po rozpadzie – ponownie zabierają do siebie, a materia pozostaje jedna”. NHC VI 8, 76: „[...] Liczba bowiem stanowi jedność ciała”. Zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 137.

¹⁰⁹ Por. SH XVI 3: „[...] ciało wymaga miejsca [*tópos*] (jest bowiem niemożliwe dla ciała, by istniało bez miejsca) [...]” (Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 137).

¹¹⁰ Por. SH VIII 4: „Właściwości zaś charakteryzujące ciało to: nadany kształt, nadana barwa, nadana forma i powierzchnia oraz wielkość”. Zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 137.

V 9 Forma [*eídos*] poprzedza wzór [*týpos*], uformowane [*typoúme-non*] ciało przybiera kształt oraz obraz i staje się widzialne.

V 10 Jedne narodziny [*génesis*] różnią się od drugich, jak i jedno zrodzone stworzenie [*ginómenon*] różni się od drugiego¹¹¹.

V 11 Tak ma się początek stworzenia zgodnie z początkiem świata. To są narodziny wszystkich bytów¹¹².

V 12 Jak dalece¹¹³ umysł [*noús*] różni się od sposobu myślenia [*nóēma*], tak bardzo bóstwo [*theótēs*] (różni się) od boskości [*theiótēs*]¹¹⁴. Boska istota bowiem przez Boga uczyniona została boską¹¹⁵.

Z języka greckiego przełożyła,
wstępem i komentarzem opatrzyła
Agata Sowińska¹¹⁶

¹¹¹ Paramelle – Mahé (*Extraits hermétiques inédits*, s. 137) stawiają hipotezę o ewentualnym rozumieniu passusu V 10 zgodnie z SH XI 2 §35: „Narodziny [*génesis*] człowieka to początek zniszczenia [= śmierci, rozpadu, rozkładu] [*phthorá*], zniszczenie człowieka to początek narodzin”.

¹¹² Kwestia interpretacji wersetu V 11 jest problematyczna. Została zasygnalizowana już we wstępie (zob. wyżej: punkt 1.2.5). Być może odnosi się do tekstu występującego przed V 11 lub do nowego wątku, który miał znaleźć (znajdował) się po V 11. Litwa (*Hermetica II*, s. 169, przyp. 8) dodaje, że passus V 11 wskazuje na korelację między kreacją człowieka i świata, a więc mikro- i makrokosmosu. I jeden, i drugi przypadek wskazuje na to samo principium.

¹¹³ *Hóson* (‘jak dalece, o ile’) – być może to początek nowego wątku. W każdym razie kopista zasygnalizował prawdopodobną zmianę początkową literą wyrazu *hóson*. Zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 137.

¹¹⁴ Por. CH IX 1: „[...] Umysł różni się od zdolności rozumowania [*vóēsis*] tak, jak Bóg od boskości. Boskość bowiem jest tworzona przez Boga, zdolność rozumowania przez umysł [...]”. Zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 137 oraz Litwa, *Hermetica II*, s. 169, przyp. 9.

¹¹⁵ Por. DHIX 1: „[...] Człowiek z człowieka, bogowie z powodu Boga. Z powodu Boga człowiek, z powodu człowieka wszystko. Bóg panuje nad człowiekiem, człowiek nad wszystkim”. Na temat Boga jako podstawy ubóstwienia można również przeczytać w *Refutatio omnium haeresium*, gdzie Bóg „deifikuje” człowieka (*Ref. X 30*). Zob. Paramelle – Mahé, *Extraits hermétiques inédits*, s. 137 oraz Litwa, *Hermetica II*, s. 169, przyp. 9.

¹¹⁶ Dr Agata Sowińska, doktor nauk humanistycznych, literaturoznawca (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.

Ody Salomona 29, 36, 40, 41

(CPG 1350; ClavApVT 205: *Odae Salomonis*)

1. Wstęp

Ody Salomona to jedno z najstarszych zachowanych dzieł starochrześcijańskiej literatury¹. Ten zbiór hymnów powstał prawdopodobnie w języku syryjskim, na początku II wieku. Nie znamy autora ani dokładnego środowiska pochodzenia tych utworów². Wszystkich ód było prawdopodobnie czterdzieści dwie³. Najstarsze zachowane teksty to jedynie fragmenty w różnych językach: 1, 1-5; 5, 1-11; 6, 8-18; 22, 1-12; 25, 1-12 po koptyjsku jako cytaty w gnostyckim utworze *Pistis Sophia* (druga połowa III wieku)⁴; 11, 1-24 po grecku (III wiek)⁵ oraz krótki cytat z 19, 6-7 po łacinie u Laktancjusza (początek IV wieku)⁶. Dwa zachowane syryjskie rękopisy są dużo bardziej kompletne, ale też zdecydowanie późniejsze: *Codex Nitriensis*⁷ (ody 17, 7-42,

¹ Choć klasyczna klasyfikacja umieszcza je nieraz wśród apokryfów Starego Testamentu, opierając się na tradycyjnym przypisaniu ich Salomonowi (np. J.-C.-Haelewyck, *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti*, Turnhout 1998, s. 159-161 – pomiędzy księgami mądrościowymi), to jednak zdecydowanie bliżej im do apokryfów Nowego Testamentu. Zob. poniżej.

² Różne próby identyfikacji nie uzyskały nigdy wystarczającego poparcia innych uczonych. Zob. szersze opracowanie na temat języka, czasu i miejsca powstania oraz hipotetycznego autorstwa w: P. Jutkiewicz, *Otwórzcie wasze uszy, a będę mówił do was (Ody Salomona 9, 14, 28, 32 i 34). Przekład z języka syryjskiego z wprowadzeniem*, WST 32/2 (2019) s. 140-143.

³ Michael Lattke twierdzi, że nie jest to pewne, gdyż ostateczna zbiorcza edycja *Psalmów Salomona* i *Ód Salomona* mogła być jedynie wyborem mającym na celu osiągnięcie okrągłej liczby 60. Poza tym *Oda Salomona 27* jest prawie identyczna z początkiem *Ody Salomona 42*. Nie są to jednak wystarczające argumenty. Por. M. Lattke, *Odes of Solomon. A Commentary*, Minneapolis 2009, s. 12.

⁴ *Codex Askewianus*, MS. Add. 5114 (*British Museum*, Londyn).

⁵ *P. Bodmer XI (Bibliothèque Bodmer, Cologne-Genève)*.

⁶ *Div. inst.* 4, 12, 3 (SCh 509, 100-102); tekst powtórzony w: *Epitome* 39, 2 (SCh 335, 162).

⁷ MS. Add. 14538 (*British Museum*, Londyn).

20) pochodzi z IX-X wieku, *Codex Harris*⁸ [ody 3, (?)–42, 20] zaś pochodzi z XIII–XIV wieku. Zarówno *Codex Nitriensis*, jak i *Codex Harris* zawierają oprócz *Ód Salomona* także 18 *Psalmów Salomona*, podając je w ciągłej numeracji pod jedną nazwą⁹.

Syryjskie rękopisy, dostarczające (prawie) kompletny tekst, odnaleziono dopiero na początku XX wieku. To odkrycie wpisało się w ogólny kontekst tamtego czasu podkreślający gnostyckie elementy niektórych starochrześcijańskich tradycji. W ten sposób *Ody Salomona*, pełne tajemniczego i symbolicznego języka oraz zawierające wiele odniesień do apokaliptyki i mistyki żydowskiej, zostały szybko zaszerogowane jako *dzieło gnostyckie*¹⁰. Dziś patrzy się jednak dużo ostrożniej na takie skrajne kategoryzacje w odniesieniu do najbardziej pierwotnego etapu kształtującego się chrześcijaństwa, w którym różne prądy i tendencje wciąż przenikały się, a samo wyodrębnienie się chrześcijaństwa z judaizmu było w wielu miejscach długim i stopniowym procesem¹¹. Dokładna analiza potrafi podważyć pogląd o ściśle gnostyc-

⁸ Cod. Syr. 9 (*John Rylands Library*, Manchester). *Codex Harris* na marginesach przedstawia porównania z innym, nieznanym rękopisem. Czasem trudno jest ocenić, czy są to poprawki pochodzące od tej samej ręki czy jest to późniejsza korekta.

⁹ *Psalm 1* jest nazwany *Odą 43* (syr. ܐܘܕܐ ܕܥܘܪܝܢܐ) itd. Różnice w stylu i treści pozwalają jednak na łatwe rozróżnienie między tymi zbiorami. Warto jednak przy okazji podkreślić, że również współcześnie *Psalmi Salomona* i *Ody Salomona* bywają mylone, przynajmniej w popularnych odniesieniach. Zob. również polski przekład *Psalmów Salomona* z wprowadzeniem: A. Tronina, *Psalmi Salomona (Psalmi Salomonis)*, „*Vox Patrum*” 66 (2016) s. 477–511.

¹⁰ Zob. H. Gunkel, *Die Oden Salomos*, ZNW 11 (1910) s. 291–328. Ta teza została najbardziej rozpowszechniona przez R. Bultmanna (*Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*, ZNW 24 (1925) s. 100–146). Klasyfikowanie *Ód Salomona* jako dzieła gnostyckiego bywa powtarzane do dziś. Zob. np. w klasycznej pozycji na temat gnozy, znanej także w polskim wydaniu: K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tł. G. Sowiński, *Classica Religiologica*, Kraków 1995, s. 95: „*Ody Salomona* [...] można uznać za księgę pieśni i modlitw chrześcijańskiej gminy gnostyckiej z terenów Syrii. Zbioru tego używano także w Egipcie [...]. *Ody Salomona* pozwalają nam wejrzeć w charakter gnostyckiej pobożności”. Argumentacja Rudolpha jest zawarta w jego wcześniejszym artykule: K. Rudolph, *War der Verfasser der Oden Salomos ein “Qumran-Christ”?*, „*Revue de Qumrân*” 4 (1964) s. 523–555.

¹¹ Na gruncie historycznym wciąż toczy się dyskusja nad szczegółami i etapami tego, co zwykło się określać pojęciem „parting of the ways” („rozejście się dróg”) między judaizmem a chrześcijaństwem. Zob. np. klasyczną pozycję: J.D.G. Dunn, *The Parting of the Ways. Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*, London 2006 albo wydaną po polsku: M. Rosik, *Kościół a Synagoga (30–313 po Chr.): na rozdrożu*, Wrocław 2016 oraz wiele nowych spojrzeń w opracowa-

kim pochodzeniu tych utworów, a współczesne studia umiejscawiają *Ody Salomona* na skrzyżowaniu różnych prądów przełomu epok¹².

Sam fakt używania, cytowania czy gnostyckiego interpretowania *Ód Salomona* przez gnostyków w III wieku, nie czyni z nich gnostyckiej kolekcji utworów. Z drugiej strony nie można zaprzeczyć paralelom z fragmentami z traktatów z Nag Hammadi, przede wszystkim z *Ewangelią Prawdy*. Również platonizm II wieku, przekształcający się z pośredniego w neoplatonizm, w swoim zespoleniu się z gnostycyzmem pozostawił pewne ślady na *Odach Salomona*¹³.

niach zawartych w tomie: A.H. Becker – A.Y. Reed, *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Texts and Studies in Ancient Judaism 95, Tübingen 2003). Daniélou w swojej dogłębnej analizie teologii judeo-chrześcijańskiej często przytacza *Ody Salomona*, znajdując wiele paraleli między nimi a innymi wczesnymi źródłami. Por. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, Paris 1974.

¹² Por. J.H. Charlesworth, *The Odes of Solomon – Not Gnostic*, CBQ 31 (1969) s. 357-369 (artykuł wydany ponownie z krótkim dodatkiem w tomie: J.H. Charlesworth, *Critical Reflections on the Odes of Solomon, v. 1: Literary Setting, Textual Studies, Gnosticism, the Dead Sea Scrolls and the Gospel of John*, JSPSS, The Distinguished Scholars Collection 22, Sheffield 1998, s. 176-191). Jego podstawowe argumenty przeciwko gnostyckiemu kategoryzowaniu *Ód Salomona* są następujące. Częste użycie słów pochodzących od korzenia ʾm (‘wiedza, wiedzieć’) nie jest wystarczającym argumentem za gnostyckim pochodzeniem, ponieważ również np. *Hymny* z Qumran mają podobną charakterystykę. „Wiedza” w *Odach Salomona* nie jest samopoznaniem swojego niebiańskiego pochodzenia, ale raczej znajomością Chrystusa i Boga Ojca. W odróżnieniu od gnostyckiej kosmologii Stworzyciel nie jest potępiony, ale chwalony. Objawienie nie jest tajemne, ale rozgłaszane. Zstąpienie boskiego Odkupiciela i proces wstępowania dusz do królestwa światła ma w *Odach Salomona* zupełnie ortodoksyjne cechy. Autor gnostyckiego traktatu *Pistis Sophia* musiał zamieścić swój przekład będący zarazem komentarzem, co oznacza, że *Ody Salomona* same w sobie nie brzmiały jeszcze dla niego wystarczająco gnostycko. Zob. także omówienie i podsumowanie naukowej dyskusji na ten temat w: E.M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, London 1983, s. 92-94.

¹³ Lattke, *Odes of Solomon*, s. 13 (tł. autora). Por. także Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, s. 461-466, gdzie autor analizuje transformację, jaką przechodzi doktryna *gnosis* od pism starożytnego judaizmu, przez św. Pawła, pisma z Qumran i wczesną literaturę chrześcijańską. Zob. przede wszystkim: „Cette gnose judéo-chrétienne sera reprise par le gnosticisme qui s’en inspirera, mais en la modifiant profondément. Il la sépara du baptême, en la liant à une révélation nouvelle. Il en transformera le caractère réservé aux chrétiens en ésotérisme. Il lui donnera un sens plus spéculatif et moins eschatologique. Il fera de la connaissance comme telle la réalisation du salut. Surtout, il en modifiera profondément le contenu. Il lui donnera un sens dualiste. Il prétendra retrouver cette doctrine par une exégèse allégorique de l’Ancien Testament. On voit comment tous

Znajdziemy więc w tych utworach wiele elementów wspólnych z wcześniejszymi apokaliptycznymi i mistycznymi dziełami judaizmu czasów drugiej świątyni, a jednocześnie z późniejszymi pismami gnozy chrześcijańskiej. Zdecydowanie jednak to odniesienia biblijne są pierwszorzędnymi w treści *Ód Salomona*, choć autor nie cytuje nigdy wprost Starego ani Nowego Testamentu. Obecne w *Odach Salomona* nawiązania odnoszą się przede wszystkim do Księgi Rodzaju, Księgi Wyjścia, Księgi Izajasza, Księgi Psalmów, Księgi Przysłów, Księgi Mądrości, Mądrości Syracha oraz do pism Janowych¹⁴ i listów deuteropawłowych¹⁵. Ponadto wskazuje się na istotne analogie w niektórych tekstach znad Morza Martwego¹⁶. Zbawiciel w *Odach Salomona* jest nazywany Panem, Mesjaszem, Synem, ale nigdy wprost imieniem Jezus. Najczęściej używane pojęcia to łaska, radość, wiedza, życie, światło, miłość, odpoczynek, prawda, i słowo¹⁷.

Wydaje się jednak, że to zaszeregowanie *Ód Salomona* jako dzieła gnostyckiego doprowadziło do pewnej „podejrzliwości” wobec tego dzieła w chrześcijańskich środowiskach ortodoksyjnych, która trwa do dzisiaj. Zdecydowanie niewiele nowych studiów ukazuje się na ten temat. Są one też bardzo rzadko wspominane lub cytowane jako starochrześcijańskie źródła. Znaczący jest również fakt, że do dziś nie ukazał się kompletny przekład z języka syryjskiego (z uwzględnieniem pozostałych źródeł) na język polski¹⁸. Ten starożytny i bezcenny tekst wart jest z pewnością takiego wydania,

ces traits à la fois rappellent et déforment la gnose judéo-chrétienne” (Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, 465-466).

¹⁴ *Ewangelia według św. Jana* jest zdecydowanie najbliższa *Odą Salomona*, jeśli chodzi o słownictwo i terminologię. Może to świadczyć o wspólnym środowisku ich powstania (w szerokim sensie). Por. J.H. Charlesworth – R.A. Culpepper, *The Odes of Solomon and the Gospel of John*, w: *Critical Reflections on the Odes of Solomon*, red. J.H. Charlesworth, JSPSS, The Distinguished Scholars Collection 22, Sheffield 1998, s. 232-260.

¹⁵ Można jednak znaleźć w *Odach Salomona* odniesienia do większości pism nowotestamentalnych. Por. Lattke, *Odes of Solomon*, s. 13-14.

¹⁶ Przede wszystkim 1QH (*Hymny*) i 1QS (*Reguła Zrzeszenia*). Por. J.H. Charlesworth, *Qumran, John and the Odes of Solomon*, w: *Critical Reflections on the Odes of Solomon*, red. J.H. Charlesworth, JSPSS, The Distinguished Scholars Collection 22, Sheffield 1998, s. 192-231.

¹⁷ Por. M. Lattke, „Solomon, Odes of”, *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition*, w: <https://gedsh.bethmardutho.org/Old-Syriac-Version> (dostęp: 27.08.2020).

¹⁸ Po polsku ukazywały się przede wszystkim przekłady dokonane za pośrednictwem innych języków współczesnych. Zob. pełen wykaz w: W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Tyniec – Kraków 2017, n. 11596, 11894-11922. Najważniejszym i godnym

które być może zapewniłoby mu większą uwagę uczonych. Przetłumaczone poniżej *Ody Salomona* 29, 36, 40, 41 zachowały się jedynie w języku syryjskim i nie zostały do tej pory opublikowane po polsku¹⁹. Proponowany przekład jest filologiczny²⁰. Przypisy podają podstawowy komentarz językowo-teologiczny. Starano się w nim skoncentrować przede wszystkim na poziomie krytyki tekstu, paraleli biblijnych i wyjaśnienia miejsc trudnych. Poniżej przedstawiono krótką charakterystykę treści i formy przetłumaczonych ód, wraz z nadaniem każdej z nich charakterystycznego tytułu będącego zarazem cytatem z niej i głównym jej motywem.

1.1. *Oda Salomona 29: Uwierzyłem w Mesjasza*

W tej odzie centralnym tematem jest wiara w Mesjasza Pana (w. 6-7). To ona daje dostęp do Jego łaski i mocy. Obfite dary Pana są wielorakie i zawsze niezасłużone. Sięgają one samego dzieła stworzenia (w. 2), osiągnęły pełnię w zbawieniu (w. 3-4) i ciągle aktualizują się w walce przeciw wrogom wierzącego (w. 5.8-10). Połączenie motywów łaski i walki spr-

wymienienia jest poetycki przekład Anny Kamińskiej *Ód Salomona* 11, 12, 13, 16, 20, 23, 27, 30, 35, 39 z języka francuskiego w antologii poezji chrześcijańskiego wschodu (M. Starowieyski, *Muza chrześcijańska, t. 1: Poezja armeńska, syryjska i etiopska*, Ojcowie Żywi 6, Kraków 1985, s. 173-184). Dwie ody (21 i 27) i kilka fragmentów (35, 5-7; 36, 1-2; 38, 1-3) zawartych jest w przekładzie Grzegorza Sowińskiego z języka niemieckiego w: Rudolph, *Gnoza*, s. 194-196. Z języków oryginalnych natomiast przetłumaczone do tej pory zostały z języka syryjskiego *Oda Salomona* 15 (A. Uciecha, *Ody Salomona*, w: *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, red. J. Słomka, BOK 25, Kraków 2004, s. 139-140), *Oda Salomona* 30 (P.W. Turek, *XXX Oda Salomona*, w: *Od Gilgamesza do kasydy. Poezja semicka w oryginale i w przekładzie*, Kraków 2010, s. 202-206), *Ody Salomona* 9, 14, 28, 32, 34 (Jutkiewicz, „*Ody Salomona* 9, 14, 28, 32 i 34”, s. 138-154) oraz *Oda Salomona* 1 z koptyjskiego (R. Zarzeczny, *Oda Salomona I; przekład z języka koptyjskiego i komentarz*, „Przegląd Powszechny” 1 (2003) s. 9) i *Oda Salomona* 11 z greckiego (R. Zarzeczny, *Oda Salomona XI; przekład z języka greckiego i komentarz*, „Przegląd Powszechny” 10 (2002) s. 9-10).

¹⁹ Oprócz podanego wyżej fragmentu *Ody Salomona* 36, 1-2 w przekładzie z niemieckiego.

²⁰ Zdaję sobie sprawę, że przyjęty styl przekładu może wydawać się za bardzo mechaniczny i zbyt mało dynamiczny. Wydaje mi się, że w przypadku tekstów tak pięknych pod względem poetyckim, a zarazem tak pełnych różnorodnych odniesień teologicznych jak *Ody Salomona*, ideałem byłoby mieć dwa dostępne przekłady: jeden możliwie dosłowny, a drugi – poetycki. Podjęta przeze mnie praca polega na przygotowaniu tego pierwszego. W przyszłości posłuży on być może komuś z talentem poetyckim do przygotowania tego drugiego.

wiło, że utwór został nawet nazwany „Odą św. Pawła”²¹, co jednak, przy najmniej na poziomie bezpośredniej zależności, należy odrzucić. Podmiot liryczny²² nie zwraca się tu bezpośrednio do Boga, lecz opowiada o Jego zbawczych dziełach w trzeciej osobie.

1.2. *Oda Salomona 36: Duch Pana mnie uniósł*

Ta oda opisuje wywyższenie zbawionego. Duch Pana to przekształcająca moc stwarzająca na nowo (w. 5), unosząca w niebiosa (w. 1.3-4), upodabniająca wierzącego do samego Boga (w. 3.6), otwierająca jego usta i serce (w. 7). Niektórzy wiążą tę odę z poprzednią (*Oda Salomona 35*) ze względu na tematykę (obie są hymnem opowiadającym naturę i posłanie Mesjasza, który przyszedł do ludzi – w. 8) i osobę mówiącą (Chrystusa).

1.3. *Oda Salomona 40: Serce tryska chwałą Pana*

Szereg porównań do naturalnych źródeł (miodu, mleka, wody, w. 1-2) opisuje w tej odzie spontaniczność wdzięczności, która naturalnie „wylewa się” wobec Pana z serca wierzącego. Podmiot liryczny (którym jest raczej wierzący, choć teoretycznie mógłby to być również Chrystus) podkreśla, że dosłownie cały jest pełen dziękczynienia: wymienia on trzy wewnętrzne (serce, duch, dusza) i cztery zewnętrzne (usta, język, członki, oblicze) swoje aspekty (w. 2-4).²³ Taka postawa wdzięczności tworzy nadzieję zbawienia i życia wiecznego, absolutnie pewną wobec lęków i niebezpieczeństw teraźniejszości (w. 5-6). Niektórzy podkreślają brak jakichkolwiek jawnie chrześcijańskich treści w tej odzie. Nie oznacza to jednak, że jest ona wyłącznie typowo żydowska.

²¹ Por. F. Spitta, *Zum Verständnis der Oden Salomos*, ZNW 11 (1910) s. 285.

²² Zagadnienie identyfikacji podmiotu lirycznego to jeden z typowych problemów przy przekładzie *Ód Salomona*. Często trudno w nich rozróżnić, kto w danym fragmencie nim jest: przemieniony łaską wierzący (stający się synem Bożym) czy sam Chrystus. Niektóre fragmenty da się z pewnością przyporządkować obu osobom. Z tego wynikają również różnice we współczesnych przekładach. Tłumacze dzieł nieraz daną odę na różne „głosy”. W tym przekładzie nie zdecydowano się na ten zabieg. Podano ewentualnie najistotniejsze proponowane różnice.

²³ Por. Lattke, *Odes of Solomon*, s. 557.

1.4. *Oda Salomona 41: Chwalcie Pana! Gdyż Jego bogactwo mnie zrodziło*

Osoba mówiąca zaprasza słuchaczy do chwaleń Pana (w. 1.5.7). Ta wdzięczność jest konsekwencją dobroci Pana i Jego cudownych darów (w. 3-4). Pierwsza część ody (w. 1-7) jest przepelniona podniosłą atmosferą święta, końcowa zaś (w. 11-15) mówi o Mesjaszu, Jego uniżeniu i wywyższeniu. Wersy 8-10 zawierają wypowiedź w pierwszej osobie liczby pojedynczej (podczas gdy wcześniej i później występuje liczba mnoga). Można uznać, że osobą mówiącą jest tu Chrystus. Zakończenie (w. 16) jest krótką doksologią skierowaną do Pana.

2. Bibliografia

2.1. Wydania tekstu (wybór najważniejszych)

- Charlesworth J.H., *The Odes of Solomon*, Oxford 1973.
- Charlesworth J.H., *Papyri and Leather Manuscripts of the Odes of Solomon*, Dickerson Series of Facsimiles of Manuscripts Important for Christian Origins 1, Durham 1981.
- Harris J.R., *The Odes and Psalms of Solomon, Now First Published from the Syriac Version*, Cambridge 1909.
- Harris J.R. – Mingana A., *The Odes and Psalms of Solomon*, t. 1-2, Manchester 1916.
- Lattke M., *Oden Salomos: Text, Übersetzung, Kommentar*, t. 1-3, Novum Testamentum et Orbis Antiquus 41/1-3, Fribourg – Göttingen 1999-2005.
- Testuz M., *Papyrus Bodmer X-XII. X. Correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul. XI. Onzième Ode de Salomon. XII. Fragment d'un Hymne liturgique. Manuscrit du IIIe siècle*, Cologny – Genève 1959, s. 47-69.

2.2. Przekłady nowożytne²⁴

- Azar É., *Les Odes de Salomon. Présentation et traduction*, Sagesses Chrétiennes 18, Paris 1996.
- Bauer W., *Die Oden Salomos*, Kleine Texte 64, Berlin 1933.
- Emerton J.A., *The Odes of Solomon*, w: *The Apocryphal Old Testament*, red. H.F.D. Sparks, Oxford 1984, s. 683-731.
- Erbetta M., *Le Odi di Salomone (ii sec.)*, w: *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, t. I/1, Torino 1975, s. 608-658.

²⁴ Podano wybór najważniejszych, oprócz podanych już wyżej wydań, które także zawierają przekłady.

- Lattke M., *Oden Salomos*, Fontes Christiani 19, Freiburg im Breisgau 1995.
 Pierre M.-J., *Odes de Salomon*, w: *Écrits apocryphes chrétiens I*, red. F. Bovon – P. Geoltrain, Paris 1997, s. 671-743.

2.3. Opracowania²⁵

- Blaszczak G.R., *A Formcritical Study of Selected Odes of Solomon*, Harvard Semitic Monographs 36, Atlanta 1985.
 Charlesworth J.H., *Critical Reflections on the Odes of Solomon, v. 1: Literary Setting, Textual Studies, Gnosticism, the Dead Sea Scrolls and the Gospel of John*, Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 22, Sheffield 1998.
 Charlesworth J.H., *The Odes of Salomon – Not Gnostic*, „Catholic Biblical Quarterly” 31 (1969) s. 357-369.
 Emerton J.A., *Some Problems of Text and Language in the Odes of Solomon*, „Journal of Theological Studies” 18/2 (1967) s. 372-406.
 Emerton J.A., *Notes on Some Passages in the Odes of Solomon*, „Journal of Theological Studies” 28 (1977) s. 507-519.
 Franzmann M., *The Odes of Solomon: An Analysis of the Poetical Structure and Form*, Novum Testamentum et Orbis Antiquus 20, Freiburg – Göttingen 1991.
 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, t. 1-5, Orbis Biblicus et Orientalis 25, 1/1a-4, Fribourg – Göttingen 1979-1998.
 Lattke M., *Odes of Solomon: A Commentary*, tł. M. Ehrhardt, Hermeneia 86, Minneapolis 2009.

²⁵ Podano wybór najważniejszych, oprócz podanych już wyżej wydań, które także zawierają różne studia. Zob. szczegółową bibliografię literatury z lat 1799-1997 w dwóch częściach (lata 1799-1984: M. Lattke, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis, B. 3: Forschungsgeschichtliche Bibliographie 1799-1984 mit kritischen Anmerkungen. Mit einem Beitrag von Majella Franzmann. A study of the Odes of Solomon with reference to the French Scholarship 1909-1980*, OBO 25/3, Göttingen 1986, s. 57-367; lata 1985-1997: M. Lattke, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis, B. 4*, OBO 25/4, Göttingen 1998, s. 233-251).

3. Przekład²⁶

3.1. *Oda Salomona 29*²⁷

1. Pan jest moją nadzieją²⁸.
Nie zawiodę się na Nim²⁹.
2. Gdyż według swej chwały mnie ukształtował³⁰
i według swej łaski mnie także obdarował,
3. i według swego miłosierdzia mnie wywyższył,
i według swej wspaniałości³¹ mnie uniósł.
4. Wydobył mnie z głębin Szeolu³²
i z paszczy śmierci mnie wyciągnął³³.
5. Upokorzyłem moich wrogów,
a On mnie usprawiedliwił swoją łaską.
6. Gdyż uwierzyłem w Mesjasza Pana
i uznałem, że On jest Panem³⁴.

²⁶ Skróty: MS N (*Codex Nitriensis*), MS H (*Codex Harris*), Thesaurus (Payne Smith, R., *Thesaurus Syriacus* [Oxonii 1879, 1901] I-II). Przekładu dokonano z języka syryjskiego na podstawie wydania krytycznego: M. Lattke, *Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar. Oden 29–42, NTOA 41/3*, Göttingen 2005. Dziękuję dr Katarzynie Stępińskiej za korektę i konsultację językową oraz ks. prof. Markowi Starowieyskiemu i ks. prof. Andrzejowi Uciesze za motywowanie do kontynuowania rozpoczętego przekładu.

²⁷ *Oda Salomona 29* zachowana jest w MS N i MS H. Zob. tekst oryginalny i komentarz w: Lattke, *Oden 3*, s. 1-19.

²⁸ Por. Ps 31,1; 71,1.

²⁹ Czasownik ܐܘܨܘܡܐ można tu również przetłumaczyć jako ‘nie będę zdezorientowany/zagubiony’ albo ‘nie będę zawstydzony’ (por. *Thesaurus*, s. 460-461). Por. również Ps 24,20b; 30,2a, gdzie „nadzieja w Panu” połączona jest z „niezawstyżeniem się”.

³⁰ Trzy następujące po tym wersy rozpoczynające się za każdym razem od ܘܩܪܘܘܢܐ (‘i według’, ‘i stosownie do’) tworzą paralelizm składniowy wzmacniający wrażenie „obfitości” daru Pana. Por. również *Oda Salomona 36,5* (dwa podobne, paralelne wersety).

³¹ Dosłownie złożona konstrukcja ܠܘܘܘܬܐ ܕܘܘܨܘܡܐ brzmi ‘wielkość piękna, łaski, honoru’ (por. *Thesaurus*, s. 3787).

³² Por. Ps 86,13.

³³ Samo słowo ܘܨܘܡܐ ma neutralne znaczenie ‘ust’, jak np. w *Odzie Salomona 28, 1*. Tak samo jest z greckim στόμα. Choć warto zwrócić uwagę na negatywne obrazy z Apokalipsy związane z tym słowem: „paszczą” węża (Ap 13,15) i bestii (16,13), choć obok znów neutralnego wyrażenia „usta ziemi” (13,16b).

³⁴ Por. Ps 110,1.

7. A on ukazał mi³⁵ swój znak³⁶
i prowadził mnie swoim światłem,
8. i dał mi berło swojej potęgi³⁷,
abym ujarzmił myśli narodów
i siłę mocarzy poniżył.
9. Aby prowadzić wojnę Jego Słowem³⁸
i osiągnąć zwycięstwo Jego mocą.
10. A Pan poniżył mego wroga³⁹ swoim Słowem
i stał się on jak pył, który wiatr unosi⁴⁰.
11. I oddałem chwałę Najwyższemu,
gdyż wywyższył On swego sługę i syna swojej służebnicy⁴¹.
Alleluja.

3.2. *Oda Salomona 36*⁴²

1. Spoczął na mnie Duch Pana⁴³
i unióś⁴⁴ mnie na wysokość⁴⁵,
2. i postawił mnie na nogach na wysokości Pana,
wobec Jego doskonałości i Jego chwały,

³⁵ Wariant MS H: „jemu”.

³⁶ Wspomniany „znak” to prawdopodobnie tajemnica krzyża, który, będąc prze-
kleństwem, jest jednocześnie zbawieniem (por. 1Kor 1,21-25; 2,2.7).

³⁷ Por. Ps 110,2.

³⁸ Por. *Oda Salomona 7, 7*. Pozostanie zawsze arbitralną decyzją, kiedy termin „sło-
wo” należy traktować jako personifikację Syna Bożego, a przez to konsekwentnie używać
wielkiej litery.

³⁹ Wariant MS H: „moich wrogów”.

⁴⁰ Por. Ps 1,4; Hi 21,18 oraz Mdr 5,14; Iz 29,5.

⁴¹ Por. Ps 86,16; 116,16; Mdr 9,5 oraz Łk 1,38 i Mt 12,18.

⁴² *Oda Salomona 36* zachowana jest w MS N i MS H. Zob. tekst oryginalny i ko-
mentarz w: Lattke, *Oden 3*, s. 125-140.

⁴³ Tak oryginał MS H (ܐܠܗܐ ܕܡܠܚܘܬܐ). MS N i poprawka w MS H mają: „odpoczą-
łem na (ܐܠܗܐ ܕܡܠܚܘܬܐ) Panu”.

⁴⁴ Dosłownie ten czasownik (tak jak poprzedni oraz następne odnoszące się do „du-
cha”) jest rodzaju żeńskiego, gdyż taki jest rodzaj słowa „duch” w językach aramejskim
i syryjskim. Dopiero później (od V wieku) gramatyczny rodzaj Ducha Świętego jest coraz
częściej poprawiany na męski (por. S.P. Brock, *The Holy Spirit as Feminine in Early
Syriac Literature*, w: *After Eve*, red. J.M. Soskice, Women and Religion Series, London
1990, s. 73-87). W *Odach Salomona* „Duch” występuje w obu rodzajach.

⁴⁵ W MS N ܐܠܗܐ, co może oznaczać nie tylko ‘na wysokości’, ale dosłownie
‘do nieba’.

- podczas gdy ja chwaliłem [Go] układaniem Jego pieśni⁴⁶.
3. Zrodził mnie [Duch] przed obliczem Pana,
a podczas gdy byłem człowiekiem⁴⁷,
zostałem nazwany światłem, Synem Boga⁴⁸,
 4. gdyż byłem pochwalony między chwalebnyimi⁴⁹
i wielki między wielmożnymi.
 5. Ponieważ według wielkości Najwyższego takim uczynił mnie [Duch]
i według Jego nowości mnie odnowił⁵⁰,
 6. i namaścił mnie Jego doskonałością,

⁴⁶ כְּחִמְתִּי oznacza zarówno ‘psalmy, hymny’ czy ‘ody’, czyli trudne do odróżnienia między sobą rodzaje utworów muzycznych albo liturgicznych (por. *Thesaurus*, s. 1136-1137). Powtarzające się odniesienia do nich (26, 2; 26, 3; 26, 8; 36, 2) weszły prawdopodobnie także do tytułu całego zbioru (*Ody Salomona*) oraz sposobu nazywania jego pojedynczych części. Zob. także tytuł *Ody Salomona II* po grecku: ὠδή Σολομῶντος (por. Lattke, *Odes of Solomon*, s. 203).

⁴⁷ Wariant jedynie ortograficzny: ܣܝܢܐܢܝܐ (MS N) i ܣܝܢܐܢܝܐ (MS H). W obu przypadkach można również przetłumaczyć ‘syn człowieczy’, co bywa jednak traktowane jako termin techniczny, odnoszący się do Mesjasza. Ten tytuł można interpretować na wiele sposobów w różnych kontekstach. Zob. szczegółową analizę kontekstu jego użycia w Nowym Testamencie w: J.A. Fitzmyer, *The New Testament Title „Son of Man” Philologically Considered*, w: *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*, SBLMS 25, Missoula 1979, s. 143-160. Podmiotem mówiącym w tej odzie jest Chrystus (tak według Charleswortha od wersetu 3; według innych – w całej odzie) albo przebóstwiony chrześcijanin. Charlesworth podaje długie uzasadnienie (J.H. Charlesworth, *The Odes of Solomon. The Syriac Texts*, SBLTTPS, Texts and Translations 7, Pseudoepigrapha Series 13, Missoula 1977, s. 127-128, przyp. 4), które Brock (S.P. Brock, *Review of James Hamilton Charlesworth, The Odes of Solomon*, JBL 93 (1974) s. 624) i Lattke (Lattke, *Oden 3*, s. 141) uznają za błędne koło. Kontekst całej ody, w której podmiot mówiący opowiada o swojej kompletnej przemianie, wskazuje raczej na to, że mówi w niej o sobie przebóstwiony Duchem chrześcijanin. W tym przypadku werset ten traktuje o zwykłym człowieku, jak np. w Ps 8,5, cytowanym również w Hbr 2,6. Jeśli przyjmie się za podmiot Chrystusa (tak według np. Harrisa i Mingany oraz Charleswortha od w. 8 do końca ody), należy podkreślić, że nazywanie go jedynie „człowiekiem”, bez precyzyjnych dogmatycznych definicji, nie jest także sprzeczne z biblijną tradycją (por. Rz 5,15; 1Tm 2,5). Zob. również wyżej krótki opis *Ody Salomona* 36.

⁴⁸ Według Pierre (M.-J. Pierre, *Odes de Salomon*, w: *Écrits apocryphes chrétiens I*, red. P. Geoltrain – F. Bovon, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1997, s. 172-173) wersety 2-3 opisują kenozę i wywyższenie Syna Bożego (por. Flp 2,6-11). Por. również często powracający motyw „światłości” w Ewangelii według św. Jana (1,4-5,9; 8,12; 9,5; 12,35.46) oraz w 1J 1,5-7.

⁴⁹ Wariant MS N: „tymi, którzy chwalą (ܣܝܢܐܢܝܐ)”. Por. Hbr 1,3-13; Kol 2,9-10.

⁵⁰ W tym i następnym czasowniku rodzaj zmienia się w języku syryjskim z żeńskiego na męski.

- i stałem się jednym z Jego bliskich⁵¹.
7. A moje usta zostały otwarte jak chmura rosy
i moje serce trysnęło⁵² wylaniem⁵³ sprawiedliwości.
8. A moje przyjście odbyło się w pokoju
i zostałem utwierdzony w Duchu Opatrzności.
Alleluja.

3.3. *Oda Salomona 40*⁵⁴

1. Tak jak miód, który kapie⁵⁵ z pszczelego plastra⁵⁶,
a mleko płynie z niewiasty kochającej swoje dzieci⁵⁷,
tak samo moja ufność⁵⁸ jest w Tobie⁵⁹, mój Boże⁶⁰.
2. Tak jak tryska źródło swymi wodami,
tak tryska me serce chwałą Pana⁶¹,

⁵¹ מִבְּלִיָּקֵי מִשִּׁבְּתֵי אֱלֹהֵי אֲבוֹתַי można przetłumaczyć również ‘Jego krewnych’. Por. *Ody Salomona* 21, 7; 35, 7.

⁵² Czasownik *שָׁטַף* wydaje się być nieoczekiwany w tym miejscu, ponieważ zwykle występuje on w kontekstach negatywnych: ‘wyrzucić, odrzucić’, a nawet ‘zwymiotować’ (por. *Thesaurus*, s. 757-758).

⁵³ Wariant MS H dodaje *כַּמֵּן*: ‘trysnęło jak wylanie’.

⁵⁴ *Oda Salomona 40* zachowana jest w MS N i MS H. Zob. tekst oryginalny i komentarz: Lattke, *Oden* 3, s. 213-223.

⁵⁵ *יִפְּחַ* (*Thesaurus*, s. 2350-2351) można też przetłumaczyć ‘wylewa się’.

⁵⁶ Dosłownie ‘z plastra miodu pszczół’.

⁵⁷ Mleko i miód to biblijne znaki ziemi obiecanej – miejsca odpoczynku i spełnienia Bożych obietnic (por. Wj 3,8; Lb 13,27; Pwt 6,3). *Ody Salomona* często podkreślają doskonałe spełnienie się w Mesjaszu starotestamentalnych obietnic.

⁵⁸ W tym kontekście lepiej przetłumaczyć *אֱמוּנָתִי* jako ‘moja ufność’ niż ‘moja nadzieja’. Zob. niżej.

⁵⁹ W językach semickich czasownik *שָׁבַר* (hebrajski, aramejski) / *שָׁבַר* (syryjski) (‘pokładać nadzieję’) przyjmuje dopełnienie z przyimkiem *עַל/ אֶל* (‘na’), co lepiej wyraża pojęcie ‘zaufania’ jako oparcia się na kimś silniejszym. Po angielsku można to podobnie wyrazić (‘to put trust on someone’), po polsku należy użyć przyimka ‘w’.

⁶⁰ Mimo niewątpliwie pięknego języka trzeba uznać, że to podwójne porównanie jest trudne do zrozumienia. Wydaje się, że punktem odniesienia jest naturalność i spontaniczność wcześniej wymienionych procesów: ufność złożona w Bogu tak spontanicznie ‘wylewa się’ z podmiotu lirycznego, jak miód i mleko wypływają ze swoich źródeł. Taki jest też sens kolejnego wersetu.

⁶¹ Wariant w MS N w liczbie mnogiej: ‘chwałami (uwielbieniami) Pana’. Liczba mnoga w wariantcie MS N może być wersją bardziej pierwotną jako tworząca paralelizm z wcześniej wymienionymi ‘wodami’, które po syryjsku są rzeczownikiem *plurale tantum*.

- a moje usta wydają Jego chwałę.
3. I mój język staje się słodki Jego hymnami,
a moje członki namaszczone Jego pieśniami⁶².
 4. I raduje się me⁶³ oblicze Jego weselem,
i weseli mój duch Jego miłością⁶⁴,
i ma dusza łśni w Nim⁶⁵.
 5. A lęk⁶⁶ w Nim się powierza
i zbawienie w Nim się utwierdza⁶⁷,
 6. a jego⁶⁸ własnością⁶⁹ jest życie nieśmiertelne
i ci, którzy je otrzymują, stają się niezniszczalni.
Alleluja.

3.4. *Oda Salomona 41*⁷⁰

1. Chwalcie⁷¹ Pana wszystkie Jego dzieci
i przyjmijcie⁷² prawdę Jego wiary.
2. A Jego synowie będą przez Niego⁷³ rozpoznani,
dlatego śpiewajmy w Jego miłości.
3. Żyjemy⁷⁴ w Panu dzięki Jego łasce,

⁶² W MS H z całego wersetu pozostało jedynie niemożliwe do zrozumienia „i mój język jego pieśni” (מִלְּשׁוֹנִי בִּלְעֵד בִּלְעֵד). Może to być rezultat błędu kopisty typu paralepsis (przeskoczenie wzrokiem linijki, która zaczyna się podobnie). Zob. również przypis 45.

⁶³ MS N opuszcza „me”.

⁶⁴ Oba rzeczowniki w dopełniaczu mogą mieć również sens przedmiotowy: ‘weselem dla Niego’ i ‘miłością do Niego’.

⁶⁵ Syryjskie ܢܝܡ może mieć w tym przypadku również sens polskiego narzędnika ‘Nim, przez Niego’.

⁶⁶ Tak w MS N. Wokalizacja w MS H czyni z tego słowa imiesłów czynny w rodzaju męskim: „ufający”. Za wariantem MS N przemawia paralelizm z odpowiadającym kolejnym wersem (strach – zbawienie).

⁶⁷ Można również przetłumaczyć: ‘staje się pewnym, gruntuje’.

⁶⁸ Tj. „zbawienia”.

⁶⁹ מִלְּשׁוֹנֵיהֶם (*Theaurus*, s. 1650) można też przetłumaczyć ‘jego zdobyczą’. Sensem jest „jego konsekwencją”.

⁷⁰ Oda Salomona 41 zachowana jest w MS N i MS H. Zob. tekst oryginalny i komentarz: Lattke, *Oden 3*, s. 225-247.

⁷¹ Wariant MS N: „chwalmi”.

⁷² Wariant MS N: „przyjmijmy”.

⁷³ Dosłownie „u Niego”.

⁷⁴ Wariant MS N: „radujemy się”. Oba motywy (życia i radości w Panu) powtarzają się bardzo często w *Odach Salomona*.

- a życie otrzymujemy przez Jego Mesjasza.
4. Wielki bowiem zajaśniał nam dzień⁷⁵,
a cudownym jest Ten, który obdarował nas⁷⁶ według swojej chwały.
 5. Sprzymierzmy się⁷⁷ zatem wszyscy razem w imieniu Pana
i oddajmy Mu chwałę w Jego dobroci.
 6. I niech jaśnieją nasze oblicza Jego światłem⁷⁸,
a nasze serca niech rozważają o Jego miłości nocą i dniem⁷⁹.
 7. Weselmy się weselem Pana!
 8. Będą zadziwieni wszyscy ci, którzy na mnie patrzą,
ponieważ ja jestem z innego rodzaju⁸⁰.
 9. Gdyż Ojciec Prawdy⁸¹ wspomniął na mnie,

⁷⁵ Por. Ps 118,23-24.

⁷⁶ MS N opuszcza.

⁷⁷ Czasownik ܠܘܘܢ w koniugacji Gt oznacza zwykle ‘być równym, być godnym’ albo ‘zgodzić się’ (*Thesaurus*, s. 4079-4080). Tutaj kontekst przemawia także za jakimś rodzajem „połączenia, sprzymierzenia się”.

⁷⁸ Por. J 1,9.

⁷⁹ Por. Ps 1,2 („nad Jego Prawem rozmyśla dniem i nocą”). Peszitta (przekład Starego Testamentu na język syryjski) używa tych samych słów w tym wersecie dla słów „rozważać” oraz „dzień” i „noc”. Psalm mówi jednak o rozważaniu „Jego Prawa”. Dla Charleswortha takie jasne nawiązanie do psalmu w połączeniu z zamianą „prawa” na „miłość” jest argumentem za judeochrześcijańskim autorstwem *Ód Salomona*. Por. Charlesworth, *The Odes of Solomon*, s. 142, przyp. 10. Rzeczywiście, można taką zamianę skojarzyć z „nowym Prawem” (którym jest miłość), tak często obecnym w Janowych pismach, por. np. J 1,17; 13,34; 15,12.17; 1J 3,23; 2J 5.

⁸⁰ Syryjskie ܠܘܘܢ (*Thesaurus*, s. 753-754) jest kalką greckiego γένος. Można również przetłumaczyć ‘pochodzenia’. Por. również *Oda Salomona* 17, 6; 28, 17. Według Charleswortha w wersety 8-10 osobą mówiącą jest Chrystus.

⁸¹ Specyficzny tytuł „ojciec prawdy” występuje dwukrotnie w *Drugim Liście Klemensa* 3, 1: „ἀλλὰ ἐγνωμεν δι’ αὐτοῦ τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας” (J.B. Lightfoot – J.R. Harmer – M.W. Holmes, *The Apostolic Fathers in English. Greek texts and English translations*, Grand Rapids 2007, s. 140, tł. A. Świderkówna – M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 2010, s. 183) i 20, 5: „Τῷ μόνῳ θεῷ ἀοράτῳ, πατρὶ τῆς ἀληθείας” (Lightfoot – Harmer – Holmes, *The Apostolic Fathers*, s. 164, tł. Świderkówna – Starowieyski, *Pisma Ojców Apostolskich*, s. 191). Ten fakt jest jednym z argumentów za wczesną datacją *Ód Salomona*, skoro mogłyby być one znane już autorom w połowie II wieku. Jeszcze mocniejszym argumentem w tym temacie jest możliwe nawiązanie do *Ody Salomona* 31, 8-13 w *Liście Barnaby* 5, 5-7 (Lightfoot – Harmer – Holmes, *The Apostolic Fathers*, s. 392, tł. Świderkówna – Starowieyski, *Pisma Ojców Apostolskich*, s. 183) oraz określenie „drzewa wspaniałe” (*Oda Salomona* 11, 16 po grecku) w *Liście Barnaby* 11, 9-10 (Lightfoot – Harmer – Holmes, *The Apostolic Fathers*, s. 416, tł. Świderkówna – Starowieyski, *Pisma Ojców Apostolskich*, s. 191) wraz ze wspomnieniem, że pochodzi ono od „innego proroka”. Daniélou

- Ten, który mnie nabył od samego początku⁸².
10. Gdyż Jego bogactwo mnie zrodziło
oraz myśl Jego serca.
11. A Jego Słowo jest z nami na całej naszej drodze.
Zbawiciel, który ożywia i nas nie odrzuca⁸³.
12. Człowiek, który się upokorzył⁸⁴,
a został wywyższony przez swoją sprawiedliwość⁸⁵.
13. Syn Najwyższego objawił się
w doskonałości swojego Ojca.
14. A światło wzeszło ze Słowa,
tego, które było w Nim od początku.
15. Mesjasz zaprawdę jest tylko jeden⁸⁶,
a był znany przed założeniem świata⁸⁷,
16. aby mógł ożywiać na wieczność dusze w prawdzie swojego imienia.
Nowa chwała⁸⁸ Panu od tych, którzy Go kochają.
Alleluja.

Z języka syryjskiego przełożył,
wstępem poprzedził i przypisami opatrzył
ks. Piotr Jutkiewicz⁸⁹

wskazywał też na liturgiczne paralele do *Ody Salomona* 11 w listach Ignacego z Antiochii. Por. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, s. 73.

⁸² W sztucznej konstrukcji ܘܕܢܘܩܡܘܢܐ ('od na początku'), samo ܘܢܘܩܡܘܢܐ ('na początku'), które stało się tu technicznym określeniem absolutnego początku, przywodzi na myśl pierwsze słowa Księgi Rodzaju („Na początku (בראשית) Bóg stworzył niebo i ziemię”) i zarazem Ewangelii wg św. Jana („Na początku (ἐν ἀρχῇ) było Słowo”).

⁸³ Czasownik ܘܠܘܥܘܢܐ można także przetłumaczyć 'nie gardzi'. Por. również J 6,33-37.

⁸⁴ Można tłumaczyć stroną bierną: 'został upokorzony'.

⁸⁵ Mowa tu o kenozie Mesjasza, która prowadzi do Jego wywyższenia. Por. Flp 2,6-9 oraz *Oda Salomona* 8, 5.

⁸⁶ Według Charlesworth ten werset może być świadkiem polemiki z ideą dwóch Mesjaszy głoszoną np. w Qumran. Por. Charlesworth, *The Odes of Solomon*, s. 143.

⁸⁷ Por. J 17,5; Ef 1,4; 1P 1,20.

⁸⁸ Por. Ps 144,9; Ap 5,9; 14,4 (gdzie używa się słowa ὁδοῖ) oraz Ps 33,3; 40,4; 96,1; 98,1; 149,1 (ze słowem ἄσμα).

⁸⁹ Ks. mgr Piotr Jutkiewicz, doktorant w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, zajmuje się starożytnymi przekładami syryjskimi Nowego Testamentu; e-mail: xpiotrj@icloud.com; ORCID: 0000-0003-4112-7705.

Recenzje

Łukasz Pigoński, *Polityka zachodnia cesarza Marcjana (450-457) i Leona I (457-474)*, Byzantina Lodzienia 29, Łódź 2019, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 223 + VII

We wstępie do swej pracy autor zamieścił krótkie naukowe *curriculum vitae*, w którym zaznaczył, że napisał „pracę magisterską u prof. Mirosława J. Leszki, która stała się fundamentem tejże książki” (s. 3). Niniejsza publikacja jest zatem swego rodzaju dowodem na duży potencjał intelektualny autora, ponieważ rzadko zdarza się, aby na postawie pracy magisterskiej powstała rozprawa warta publikacji w dobrej serii wydawniczej. Już więc choćby z tego powodu warto przyrzeć się bliżej dokonaniu pana Łukasza Pigońskiego.

Publikacja ta liczy w sumie 230 stron. Jej pierwszym elementem jest spis treści (s. V-VII), po którym zamieszczono krótki, bo tylko czterostronicowy wstęp (s. 1-4) zaopatrzone w 2 przypisy podtekstowe, co daje 0,500 przypisu na stronę (dalej: przyp./s.). Ponieważ zaś cała praca liczy 691 przypisów, zatem owe dwa przypisy to 0,289% wszystkich not. Rdzeń rozprawy stanowi sześć rozdziałów. Pierwszy z nich obejmuje 15 stron (s. 5-19) i posiada 63 przypisy (= 4,200 przyp./s.; 3,117% wszystkich przyp.). Rozdział drugi (s. 21-49) to 29 stron i 105 przypisów (= 3,620 przyp./s.; 15,195% przyp.). Trzeci z kolei rozdział (s. 51-112) liczy aż 62 strony tekstu, które opatrzone 257 przypisami (= 4,145 przyp./s.; 37,192% przyp.). Wreszcie na ostatni, czwarty rozdział (s. 113-176) składają się 64 strony, które dopełnia aparat naukowy złożony również z 257 przypisów (= 4,015 przyp./s.; 37,192% przyp.). Tę zasadniczą część pracy domyka pięciostronicowe zakończenie (s. 177-181), do którego dołączono jeszcze siedem przypisów (= 1,400 przyp./s.; 1,013% wszystkich not). Kolejnym elementem jest wykaz skrótów (s. 183-184) zawierający 38 abrewiacji. Wykaz ten poprzedza bibliografię (s. 185-199). Następnym segmentem rozprawy jest „Summary – Western Policy of Emperors Marcian (450-457) and Leo I (457-474)”, które to *résumé* obejmuje cztery strony (s. 201-204). Po anglojęzycznym streszczeniu umieszczono „Indeks osób” (s. 205-211) oraz „Indeks nazw geograficznych i etnicznych” (s. 212-214). Po indek-

sach znajduje się polskojęzyczny abstrakt wraz ze słowami kluczowymi (s. 215), a po nim abstrakt w języku angielskim oraz *Keywords* (s. 216). Całość zamyka wykaz prac opublikowanych dotąd w bizantynistycznej serii wydawanej przez Uniwersytet Łódzki – „Byzantina Lodziensia 1997-2019” (s. 217-223).

Wspomniana wyżej bibliografia rozprawy liczy 15 stron. Została ona podzielona na źródła (s. 185-189), których jest 35, i opracowania (s. 189-199) w liczbie 203 pozycji w sześciu językach: 103 po angielsku (= 50,738%), 50 w języku polskim (= 24,630%), 40 w języku niemieckim (= 19,704%), 8 po francusku (= 3,940%), 1 po hiszpańsku (= 0,492%) oraz jedna publikacja w języku rosyjskim (= 0,492%). W powyższym zestawieniu uderza wysoki udział publikacji w języku polskim, co wydaje się dobrze świadczyć o dynamice rozwoju rodzimej bizantynistyki, która ma coraz więcej do powiedzenia w zakresie m.in. analizowanej przez autora epoki w dziejach Bizancjum.

W pierwszym rozdziale, mającym charakter wprowadzenia a noszącym tytuł „Podstawy źródłowa do badań nad polityką zachodnią Marcjana i Leona I”, autor charakteryzuje zachowaną spuściznę historyków późnego antyku, których dzieła posłużyły mu za bazę do przedstawienia zagadnienia sformułowanego w temacie rozprawy. Najważniejszym źródłem była niezachowana w całości *Historia* Pryskosa z Panion. Następnie Ł. Pigoński odwołuje się do autorów wschodnich, którzy z tego dzieła korzystali, czyli do niezachowanej *Kroniki* Eustacjusza z Epifanei, ponieważ „to przypuszczalnie za jej pośrednictwem wielu późniejszych autorów zawarło w swych dziełach relację Pryskosa” (s. 9), do odpowiednich fragmentów *Historii wojen* Prokopiusza z Cezarei, do *Historii Kościoła* Ewagriusza Scholastyka, do *Chronografii* Jana Malalasa, do zachowanej fragmentarycznie pracy Jana Antiocheńskiego, do *Chronografii* Teofanesa Wyznawcy, do zachowanej w dwóch streszczeniach *Historii* Kandyda oraz do żywotu Leona Słupnika. Spośród niezależnych od Pryskosa źródeł powstałych na Zachodzie natomiast Ł. Pigoński wymienia *Kronikę* Hydacjusza, *Epitoma chronicon* Prospera z Akwitanii, spuściznę Sydoniusza Apolinarego, *Getica* i *Romana* Jordanesa, *Kronikę* Marcellina Komesa, *Historię rzymską* Pawła Diakona, tzw. *Theodoricianą* oraz *Dzieje prześladowań Kościoła w Afryce* Wiktora z Wity. Jako źródła pomocnicze autor wymienia *De magistratibus* Jana Lidyjczyka, *Historię* Malchosa z Filadelfii, *Notitia Dignitatum* i *Epitoma rei militaris* Wegecjusza. W zakończeniu swych źródłoznawczych rozważań podkreśla słusznie, że mimo pozornie dość obszernej bazy źródłowej wiele rzeczonych przekazów „traktuje jedynie w wąskich aspektach”

(s. 19) kwestie podjęte w niniejszej publikacji, a „część zachowała się tylko we fragmentach, a inne przedstawiają narrację z perspektywy epoki odległej opisanym wydarzeniom” (s. 19). W konsekwencji autor sugeruje, że analizowane przezeń zagadnienia można w dużej mierze odtwarzać tylko hipotetycznie w oparciu o skromne dane źródłowe i intuicję badawczą. To zaś podpowiada czytelnikowi, że Ł. Pigoński podjął się rzeczy trudnej i ryzykownej, szczególnie dla młodego badacza dziejów antycznych.

Rozdział drugi, „Zarys funkcjonowania późnorzymskiej polityki zewnętrznej”, należy również do bloku wprowadzającego we właściwy tok analiz i ma za zadanie przedstawienie wybranych zagadnień rzeczony polityki, koniecznych do właściwego zrozumienia dalszego toku wywodów. Z tego względu w kolejnych paragrafach, których dosłowne tytuły przytoczono niżej, zostały poruszone takie kwestie, jak: (1) cesarz i jego otoczenie (s. 22-24), (2) władza centralna a problemy pogranicza (s. 24-28), (3) dyplomacja (s. 28-33), (4) armia rzymska (s. 34-37), (5) *foederati* i *bucellarii* (s. 37-39), (6) flota (s. 39-40), (7) siły barbarzyńców (s. 41-42), (8) Hunowie (s. 42-45), (9) Wandalowie (s. 46-49). Rozdział ten pokazuje dobrze fakt, że zachodnia polityka cesarzy bizantyńskich była niejako rozdarta między dwoma biegunami, czyli między stosunkami z Hunami i Wandalami. To te dwa tak odległe geograficznie barbarzyńskie bieguny zła sprawiały, że zachodnia polityka bizantyńska oraz wysiłek militarny cesarstwa musiały „stać w rozkroku”. Jeśli dodać do tego stosunki z Persją, stosunki polityczne i religijne z Rzymem oraz kwestie związane z funkcjonowaniem dworu konstantynopolińskiego, gdzie pierwsze skrzypce grał alański wódz, arianin Aspar, wówczas uzyskuje się skomplikowany schemat geopolityczny, w jakim przyszło funkcjonować zarówno Marcjanowi, jak i Leonowi I. Rozdział ten został logicznie skonstruowany i dobrze spełnia funkcję zarysu skomplikowanego tła epoki.

Rozdział trzeci, „Między izolacją a stabilizacją. Polityka zachodnia Marcjana”, składa się z dwunastu paragrafów, których tytuły dobrze oddają treściową zawartość tego segmentu książki: (1) polityka zachodnia Teodozjusza II (s. 52-57), (2) zagrożenie ze strony Hunów (s. 57-66), (3) bilans rządów Teodozjusza II (s. 66-67), (4) objęcie tronu przez Marcjana (s. 67-68), (5) kariera Marcjana (s. 68-70), (6) Aspar i jego kariera (s. 70-72), (7) Marcjan jako kandydat do tronu (s. 72-78), (8) Marcjan wobec zagrożenia ze strony Hunów (s. 78-83), (9) wyprawa Attyli na Italię (s. 83-99), (10) polityka zachodnia Marcjana w latach 453-457 (s. 99-108), (11) Marcjan a Marcellin z Dalmacji (s. 108-110), (12) bilans rządów Marcjana (s. 111-112). Rozdział ten można traktować na gruncie polskiej

literatury przedmiotu jako swego rodzaju zwięzłą monografię na temat cesarza Marcjana. Autor książki wykazał się tutaj znaczną samodzielnością sądów oraz logiczną spójnością przeprowadzonych przez siebie analiz. Do tego należy dodać klarowność wyводу, który bardzo ułatwia czytelnikowi uchwycenie istoty rozważań autora i zachęca do lektury.

Podobnymi cechami odznacza się rozdział czwarty, „Próba przywrócenia jedności imperium. Polityka zachodnia cesarza Leona I”. Ten segment pracy został podzielony na piętnaście paragrafów o następujących tytułach: (1) objęcie władzy przez Leona (s. 113-116), (2) Leon i Majorian (s. 116-118), (3) rządy Majoriana (s. 118-122), (4) relacje cesarstwa z Ostrogotami (s. 122-127), (5) ambicje dynastyczne Leona (s. 127-129), (6) odwilż w relacjach rzymsko-wandalskich (s. 129-132), (7) konflikt Leona z Asparem (s. 132-134), (8) konflikt Gotów ze Skirami. Bałkany w latach sześćdziesiątych (s. 134-142), (9) relacje z Hunami za panowania Leona (s. 142-148), (10) interwencja Leona na Zachodzie (s. 149-152), (11) wyprawa przeciw Wandalom (s. 152-157), (12) Bazylikos i przyczyny klęski przy Cap Bon (s. 157-163), (13) następstwa klęski (s. 163-167), (14) ostatnie lata panowania Leona (s. 167-173), (15) bilans rządów Leona (s. 173-176). I w tym przypadku można na gruncie polskim traktować niniejszy rozdział jako bardzo syntetyczną biografię Leona I.

Wnioski końcowe znajdują się w trzech, wspomnianych już wyżej elementach rozprawy: w zakończeniu, w anglojęzycznym streszczeniu oraz w dwóch abstraktach (polsko- i angielskojęzycznym). W ten sposób czytelnik ma okazję niejako trzy razy powrócić do najistotniejszych tez książki Ł. Pigońskiego, co można traktować jako dobry zabieg mnemotechniczny.

Praca niniejsza posiada stosunkowo niewiele błędów językowych. Poniższy wykaz nie pretenduje do kompletności, prezentuje natomiast te uchybienia, które udało się wychwycić niżej podpisanemu:

lokalizacja	jest	powinno być
s. 8, lin. 4 od góry	i antypatie i dawał	i antypatie, i dawał
s. 11, przyp. 28, lin. 2-3 od góry	ed. C. Thurn, M. Meier	übers. von H. Thurn und M. Meier
s. 12, przyp. 34, lin. 2 od góry	<i>konzeption</i>	<i>Konzeption</i>
s. 12, lin. 4 od góry	<i>Isauriers</i>	<i>Isaurier</i>
s. 12, lin. 5 od góry	<i>Jahrhundert</i>	<i>Jahrhunderts</i>
s. 12, lin. 5 od góry	ed.	hrsg.von
s. 13, przyp. 40, lin. 1 od góry	J.M. Kotter	J.-M. Kötter

s. 13, lin. 1-2 od góry	[złe podział na sylaby] <i>Lat-erculus</i>	<i>La-terculus</i>
s. 13, lin. 2 od góry	J.M. Kotter, M. Becker	M. Becker/J.-M. Kötter
s. 13, przyp. 41, lin 1 od góry	J.M. Kotter	J.-M. Kötter
s. 15, przyp. 45, lin. 1 od góry	D. Alvarez Jimenez	D. Álvarez Jiménez
s. 21, przyp. 1, lin. 2 od góry	Cairns	Leeds
s. 26, lin. 11 od dołu	<i>cursus publicum</i>	<i>cursus publicus</i>
s. 30, lin. 8 od góry	Plinta	Plinta,
s. 30, lin. 7 od dołu	znajomości, z Maksyminem	znajomości z Maksyminem
s. 34, przyp. 43, lin. 2 od góry	Bohec	Le Bohec
s. 34, przyp. 43, lin. 2 od góry	<i>L'Armee Romaine</i>	<i>L'Armée romaine</i>
s. 36, przyp. 53, lin. 4 od góry	<i>Archeology</i>	<i>Archaeology</i>
s. 36, lin. 2 od dołu	[brak części opisu bibliograficznego] <i>Perspective</i> , ed.	<i>Perspective, Materials of the International Conference, 2-5 September 1998</i> , ed.
s. 37, przyp. 60, lin. 1 od góry	<i>Die Bucellariertum</i>	<i>Das Bucellariertum</i>
s. 39, przyp. 65, lin. 1 od góry	Redde	Reddé
s. 39, lin. 2 od góry	Roma	Rome-Paris
s. 49, przyp. 102, lin. 1 od góry	<i>Babaren</i>	<i>Barbaren</i>
s. 56, przyp. 27, lin. 1 od góry	<i>Wandalos</i>	<i>Vandalos</i>
s. 56, lin. 2 od góry	<i>movet, Ariobindo</i>	<i>movet Ariobindo</i>
s. 56, lin. 3 od góry	<i>fuer</i>	<i>fuere</i>
s. 62, przyp. 60, lin. 2 od dołu	dużo, bardziej	dużo bardziej
s. 64, przyp. 71, lin. 2 od dołu	<i>im ausgehenden West-römischen</i>	<i>im ausgehenden Weströmis-chen</i>
s. 68, przyp. 93, lin. 1-2 od góry	funkcję, zapewne	funkcję. Zapewne
s. 84, przyp. 156, lin. 4 od góry	J.M. Kotter	J.-M. Kötter
s. 84, lin. 2 od dołu	J.M. Kotter, M. Becker	M. Becker/J.-M. Kötter
s. 84, przyp. 158, lin. 2 od dołu	J.M. Kotter	J.-M. Kötter
s. 93, lin. 10-11	trudno trudno	trudno
s. 122, lin. 6 od dołu	Windoboną	Vindoboną
s. 130, lin. 16 od góry	Leona ⁷⁰ .	Leona ⁷⁰ .
s. 141, przyp. 112, lin. 2 od dołu	<i>tagmaton en ton illyrois</i>	[zwykle autor cytuje teksty greckie w oryginale]
s. 159, przyp. 192, lin. 2 od góry	<i>nachristlichen</i>	<i>nachchristlichen</i>
s. 159, lin. 2-3 od góry	<i>Jahrhundert</i>	<i>Jahrhunderts</i>
s. 159, lin. 3 od góry	ed.	hrsg. Von
s. 165, lin. 7-8 od góry	Teofanes, Izauryjczyk	Teofanes, gdy Izauryjczyk
s. 165, lin. 4 od dołu	był	został

s. 185, lin. 5-6 od dołu	<i>Armenie (2x)</i>	<i>Arménie (2x)</i>
s. 188, lin. 8-9 od góry	J.M. Kotter, M. Becker	M. Becker/J.-M. Kötter
s. 189, lin. 1 od dołu	Cairns	Leeds
s. 190, lin. 6 od góry	Bohec	Le Bohec [trzeba też zmienić miejsce tej pozycji w bibliografii]
s. 190, lin. 8 od góry	<i>des Römischen Reiches</i>	<i>des römischen Reiches</i>
s. 190, lin. 9 od góry	<i>nachristlichen Jahrhundert</i>	<i>nachchristlichen Jahrhunderts</i>
s. 190, lin. 10 od góry	ed.	hrsg. von
s. 190, lin. 13 od góry	<i>konzeption</i>	<i>Konzeption</i>
s. 190, lin. 14 od góry	<i>nachristlichen Jahrhundert</i>	<i>nachchristlichen Jahrhunderts</i>
s. 190, lin. 14 od góry	ed.	hrsg. Von
s. 190, lin. 20 od góry	<i>nachristlichen Jahrhundert</i>	<i>nachchristlichen Jahrhunderts</i>
s. 190, lin. 20 od góry	ed.	hrsg. Von
s. 191, lin. 3 od góry	<i>Babaren</i>	<i>Barbaren</i>
s. 192, lin. 1 od góry	<i>Die Bucellariertum</i>	<i>Das Bucellariertum</i>
s. 193, lin. 16 od dołu	Jimenez	Jiménez
s. 194, lin. 16 od góry	J.M. Kotter	J.-M. Kötter
s. 194, lin. 17 od góry	J.M. Kotter, M. Becker	M. Becker/J.-M. Kötter
s. 195, lin. 3 od dołu	<i>Isauriers</i>	<i>Isaurier</i>
s. 195, lin. 2 od dołu	<i>nachristlichen Jahrhundert</i>	<i>nachchristlichen Jahrhunderts</i>
s. 195, lin. 2 od dołu	ed.	hrsg. Von
s. 196, lin. 2 od góry	ed. C. Thurn, M. Meier	übers. von H. Thurn und M. Meier
s. 196, lin. 14 od góry	<i>Archeology</i>	<i>Archaeology</i>
s. 196, lin. 15 od góry	[brak części opisu bibliograficznego] <i>Perspective</i> , ed.	<i>Perspective, Materials of the International Conference, 2-5 September 1998</i> , ed.
s. 197, lin. 5 od góry	Redde	Reddé
s. 197, lin. 6 od góry	Roma	Rome–Paris
s. 197, lin. 10 od dołu	<i>im ausgehenden Westströmischen</i>	<i>im ausgehenden Weströmischen</i>
s. 198, lin. 11-12 od dołu	<i>nachristlichen Jahrhundert</i>	<i>nachchristlichen Jahrhunderts</i>
s. 198, lin. 11 od dołu	ed.	hrsg. von

Prócz powyższej erraty można wskazać również inne braki. W bibliografii bowiem autor prawie zupełnie pomija serie wydawnicze. Oto kilka

przykładów: publikacja R.C. Blockleya (*East Roman Foreign Policy*) ukazała się jako pozycja 30 w ramach serii *Arca* (s. 189); praca Y. Le Boheca (*L'Armée romaine*) to rozprawa 11 w serii *Antiquité. Synthèses* (s. 190); opracowanie *Griechische Profanhistoriker* wyszło jako publikacja 228 serii *Historia/Einzelschriften* (s. 190, 195 i 198); książka K. Felda (*Barbarische Bürger*) wyszła z kolei jako ósma w serii *Millennium-Studien* (s. 192); w tej samej serii (nr 57) ukazała się dysertacja R. Kosińskiego (*Holiness and Power*) – s. 194; praca P. MacGeorge'a (*Late Roman Warlords*) natomiast wyszła w serii *Oxford Classical Monographs* (s. 195); opracowanie T. Sticklera (*Aëtius*) zaś to tom 54 serii *Vestigia* (s. 197). Przykładów tego typu potknięć można by podać jeszcze wiele. Inny problem to cytowanie publikacji rosyjskiej w transkrypcji. Chodzi o książkę E.P. Glušanina (*Voennaja znat'rannej Vizantii*, Barnaul 1991) – s. 32, przyp. 39; s. 60, przyp. 51; s. 61, przyp. 53; s. 71, przyp. 105; s. 72, przyp. 106 i 108; s. 74, przyp. 112; s. 192. Wydaje się, że lepiej byłoby zacytować przedmiotowe opracowanie w języku oryginału: *Е.П. Глушанин, Военная знать ранней Византии, Барнаул 1991*. Podobnie ma się rzecz z pracą zbiorową *Military Archaeology. Weaponry and Warfare in the Historical and Social Perspective, Materials of the International Conference, 2-5 September 1998*, ed. G.V. Vilinbakhov – V.M. Masson, St. Petersburg 1998 (s. 36, przyp. 53 i s. 196). Pozycja ta bowiem ma tytuł zarówno w języku angielskim, jak i rosyjskim. Ten ostatni brzmi *Военная археология: Оружие и военное дело в исторической и социальной перспективе, Материалы Международной конференции, Санкт-Петербург, 2-5 сентября 1998*, redkollegia: Г.В. Вилинбахов – В.М. Массон (ответственные редакторы), Санкт-Петербург 1998. Należało raczej zacytować obie wersje tytułu, co byłoby zgodne z opisem bibliograficznym, który zamieszczono w rzeczonyj zbiorówce.

Mimo wskazanych wyżej niedociągnięć należy bardzo pozytywnie ocenić rozprawę pana Łukasza Pigońskiego. Trzeba też raz jeszcze podkreślić, że książka ta powstała na bazie pracy magisterskiej, co wskazuje na ogromny potencjał jej autora. Pracę tę można z powodzeniem uznać za znaczący wkład do polskiej bibliografii przedmiotu. Ł. Pigoński wykazał się w niej zdolnością do wnikliwego wnioskowania i krytycznego korzystania z prac innych badaczy. To zaś niewątpliwie dobrze rokuje na przyszłość. Wypada zatem pogratulować autorowi i życzyć mu, aby nie wytracił schwytanego w intelektualne żagle wiatru.

John A. Jillions, *Divine Guidance: Lessons for Today from the World of Early Christianity*, New York: Oxford University Press 2020, pp. 336. US 29,95. ISBN-10: 0190055731

To break new grounds, different research have been merged in Jillions' book to conclusively agree about first-century attitudes toward divine guidance and how these might be understood in acceptable terms when dealing with modern research on religious studies and the controversial questions between divine guidance and delusion in 21st-century. How God's directive is perceived when claiming to be divinely led has positive or negative implications to the institution of religious groups. Today, just like in the past, people claim to be divinely led and they proceed to promote peace or create chaos.

The author, John A. Jillions, did his doctoral research at Tyndale House, Cambridge, and in Aristotle University of Thessaloniki he received a PhD in New Testament in 2002. He was founding principal of the Institute of Orthodox Christian Studies in Cambridge, associate professor of theology at Saint Paul University in Canada, and was chancellor of the Orthodox Church in America for seven years in New York. He is presently associate professor of religion and culture at St Vladimir's Orthodox Theological Seminary in New York, where he is teaching "Faith and Critical Reason" at Fordham University.

Jillions's book is a work of reflection, with historical survey from Greco-Roman, Jewish, and early Christian, which presents the blueprint through which the concept of divine guidance in 21st-century can be analyzed or evaluated as acceptable or unacceptable, and regarded as perceived divine guidance or madness. The book contains 10 figures, with the content beginning with introduction which briefly narrated divine guidance in the 1st century and 21st century. More elaborate issues were discussed in the three other chapters. As it surveys the issues of divine guidance from ancient times to modern times, it chronologically transitioned the history and concept of the title through each of the three chapters with their subtitles. Eventually, the book ends with notes, bibliography (in MLA referencing style with sources from books, articles and online), and index.

Jillions made his point that while perceived divine guidance can lead some to destroy, it can lead many others to create beauty and practice mercy, justice, peace, and works of sacrificial charity. Just as the decision to

serve humanity with peace, mercy and charity can be attributed to following divine revelation, destructive decisions can also attribute to same claims. As Jillions showed, destructive decision is not only restricted to the followers of Al Qaeda, the Taliban, ISIS, or Boko Haram. To give examples, the author illustrated: In 1993, David Koresh and his followers completely believed that they were acting to divine revelatory directive, God's direct indication when they prepared the Branch Davidians in Waco, Texas, for a direful battle with the armed marshals of the US government; a further example was that of Jim Jones in 1978, who with his followers were led by divine revelation to commit mass suicide in Guyana jungle, and in 1995 guidance caused Shoko Asahara's religious sect to execute an act of terrorism, releasing sarin nerve gas in a crowded Tokyo subway station; another example, Buddhist monks in Myanmar and Hindu zealots in India incited violence to Muslims and Christians. In contrast to destructive divine guidance, Jillions also illustrated some works in the name of divine guidance that were peaceful and humane: Christianity has had a great influence, one of which is the abolition of slavery even in powerful nations such as the United States and Britain. According to Jillions, the abolition of slavery was very motivated by the Christian purpose, especially from William Wilberforce, who was convinced he had a divine vocation to work for the public so as to use his public office to fight the good fight of slave trade abolition that had lasted for decades. He remained in public life amidst continuous opposition; another example of being divinely led for humane works is that of Mother Teresa, a nun in India. While in a train from Calcutta to Darjeeling on September 10, 1946, Mother Teresa got a revelation from Jesus, asking her to abandon a quiet life of teaching for a life of caring for the poorest of the poor. She termed such revelation as a "call within a call".

On daily basis there is the part of the human life (spirituality) that is inspired in decision making whether for personal or public application. Personal and public decisions come when certain personal questions arise. Some of these questions that percolate through the spirit as identified by Jillions were: Where should I live? What job should I take? Whom should I marry? To personally add to those, some personal questions like: Which denomination should I be a faithful to? To what extent do I take people's excesses? Jillions also added that believing in God can also influence decisions concerning the society and politics: abortion, contraception, same-sex marriage, capital punishment, foreign policy etc.

The New Testament records a good number of people making decisions with the perception of God directing them. Jillions gave examples from the book of Acts which he regarded as one of the most striking features of life in the early church: Acts 1:23-25; 8:26-40; 9:10-19; 10; in Acts 18: 9-10 RSV, the decision of Paul to leave his mission in Asia Minor and proceed to Greece was revealed to him in a vision. His decision to stand his ground in Corinth despite the tension and threats he faced there was a divine instruction he had directly gotten from God.

Skepticism about divine guidance has been an issue before now for biblical interpreters and scholars of religion. Long before the reformation, the church both East and West was also cautious. In late second-century Asia Minor, Montanus and two of his female followers in Phrygia who more or less were new Christian converts claimed to have been led by the Spirit with revelations they believed superseded both what the apostles have thought and their authority, and also the authority of the church order. Although their movement had mixed reception, yet was received well and tolerated in many places (9-10).

The author affirmed that current events repeatedly confirm what experts on terrorism have long agreed that the most dangerous and unpredictable terrorist groups are most likely to be religious. Although Mother Teresa would often speak about God's voice being accessible to all who create the inner space to hear. Yet, as revealed by the author, Mother Teresa's diaries also reveal years of darkness, carrying on her vocation without any encouraging words of divine guidance.

The author viewed that the United States is continuously increasing with a secular society and increasingly becoming religiously detached. Supporting his view, he recorded that only 53% of Americans still claim that religion is very important in their life. In contrast to the countries in Europe and North America, Greece has higher record of people who are traditionally religious, with 56% recognizing the importance of religion and its role in shaping their daily lives. He stated, when it comes to issues of might and right, Americans surprisingly seek for lead from heaven. Such dazzling act continues to stagger much of the world especially with the Europeans.

The author argued that the issues of divine guidance in the first century were major issues and earned the central topic of concern and debate, even to the point those who strongly weren't in the favor of anything like divine guidance could not help but to debate and address them. At the same time, he was of the believe that while there was a really wide range of views as

regards the extent to which God or gods or spiritual powers got involved in the daily decisions of individuals or influenced the everyday running and administration of states, the doubters were certainly in the minority.

Given the consideration of the author, modern biblical studies have to a large extent been shaped by Reformation and Enlightenment. Prior to these, modern biblical studies have created a lot more difficult avenue for later readers of the Bible to realize the necessity of questioning what have been regarded as divine guidance in the first century, and also to approach that world with sympathetic concept.

Divine guidance as an area of study has been treated with negligence by biblical scholars. The reasons to this disregard may have originated from the fact that, as James Dunn has proposed, biblical scholarship on the whole has been content to stand outside the community of discourse. Jillions considered the reason to be worthy of speculation.

Jillions realized the role and importance faith plays in Europe. He opined, if Europe not likely to recognize and appreciate divine guidance while making decisions and administering the affairs of their nations, Europeans, in millions, are still believers in faith which still plays a key role in their lives and has a much influence in their decision-making. To further demonstrate what he meant, he used Britain for instance: on Sundays the number of people who attend church are twice more than the number of people who go to watch football matches. In 2017, Sunday church attendance was summed to 37.5 million and the total number of football attendance was 15.5 million.

Jillions revealed that more is known about Corinth than about any other New Testament community. Therefore, it became a useful place to begin study of how Paul and his contemporaries (Gentiles and Jews) understood the role of divine guidance when making decisions.

Conclusively, throughout the book, Jillions kept asking these two basic questions: In what ways is divine guidance perceived? What criteria are proposed for distinguishing true from false guidance? He showed the form which represents the nature of human and divine interaction in the process of making decisions, in contrast to ordinary human decision. Given that divine guidance has been given credit for both good and evil acts, the research helps us come to terms and make sense of both the likes of terrorists like Osama bin Laden and saints like Mother Teresa. This controversial public and indeed personal topic of God-given insight and direction to individuals and groups has either been a blessing or disaster, depending on what nature it is used.

The book is recommended to specialists in biblical field, religious scholars and students in this field, and to all who believe in God or gods or spiritual powers: priests, pastors, prophets, imams, monks, the laity, and all forms of religious followers so that they can have a better understanding and make more sense of good and evil guidance.

The author of the book in the title points to a very important issue: what are lessons for Today from the World of Early Christianity? It is important that religious people be cautious and question the claims of divine guidance so they can discern true guidance from false guidance, and not to be misled.

Fr. Marcin Nabożny, Ph.D. – New York

***Didymus the Blind's Commentary on Psalms 26:10-29:2 and 36:1-3*, ed. Lincoln H. Blumell with Thomas W. Mackay and Gregg Schwendner, The Brigham Young University Papyri 1, Turnhout 2019, Brepols Publishers, pp. XV + 210**

Po długim okresie oczekiwania ukazało się w końcu krytyczne wydanie nieznanych dotąd fragmentów *Komentarza do Psalmów* Dydyma Ślepego obejmującego Psalm 20-44 (według LXX), odkrytego w 1941 roku w egipskim Tura (CPG 2550/1-5). Warto przypomnieć, że zdecydowanie większa część tego greckiego komentarza została opublikowana już w latach 1968-1970 w serii *Papyrologische Texte und Abhandlungen* (t. 1-5). Recenzowane przez nas wydanie zawiera komentarz do podanych w tytule ustępów Księgi Psalmów, co odpowiada numerom 113-128 oraz 241-242 stronic papirusu, które w latach 1984-1985 stały się własnością Brigham Young University w Provo (USA). Można jeszcze dodać, że z materiału tego wcześniej ukazało się jedynie prowizoryczne wydanie i tłumaczenie fragmentów stronic 120, 120A i 120C, które było dziełem Thomasa Mackaya (*StPatr* 20 (1989) 40-49).

W skład omawianej publikacji wchodzi następujące elementy: przedmowy i podziękowania (s. V-X), spis treści (s. XI), wykaz skrótów (s. XII-XV), wprowadzenie (s. 1-19), tekst krytyczny dzieła (s. 21-55), tłumaczenie angielskie tekstu (s. 57-99), tzw. „Diplomatic Transcription”, czyli transkrypcja tekstu zapisanego w papirusie poprzedzająca etap jego

krytyki (s. 101-129), przypisy (s. 131-161), dodatek I: tekst grecki oraz tłumaczenie angielskie fragmentu Dydykowego *Komentarza do Psalmów* (Ps 26,11–29,1; 36,3) zachowanego w katenach (s. 163-173), dodatek II: wykaz rozmiarów kolumn opublikowanych stron papieru (s. 174), bibliografia zawierająca 88 pozycji (s. 175-178), indeks terminów interpretowanych alegorycznie (s. 179-180), indeksy starożytnych imion, nazw i tytułów (s. 180-182), indeks ustępów biblijnych (s. 182-185) oraz zdjęcia wszystkich opublikowanych stron papieru (s. 187-210).

We wprowadzeniu autorzy przedstawiają najpierw wiadomości dotyczące lokalizacji oraz edycji wszystkich papirusów zawierających Dydykowy *Komentarz do Psalmów* odkryty w Tura. Umieszczona tu tabela (s. 1-2) pozwala na szybkie zorientowanie się w tym temacie. Następnie zamieszczone są wnikliwe analizy paleograficzne wydanych papirusów, wiadomości biograficzne na temat pisarza oraz analizy krytycznoliterackie komentarza. Całe wprowadzenie jest bardzo fachowe, rzeczowe i przejrzyste. W tej części zastrzeżenia budzi jedynie sposób potraktowania kwestii autorstwa traktatu *De Trinitate* odkrytego i przypisanego Dydykowi w XVIII wieku (s. 8). Już w minionym stuleciu wielu naukowców z Manlio Simonettim na czele opowiedziało się zdecydowanie przeciw takiej atrybucji. Tymczasem Autorzy recenzowanej publikacji nie zaznaczają, że jest ona co najmniej wątpliwa, a ponadto w przypisie 39 (s. 8-9) nie wspominają o ważnym w tej kwestii przyczynku wspomnianego uczonego – *Ancora sulla paternità Didimiana del „De Trinitate”*, „Augustinianum” 36 (1996) s. 377-387.

Jeśli chodzi o zasadniczą część publikacji, a więc tekst krytyczny dzieła wraz z tłumaczeniem angielskim, to w ogólnej ocenie elementy wydają się być starannie opracowane i przejrzyste dla czytelnika. Jako ciekawostkę można podać, że autorzy zamieścili tu także oznaczenia orientacji włókien poszczególnych stron papieru. Dużą pomocą w rozumieniu tekstu są rozwinięte przypisy zamieszczone w osobnej części publikacji (s. 131-161), dzięki czemu tekst krytyczny i jego tłumaczenie zostają „odciążone”. Jedynym błędem technicznym w edytowanym tekście, który udało się nam wychwycić, jest rozdzielna pisownia formy czasownikowej $\kappa\alpha\tau\alpha\ \kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\nu\mu\eta\sigma\alpha\iota$ zamiast poprawnego $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\nu\mu\eta\sigma\alpha\iota$ (s. 24, wiersz 2 od dołu). Ponadto, po głębszej analizie opublikowanej treści komentarza można w niektórych miejscach dyskutować z autorami na temat poprawności edytowanego tekstu greckiego i jego tłumaczenia. Nasze uwagi dotyczą następujących ustępów.

(1) W komentarzu do Ps 27,8b („[Pan jest] tarczą zbawienia swojego pomazańca”) Dydyk przyjmuje, iż słowa te mogą dotyczyć Dawida lub ko-

goś w jego rodzaju (np. innego króla), jak również samego Zbawiciela. Jeśli Dawid odnosi to do siebie, to mówi τὰς σωτηρίας τοῦ χριστοῦ μου (s. 32, wiersz 1 od dołu oraz s. 33, wiersz 1 od góry), co zostaje oddane w tłumaczeniu angielskim jako „The salvation of my anointed” (s. 71, wiersze 10-11 od dołu). Chociaż tłumaczenie takie jest poprawne filologicznie, to jednak nie jest logiczne. Jeśli bowiem Dawid mówi to o sobie, to co znaczy w jego ustach określenie „mojego pomazańca”? Naszym zdaniem zaimek μου może tu mieć znaczenie ‘mnie’ (zwyczajne użycie zaimka osobowego w dopełniaczu). Wówczas całe zdanie ma sens: ‘zbawienia pomazańca – mnie’, to znaczy ‘zbawienia pomazańca, którym jestem ja’. Ewentualnie μου można odnieść logicznie do σωτηρίας, wtedy zdanie brzmi ‘zbawienia pomazańca, [zbawienia] mojego’. Trzeba w ogóle pamiętać, że pewne sformułowania Dydyma mogą być językowo niezgrabne czy też dwuznaczne, gdyż komentarz jest zapisem prowadzonych przezeń wykładów, a ponadto pewne wypowiedzi nauczyciela mogły zostać niedokładnie zapisane przez stenografów.

(2) W komentarzu do Ps 27,9b („I wywyższaj ich aż na wieki!”) Aleksandryjczyk tłumaczy, że chodzi tu o wywyższenie wieczne, a nie czasowe. Podaje jednak, że nieznani nam bliżej „Peluzjanie”, przyjmując określenie ἕως τοῦ αἰῶνος w znaczeniu ‘na [cały] wiek’, rozumieją owo wywyższenie jako doczesne, mówi zatem Οἱ δὲ Πηλουσιῶται ὧδε μόνον βουλόμενοι τὴν ἔπαρσιν... (s. 33, wiersz 12 od dołu), co autorzy tłumaczą jako „Only the inhabitants of Pelusium who desire exaltation...” (s. 72, wiersze 6-7 od góry). Wydaje się jednak, że słowa ὧδε μόνον mają tu inne znaczenie, łączą się mianowicie z rzeczownikiem ἔπαρσις. To rozpoczynające się zdanie należałoby więc przetłumaczyć tak: ‘Peluzjanie, pragnąc wywyższenia jedynie tu [na ziemi]...’.

(3) Na początku komentarza do Ps 28 egzegeta, zmierzając do alegorii numerologicznej, przypomina pewne wiadomości z arytmetyki. Tłumaczy między innymi zagadnienie kwadratu i sześcianu liczby, czyli potęg. W jednym ze zdań autorzy dokonali korekty z obecnego w papirusie – a ich zdaniem błędnego – κῶβον (‘sześcianem’) na τετράγωνον (‘kwadratem’), uzasadniając to kontekstem zdania (s. 34, wiersz 5 od dołu oraz przypis na s. 145). Taka korekta jest jednak niedopuszczalna, gdyż obecne w tym zdaniu sformułowanie ἰσάκις ἴσον ἰσάκις (‘[nazwałem liczbę] pomnożoną przez siebie i jeszcze raz przez siebie’) to oczywiście definicja sześcianu (jak zapisano w papirusie), a nie kwadratu liczby, który był definiowany jako ἴσος ἰσάκις (‘[liczba] pomnożona przez siebie’). Błędne przekonanie autorów wiąże się także z niepoprawną interpunkcją całego zdania. Otóż powinno ono być rozumiane tak: „Sześcianem nazwałem zaś liczbę pomnożoną przez siebie i jesz-

cze raz przez siebie. [A zatem] $3 \times 3 = 9$ to kwadrat. Jeśli zaś podniesiesz ową [cyfrę] do sześcianu, to otrzymasz liczbę 27, [czyli] $3 \times (3 \times 3 = 9)$ ”.

(4) W komentarzu do Ps 28,5a („Głos Pana, który łamie cedry”) Dydym interpretuje „głos Pana” jako Jana Chrzciciela, po czym wyjaśnia komentowany werset. Zdanie to zostało odczytane przez autorów w następujący sposób: „According to the more elementary interpretation we say «he breaks the cedars», although he does not literally break cedars (συντρίβει τὰς κέδρους, ἦ οὐ συντρίβει) when he says: «Even now the axe is laid at the root of the trees»” (tekst grecki – s. 40, wiersz 10 od góry; tłumaczenie – s. 81, wiersze 3-5 od góry). Otóż taka interpretacja nie wydaje się zbyt trafna. Zdanie staje się bardziej sensowne, jeśli obecne w papirusie η zostaje odczytane jako adverbium interrogativum ἦ, a wówczas ἦ οὐ przyjmuje znaczenie ‘czyż nie’ (łacińskie *nonne*). Wiąże się to oczywiście z inną interpunkcją zdania, które brzmi następująco: „W przypadku podstawowej interpretacji mówimy, że «łamie cedry». Czyż ich nie łamie, kiedy mówi: «Już siekiera do korzenia drzew jest przyłożona?»”.

(5) W komentarzu do Ps 28,10a („Pan zamieszka nad potopem”) Aleksandryczyk rozumie „potop” jako oczyszczenie z grzechów. Omawiając ten temat, przywołuje także ustęp „Odnośnie do tej niegodziwości serca każdy bogobojny będzie czynił przed Tobą wyznanie w odpowiednim czasie” (por. Ps 31,5-6), po czym wyjaśnia, kiedy nastaje ów „odpowiedni czas”. W recenzowanej publikacji zdanie to ma następujący kształt: „But the time is not appropriate to bring forth a confession concerning this impiety (εὐθετος δὲ καιρός ἐστὶν οὐ περὶ ταύτης ἐξομολόγησιν ἀνενεγκεῖν) when we have been purified beforehand from the deeds” (tekst grecki – s. 46, wiersz 1 od góry; tłumaczenie – s. 88, wiersze 3-4 od góry). W przypadku takiej interpretacji niniejsze zdanie jest jednak sprzeczne z kolejnymi. Problemem jest także pozycja negacji οὐ w tym zdaniu. Wydaje się zatem, iż wyraz ου obecny w papirusie należy odczytać raczej jako οὐδ, traktując tę formę jako dopełniacz zaimka względnego ὅς w użyciu przysłówkowym. Wówczas zdanie otrzymuje następujący sens: „Otóż odpowiedni czas, kiedy to [możemy] wyznać ową [niegodziwość], jest wtedy, gdy zostaliśmy już wcześniej oczyszczeni z [grzesznych] uczynków”.

(6) W komentarzu do Ps 28,10b („Pan zasiądzie jako Król na wieki”) Dydym wyjaśnia, iż słowa te spełnią się na końcu, gdy Bóg nie będzie już miał wrogów. Kolejne zdanie autorzy rozumieją tak: „In fact, since he does not sit still with respect to war, but rather stands ready (οὐ γὰρ καθημένου τὸ πολεμεῖν, ἀλλὰ ἀντιπαρατεταγμένου), he sometimes wages war” (tekst grecki – s. 46, wiersze 6-7 od dołu; tłumaczenie – s. 89,

wiersze 4-5 od góry). Taka interpretacja sprawia jednak, iż zdanie to traci logiczny związek z poprzednim. Związek ten zostaje natomiast zachowany, jeśli obecny w tym zdaniu genitivus nie jest traktowany jako absolutus, lecz jako dopełniacz właściwy. Oczywiście w tym wypadku po słowie ἀντιπαρατεταγμένου należy postawić kropkę, przyjmując, iż kolejne słowa tworzą następne zdanie. Wypowiedź Dydyma należy zatem rozumieć tak: „Istotnie, prowadzenie walki nie jest dla Niego rzeczą właściwą w postawie siedzącej, lecz gdy stoi w szyku bojowym” albo „Istotnie, prowadzenie walki nie jest rzeczą właściwą dla tego, kto siedzi, lecz dla tego, kto stoi w szyku bojowym”.

(7) W komentarzu do Ps 29,1-2a („Psalm-pieśń na poświęcenie domu [...]”) trzy razy spotykamy błędne tłumaczenie form pochodzących od jednego źródłosłowu (s. 50, wiersze 1 i 5 od góry oraz 10 od dołu): καθάρεισιν (od καθάρεισις – ‘zniszczenie’), καθαιρεῖσθαι oraz καθηρέθη (od καθαιρέω – ‘zniszczyć’) zostały przetłumaczone przez autorów odpowiednio jako „purification”, „to be purified” oraz „is purified” (s. 93, wiersze 11 i 15 od góry – s. 94, wiersz 5 od góry), co wskazuje, iż zostały pomyłone z rzeczownikiem κάθαρσις oraz czasownikiem καθάρω.

(8) W tymże komentarzu do Ps 29,1-2a Dydym tłumaczy, że „domem Bożym” jest istota rozumna, co nie przeszkadza temu, iż w innym aspekcie może ona być nazwana także „mieszkańcem”. Możliwość nazwania tego samego podmiotu określeniami „dom” i „mieszkaniec” uzależniona jest według pisarza od następującego warunku: [...] εἰ δεκτικός ἐστὶν τούτου (s. 50, wiersz 9 od góry). Zdanie to zostało przetłumaczone przez autorów jako: „[...] if the house is capable of receiving the dweller” (s. 93, wiersze 5-6 od dołu). Oczywiście grecki zaimek οὗτος (albo τούτο) może się odnosić do różnych rzeczy, jesteśmy więc skazani na hipotezy. Naszym zdaniem wypowiedź ta ma jednak inne znaczenie, a mianowicie: „[...] jeśli [ów podmiot] jest zdolny do przyjęcia tego [stanu rzeczy]”.

(9) Ponownie w komentarzu do Ps 29,1-2a Aleksandryjczyk precyzuje, co znaczy, że Zbawiciel poświęca „dom”: Οἰκοδομῶν γὰρ Ἰερουσαλήμ ὁ κύριος ἐγκαινίζει τὸν οἶκον ἀποκαθιστῶν τὴν ψυχὴν εἰς ἑαυτὴν, ποιῶν αὐτὴν σπουδαίαν (s. 50, wiersze 4-6 od dołu), co autorzy oddają jako „For when the Lord builds Jerusalem, he dedicates the house by restoring her soul and making it good” (s. 94, wiersze 8-9 od góry). Takie tłumaczenie wydaje się błędne, gdyż w rzeczywistości zaimek zwrotny ἑαυτὴν nie odnosi się do Jerozolimy, lecz do duszy. W poprawnej formie zdanie brzmi zatem tak: „Istotnie, budując Jerozolimę, Pan poświęca dom: sprawia, że dusza powraca do siebie samej, czyni ją cnotliwą”.

(10) Jeszcze raz w komentarzu do Ps 29,1-2a Dydim – kontynuując powyższą myśl – mówi Τοῦτο δὲ ἦν αὐτῆς τὸ πρῶτον κίνημα, ἐπεὶ τάχα σπουδαία εἶναι γέγονεν (s. 50, wiersz 4 od dołu), co w omawianej publikacji zostało przetłumaczone jako „This was her first step when she quickly came to be good” (s. 94, wiersz 10 od góry). W tej interpretacji zastrzeżenia budzi rozumienie czasownika γίγνομαι. Otóż w tym zdaniu ma on raczej znaczenie ‘zostać stworzonym’. W takim znaczeniu czasownik ten występuje także w innych pismach chrześcijańskich. Analizowane zdanie należy więc rozumieć tak: „To bowiem było jej pierwsze dążenie, skoro przecież została stworzona, żeby być cnotliwą”.

Na uwagę zasługują jeszcze dwa wspomniane wcześniej elementy recenzowanej publikacji. Pierwszy z nich to „Diplomatic Transcription”. Jest to element rzadko spotykany w wydaniach krytycznych starożytnych dzieł, a – trzeba podkreślić – wymagający ogromnego nakładu pracy. Taki wierny zapis treści papirusu przybliża szczególnie mniej wtajemniczonemu czytelnikowi formę, w jakiej zapisywano niegdyś dzieła. Jak widać na tym przykładzie, w tekście greckim brakuje odstępów między wyrazami, znaków interpunkcyjnych oraz oznaczeń akcentów i przydechów, a ponadto częste są błędy ortograficzne. Pozwala to również zrozumieć, jak trudnym nieraz zadaniem jest ustalenie tekstu krytycznego.

Drugi element, który trzeba podkreślić, to tekst grecki oraz tłumaczenie angielskie fragmentu Dydimowego *Komentarza do Psalmów* zachowanego w katenach (CPG 2551). Zamieszczone tu fragmenty odpowiadają zakresem opublikowanemu na wcześniejszych stronach fragmentowi komentarza odkrytego w Tura. Pozwala to czytelnikowi na szybkie odnalezienie podobnych sformułowań i myśli w obu komentarzach. Numeracja fragmentów komentarza zachowanego w katenach odpowiada edycji Ekkeharda Mühlenberga (PTS 15-16, Berlin – New York 1975-1977), niemniej jednak autorzy korygują w niektórych miejscach błędy dostrzeżone w edycji tekstu greckiego w tymże wydaniu, co zaznaczają za każdym razem w przypisie.

Podsumowując, trzeba powiedzieć, iż autorzy wykonali ogromną pracę, a ich publikacja – odznaczająca się także piękną szatą typograficzną – stanowi cenną pozycję. Pozwoli ona na dalsze zgłębianie myśli Dydyma Ślepego, która tak naprawdę została poznana przez współczesnych dopiero dzięki odkryciom w Tura.

Sprawozdania

Posiedzenie Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) (Lublin, 23 XI 2019)

W sobotę, 23 listopada 2019 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (Collegium Joannis Pauli II, Aleje Racławickie 14, aula C-1031) odbyło się pierwsze i jedyne w roku akademickim 2019/2020 posiedzenie Komisji Bizantynologicznej PTH. W spotkaniu lubelskim wzięło udział 28 osób. Posiedzenie rozpoczęło się o godzinie 11:35. Otworzył je przewodniczący KB PTH prof. dr hab. Maciej Kokoszko. Powitał on wszystkich obecnych, a następnie krótko scharakteryzował najnowsze polskie publikacje z zakresu bizantynistyki. Następnym punktem programu był wybór nowego przewodniczącego Komisji (11:45-11:55). Z sali podano trzy kandydatury. W porządku alfabetycznym: (1) prof. dr hab. Kazimierz Ilski, dotychczasowy wiceprzewodniczący KB PTH oraz urzędujący dziekan Wydziału Historycznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i członek Sekcji Bizantynologicznej KNoKA PAN; (2) prof. dr hab. M. Kokoszko, dotychczasowy przewodniczący KB PTH oraz urzędujący dziekan Wydziału Filozoficzno-Historycznego Uniwersytetu Łódzkiego, kierownik Katedry Historii Bizancjum UŁ i członek Sekcji Bizantynologicznej Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN; (3) prof. dr hab. Mirosław J. Leszka (Uniwersytet Łódzki). W głosowaniu tajnym prof. M. Kokoszko otrzymał 16 głosów, prof. K. Ilski – 4 głosy, prof. M.J. Leszka – także 4 głosy. W sumie w głosowaniu brały udział 24 osoby. Nie głosowali trzej kandydaci na członków Komisji oraz jedna osoba będąca „sympatykiem” KB PTH. W wyniku wyborów prof. M. Kokoszko został przewodniczącym Komisji na kolejną kadencję. Zaproponował też, aby wiceprzewodniczącym Komisji pozostał prof. K. Ilski, a sekretarzem – dr Andrzej Kompa, prodziekan ds. jakości kształcenia Wydziału Filozoficzno-Historycznego UŁ. Ponieważ zaproponowani kandydaci wyrazili zgodę, zatem prezydium KB PTH będzie pracować w nowej kadencji w tym samym co poprzednio składzie: przewodniczący – prof. M. Kokoszko; wiceprzewodniczący – prof. K. Ilski; sekretarz – dr A. Kompa. Rozwiązanie to zebrani zaakceptowali przez aklamację, wyra-

zając tym samym uznanie dla pracy tegoż składu Komisji w poprzedniej kadencji.

Następnie (11:55-12:10) przyjęto nowych członków KB PTH, którymi zostali (1) dr Marcin Grala (adiunkt w Katedrze Europy Środkowej i Wschodniej na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie), którego rekomendował prof. dr hab. Maciej Salamon; (2) dr Bogna Kosmulska (adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego), rekomendowana przez ks. prof. dr. hab. Józefa Naumowicza (tekst listu polecającego odczytał dr hab. Sławomir Bralewski, prof. UŁ); (3) dr Konrad Kuczara (adiunkt na Wydziale „Artes Liberales” UW), którego rekomendował dr A. Kompa. Wszystkie kandydatury zostały przyjęte jednogłośnie.

Kolejnym punktem programu (12:10-12:20) było przyjęcie logotypu Komisji. Przedstawiono cztery propozycje. Spośród nich wybrano logotyp, który roboczo określono mianem „Archanioł z Lublina”, ponieważ źródłem jego inspiracji był wizerunek archanioła Gabriela z bizantyńsko-ruskiego fresku przedstawiającego zwiastowanie. Fresk ten znajduje się w Kaplicy Trójcy Świętej stanowiącej część Muzeum Lubelskiego w Lublinie. Freski te zostały ufundowane przez króla Władysława Jagiełłę w 1418 roku. Przyjęty logotyp będzie nie tylko emblematem KB PTH, lecz także emblematem Polskiego Komitetu Narodowego, który wchodzi w skład Association Internationale des Études Byzantines. Jego autorką jest mgr Agnieszka Piórecka, która jest członkiem KB PTH.



Następnie (12:20-12:45) podjęto dyskusję na temat ministerialnej listy czasopism odnoszącej się do starożytności i średniowiecza: chodziło z jednej strony o niepełność rzeczony listy, z drugiej zaś o liczbę punktów przyznanych poszczególnym czasopismom. Zagadnienie to zreferował dr A. Kompa, twórca stosownego wyciągu z listy czasopism punktowanych

MNiSW. Wyciąg ten został przez autora wysłany (14 listopada 2019) drogą elektroniczną wszystkim członkom Komisji. W dyskusji nad tym zagadnieniem głos zabrali kolejno prof. M. Kokoszko, dr hab. Jacek Bonarek (prof. UJK w Kielcach, Filia w Piotrkowie Trybunalskim) i prof. K. Ilski. W tej sprawie postanowiono jednogłośnie o wysłaniu do Ministerstwa rezolucji, którą ma zredagować dr A. Kompa, jako sekretarz KB PTH. Po dyskusji dr Jan M. Wolski przypomniał zebranym, że między 24 a 26 kwietnia 2020 roku odbędzie się w Łodzi Second Colloquia Ceranea International Conference. Tytuły wystąpień można było zgłaszać do 15 stycznia 2020. Po tym krótkim komunikacie przewodniczący ogłosił przerwę (12:45-13:05).

Po tej chwili wytnienia przysłała kolei na dwa referaty. Autorem pierwszego z nich był ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL, który mówił na następujący temat: „Problem bogactwa w myśli Jana Chryzostoma” (13:05-13:40). Po prelekcji miała miejsce dyskusja (13:40-14:00), w której głos zabrali kolejno prof. M. Kokoszko, prof. K. Ilski, dr Piotr Ł. Grotowski (UPJPII Kraków), dr hab. Mirosław P. Kruk (prof. UG), dr Sławomir Skrzyniarz (UJ), prof. Marek Wilczyński (UP KEN Kraków), dr B. Kosmulska (UW) i dr Adrian Szopa (UP KEN Kraków). Drugi referat przedstawił wspomniany wyżej prof. M.P. Kruk (14:00-14:30). Temat jego wystąpienia brzmiał następująco: „Problematyka genezy jagiellońskiej fundacji *Graeco opere*”. W dyskusji (14:30-14:50) zaś wzięli udział następujący badacze: dr P.Ł. Grotowski, dr A. Kompa, dr M. Grala, prof. K. Ilski i dr hab. M. Blaza SJ (Papieski Wydział Teologiczny „Bobolanum”). Ponieważ nikt nie zgłaszał tzw. wolnych wniosków, zatem spotkanie KB PTH zakończono o godzinie 14:50, po czym jego uczestnicy udali się na wspólny obiad. „Technicznymi” organizatorami lubelskiego spotkania Komisji byli ks. dr hab. P. Szczur (prof. KUL) oraz niżej podpisany.

Zwykle KB PTH spotyka się dwa razy w ciągu danego roku akademickiego, tj. w listopadzie i na początku czerwca. Ponieważ jednak w tym roku akademickim z powodu tzw. epidemii koronawirusa zajęcia uniwersyteckie przerwano w środę, 11 marca 2020, przechodząc jednocześnie na nauczanie zdalne, zatem spotkanie czerwcowe, które miało się odbyć w Łodzi, nie doszło do skutku.

Piotr Kochanek, Lublin – KUL

Bibliografie

Ks. Marcin Wysocki¹

Bibliografia Paulina z Noli²

Paulinus Nolanus, CPL 202-206

1. Wydania dzieł

Badius Ascensius J. – Parvus I., *Pont. Paulini episcopi Nolani uirique sanctissimi et longe doctissimi Epistulae et Poemata Luculenta a ter/go cuius enumerando vaenumdatur ab Ioanne Paruo et Jodoco Badio Ascensio*, Parisiis 1515.

Gravius H., *Pontii Paulini episcopi Nolani Opera*, Coloniae 1560.

Grynaeus J.J., *Sancti Paulini episcopi Nolani Opera*, w: *Monumenta SS. Patrum Orthodoxographa* I 2, Basileae 1569, s. 76-268.

Schottus A., *Sancti Paulini episcopi Nolani Opera omnia denuo recensita, prolegomenis aucta notisque a P. Andrea Scotto*, w: *Magna Bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum* V, Coloniae 1618, s. 138-258.

Rosweyodus H., *Diui Paulini episcopi Nolani Opera. Item uita eiusdem, consummatam perfectionem ac prorsus mirabilem sanctitatem continens, ex ipsius Operibus et ueterum de eo elogiis concinnata [a Francisco Sacchini]. Accedunt notae amoebeae Frontonis Ducaei et Heriberti Rosweydi a societate Jesu*, Antuerpiae 1622.

Chiffletius F., *Paulinus illustratus siue appendix ad opera et res gestas sancti Paulini Nolensis episcopi. Autore P. Francisco Chiffletio S.J. presbitero*, Divione 1662.

¹ Ks. dr hab. Marcin Wysocki, profesor uczelni w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Sekcji Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: mwysocki@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0001-5448-5566.

² Prezentowana bibliografia ze względu na ograniczoność miejsca w druku dotyczy tylko osoby i zasadniczo dzieła literacko-teologicznego Paulina z Noli i nie obejmuje kwestii związanych z archeologią i historią sztuki. Wykaz pozycji bibliograficznych jest uzupełnioną, uaktualnioną i poprawioną wersją wcześniejszych bibliografii, z których przede wszystkim bibliografie włoskie zawierały znaczną ilość błędów i braków.

- Lebrun J.B., *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani episcopi Opera digesta in II tomos, secundum ordinem temporum nunc primum disposita, et ad manuscriptos codices Gallicanos, Italicos, Anglicanos, Belgicos, Atque ad Editiones antiquiores emendata et aucta, nec non uariorum notis illustrata. His adduntur de S. Paulino episcopo Nolano SS. Patrum ac recentiorum scriptorum Elogia, uita ex ipsius sancti et ueterum Scriptorum Operibus recens concinnata, Dissertationes de eiusdem Capiuitate, de SS. Sulpicio Seuero, Alethio, Victricio, Apro, et de Opusculis S. Paulini omissis, dubiis ac suppositiciis. Exhibentur praeterea Operum Ordo Chronologicus argumentis demonstratus, Variantes ex manuscriptis et editis Codicibus Lectiones et uarii Indices*, Parisiis 1685.
- Muratori L.A., *Sancti Paulini Nolani Opera, nunc primum quattuor integris poematibus quae ex Ambrosiana Bibliotheca pridem eruta modo secundis curis recognouit Ludouicus Antonius Muratori auctiora demum et absoluta*, Verona 1736.
- Migne J.P., *Quinti speculi poetarum series absoluitur, nouaque et accuratissima editio ne donantur S. Paulini Nolani, S. Orientii, S. Auspicii, nec non Claudii Marii Victoris, Merobaudi, Paulini Petricordiensis, amoeni, Secundini, Drepanii Flori, Auctoris incerti, Opera omnia, iuxta editiones memoratissimas Muratorii, Gallandii, Margarinique de la Bigne recensita et expressa, accurante et denuo recognoscente J. P. Migne*, Patrologia Latina 61, Parisiis 1847.
- De Hartel G., *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Epistulae recensuit et commentario critico instruxit Guilelmus de Hartel*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 29, Vindobonae 1894.
- De Hartel G., *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina recensuit et commentario critico instruxit Guilelmus de Hartel*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 30, Vindobonae 1894.
- Santaniello G., *Paolino di Nola. Le Lettere*, t. 1-2, Strenae Nolanae 4-5, Napoli – Roma 1992 (wydanie dwujęzyczne).
- Ruggiero A., *Paolino di Nola. I Carmi*, t. 1-2, Strenae Nolanae 6-7, Napoli – Roma 1996 (wydanie dwujęzyczne).
- Kamptner M., *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Epistulae recensuit et commentario critico instruxit Guilelmus de Hartel*, Editio altera supplementis aucta, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 29, Vindobonae 1999.
- Kamptner M., *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina recensuit et commentario critico instruxit Guilelmus de Hartel*, Editio altera supplementis aucta, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 30, Vindobonae 1999.
- Dolveck F., *Paulini Nolani Carmina*, Corpus christianorum. Series Latina 21, Turnhout 2015.

2. Bibliografie i konkordancje

- Feola S., *Bibliografia*, w: G. Santaniello, *Vita di Paolino da Bordeaux, vescovo di Nola (352/353 ca. - 431)*, Strenae Nolanae 12, Marigliano 2015, s. 527-562.

- Feola S., *Rassegna bibliografica universale su Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo” 17 (2015) s. 251-352.
- Feola S., *Rassegna di Studi Paoliniani (1995-2009)*, „Impegno e Dialogo” 16 (2009) s. 217-249.
- Iannicelli C., *Index Paulinianus*, Strenae Nolanae 9, Napoli – Roma 1998.
- Iannicelli C., *Rassegna di Studi Paoliniani (1980-1997)*, „Impegno e Dialogo” 11 (1997) s. 279-321.
- Laurino A., *Saggio di Bibliografia nolana*, Nola 1988.
- Lienhard J.T., *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, Köln – Bonn 1977, s. 192-204.
- Magazzù C., *Dieci anni di Studi su Paolino di Nola (1977-1987)*, „Bollettino di Studi Latini” 18/1-2 (1988) s. 84-103.
- Paulin z Noli św. (Paulinus Nolanus)*, w: W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2017, s. 691-693.
- Sanders G., Van Uytfanghe M., *Bibliographie signalétique du Latin des Chrétiens*, Turnhout 1989, s. 108-110.
- Skeb M., *Paulini Nolani Operum Concordantiae. Conscriptis Matthias Skeb*, t. 1-3, Serie: Alpha-Oméga-Reihe A, Lexika, Indizes, Konkordanzen zur Klassischen Philologie 207, Hildesheim – Zürich – New York 2000.
- Thesaurus Paulini Nolani. Thesaurus Patrum Latinorum – Series A Formae: enumeratio formarum, index formarum a tergo ordinarum, tabulae frequentiarum, index formarum secundum orthographiae normam collatarum, index formarum singulorum operum, concordantia formarum*, red. P. Tombeur, CETEDOC, Turnhout 2000.
- Wysocki M., *Bibliografia Paulina z Noli*, „Vox Patrum” 78 (2021) s. 247-298.

3. Tłumaczenia

- Amherdt D., *Ausone et Paulin de Nole: correspondance. Introduction, texte latin, traduction et notes*, Sapheneia: Beiträge zur klassischen Philologie 9, Bern – Berlin – Bruxelles – Frankfurt am Main – New York – Oxford – Wien 2004.
- Bocage Lefebvre D., *Paulin de Nole, La vie terrestre de saint Felix (Traduction de Natalicia 4-5 = Carmi 15-16)*, w: *Chartae caritatis: études de patristique et d'antiquité tardive en hommage à Yves-Marie Duval*, red. B. Gain – P. Jay – G. Nauroy, Paris 2004, s. 263-283.
- Bordone F., *Paolino Nolano, Per la morte di un fanciullo (carm. 31)*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento di Fabrizio Bordone, Poeti cristiani 8, Pisa 2017.
- Bouma J.A., *Het Epithalamium van Paulinus van Nola. Carmen XXV met inleiding, vertaling en commentaar*, Assen 1968.
- Bürke G., *Paulinus von Nola. Das eine Notwendige*, Sigillum 20, Einsiedeln 1961.

- Cienfuegos García J.J., *Paulinus. Poemas*, Introduccion, Traducccion y notas, Biblioteca Clásica Gredos 335, Madrid 2005.
- Corsano M. – Palla R., *Ps. Paolino Nolano, Poema ultimum (carm. 32)*, Pisa 2002.
- Costanza S., *Meropio Ponzio Paolino. Antologia dei Carmi*, t. 1: *Introduzione, testo e traduzione*, Messina 1971, s. 47-75 (tłumaczenie *carm.* X, XI, XIII, XVI, XVII, XVIII, XXII, XXV, XXVI, XXXI).
- De Labriolle P., *Ausone et Paulin de Nola*, Paris 1910 (tłumaczenie francuskie *Pieśni* X, XI).
- De Santeul C., *Les lettres de S. Paulin, ancien sénateur et consul romain et depuis évêque de Nole, traduites en français avec des éclaircissements et des remarques sur plusieurs endroits qui regardent l'histoire ou la discipline ecclésiastique*, Paris 1703.
- Desmulliez J. – Vanhems C. – Vercruyssen J.-M. – Paulin de Nole, *Correspondance avec Sulpice Sévère*, Paris 2016.
- Eborowicz W., *Św. Augustyn, Listy (1-75)*, Pelplin 1991 (wśród listów Augustyna przetłumaczone listy Paulina 3: s. 189-192, 4: s. 193-196, 6: s. 222-224, 7: s. 229-235).
- Esposito A., *Il messaggio di S. Paolino vescovo di Nola, Dall'Epistolario*, Traduzione antologica, Napoli – Roma 1986.
- Filosini S., *Paolino di Nola, Carmi 10 e 11: introduzione, testo, traduzione e commento, Studi e testi tardoantichi 6*, Rome 2008.
- Goldschmidt R.C., *Paulinus' Churches at Nola*, Amsterdam 1940 (tłumaczenie angielskie *ep.* 32 i *carm.* XXVII, XXVIII).
- Gorce D., *Paulin de Nole. Église d'hier et d'aujourd'hui*, Paris 1959.
- Kamptner M., *Paulinus von Nola, carmen 18*, Text, Einleitung und Kommentar von M. Kamptner, Wien 2005.
- Kirstein R., *Paulinus Nolanus, Carmen 17*, Basel 2000.
- Małunowiczówna L., *List 13*, w: *Antologia Listu Starochrześcijańskiego*, t. 1: *Listy z dziejiny kierownictwa duchowego*, red. L. Małunowiczówna, Lublin 1976, s. 102-134.
- Mencucci A., *Consolatio. Carmen XXXI*, trad., comm. e note a cura di A. Mencucci, Senigallia 1972.
- Mencucci A., *San Paolino di Nola. I Carmi. Introduzione e traduzione*, I *Classici cristiani* 210-211, Siena 1970 (wyd. 1), 1988 (wyd. 2).
- Mikołajczak A., *Pieśń 11*, w: *Muza chrześcijańska*, t. 2: *Poezja łacińska starożytna i średniowieczna*, red. M. Starowieyski, Kraków 1993, s. 78-80.
- Muys A.P., *Die Briefwisseling van Paulinus van Nola en Augustinus*, Hilversum 1941.
- Nieścior L., *Pieśń 17*, w: *Św. Nicetas z Remezjany, Pisma*, tł. M. Przyszychowska – P. Szewczyk – L. Nieścior, BOK 30, Kraków 2015 = *Na cześć Nicetasa z Remezjany*, „e-Patologos” 1/3 (2015) s. 49-50 (wstęp), s. 50-62 (tłumaczenie).
- Pietri C., *St. Paulin de Nole*, Namur 1964 (tłumaczenie francuskie *carm.* X, XI, XVIII, XIX; *ep.* 25, 34, 40, 37, 11, 38, 13, 45).
- Piscitelli Carpino T., *Paolino di Nola. Epistole ad Agostino*, *Strenae Nolanae* 2, Napoli – Roma 1989 (*ep.* 4, 6, 45, 50).

- Remondini G., *Della nolana ecclesiastica storia*, t. 2, Napoli 1751: Libro II, *Delle Pistole, ed altre opere in prosa di S. Paolino I, vescovo di Nola, tradotte in italiana favella dal P.D. Gianstefano Remondini*, C.R.S., s. 189-468.
- Remondini G., *Della nolana ecclesiastica storia*, t. 2, Napoli 1751: Libro III, *De' Poemi di S. Paolino, vescovo di Nola, tradotte in italiana favella dal P.D. Gianstefano Remondini*, C.R.S., s. 469-709.
- Ruggiero A., *Nola crocevia dello Spirito*, Nola 1982 (carm. XXI, XXVII).
- Ruggiero A., *Paolino agiografo. La vita di Felice, Traduzione dei Carmi XV, XVI e XVIII*, w: *Paolino di Nola. Momenti della sua vita e delle sue opere*, red. A. Ruggiero – H. Crouzel – G. Santaniello, Nola 1983, s. 17-60.
- Ruggiero A., *Paolino di Nola. I Carmi*, t. 1-2, Introduzione, traduzione e note da A. Ruggiero, Strenae Nolanae 6-7, Napoli – Roma 1996.
- Ruggiero A., *Paolino di Nola. I Carmi*, Introduzione, traduzione, note e indici, Roma 1990.
- Ruggiero A. – Santaniello G., *Antologia paoliniana*, Nola 1998.
- Santaniello G., *Le due lettere di Paolino a Vittricio*, „Impegno e Dialogo” 3 (1986) s. 100-114 (ep. 17, 18).
- Santaniello G., *Lettera XXIII. Paolino al fratello Sulpicio Severo. Traduzione*, w: *Paolino di Nola. Momenti della sua vita e delle sue opere*, red. A. Ruggiero – H. Crouzel – G. Santaniello, Nola 1983, s. 61-159.
- Santaniello G., *Paolino di Nola. Le Lettere*, t. 1-2, Strenae Nolanae 4-5, Napoli – Roma 1992.
- Sciajno L., *Paolino di Nola. Il Carme 15. Natalicium IV* introduzione, traduzione e commento, Studi sulla Tardoantichità 1, Pisa – Roma 2008.
- Skeb M., *Paulinus von Nola: Epistulae - Briefe*, t. 1-3, Fontes Christiani XXV 1-3, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rome – New York 1998.
- Taisne A.-M., *La lettre au service du Verbe. Correspondance de Paulin de Nole avec Ausone, Jérôme, Augustin et Sulpice Sévère (391-404)*, Textes choisis, présentés, traduits et annotés par Anne-Marie Taisne, Les Pères dans la foi 102, Paris 2012.
- Teilband E., *Epistole I-II-III. Briefe*, Herder 1998.
- Walsh P.G., *Letters of St. Paulinus of Nola*, Translated and annotated, t. 1 (ep. 1-22), t. 2 (ep. 23-51), Ancient Christian Writers 35-36, New York 1966-1967.
- Walsh P.G., *Poems of Paulinus of Nola*, Ancient Christian Writers 40, London 1974.
- Wysocki M. – Pałucki J. – Pyzik-Turska M., *Paulin z Noli (Pontius Meropius Anitius Paulinus)*, *Listy 1-51*, Źródła Myśli Teologicznej 82, Kraków 2019.
- Петровский Ф.А., *Первый ответ Понтия Павлина Авсонию. Второй ответ Понтия Павлина Авсонию Пер. с лат.*, Москва 1993.

4. Biografie

- Baudrillart A., *Saint Paulin: évêque de Nole (353-431)*, Paris 1905, tł. włoskie: *San Paolino, Vescovo di Nola (351-431)*, Roma 1908.

- Buse A., *Paulin Bischof von Nola und seine Zeit (350-450)*, Regensburg 1856, tł. francuskie: L. Dancoisne, *S. Paulin évêque de Nole et son siècle (350-450)*, Paris 1858.
- Costanza S., *Meropio Ponzio Paolino. Antologia dei Carmi*, t. 1: *Introduzione, testo e traduzione*, Messina 1971, s. 45-75.
- D'Onofrio A., *S. Paolino da Nola. Eroe della carità*, Napoli – Roma 1995.
- D'Onofrio A., *Vita popolare di S. Paolino da Nola. Schiavo per amore*, Napoli – Roma 1980.
- Da Palma L., *Vite di tre gloriosi santi: S. Paolino vesc. di Nola, S. Felice vesc. di Nola e mart., e S. Felice in Pincis prete di Nola con la descrizione del sacro antichissimo Cimitero nolano nello stato presente*, Napoli 1877.
- Fabre P., *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris 1949, s. 7-51.
- Gervaise F.A., *La vie de saint Paulin, évêque de Nole, avec l'analyse de ses ouvrages et trois dissertations sur quelques points importants de son histoire*, Paris 1743.
- Lafon M., *Paulin de Nole, essai sur sa vie et sa pensée*, Montauban 1885.
- Lagrange F., *Historie de saint Paulin de Nole*, t. 1-2, Paris 1877 (wyd. 1), 1881 (wyd. 2).
- Lebrun J.B., *S. Pontii Meropii Paulini Volani Episcopi opera digesta in II tomos*, Paris 1685.
- Mencucci A., *San Paolino Vescovo di Nola*, Siena 1989.
- Piscitelli Carpino T., *Paolino di Nola. Epistole ad Agostino*, Strenae Nolanae 2, Napoli – Roma 1989, s. 11-83.
- Prete S., *Paolino di Nola. Profilo biografico e dell'opera*, w: S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Strenae Nolanae 1, Napoli – Roma 1987, s. 9-18.
- Rabanis J.F., *Saint Paulin de Nole*, Bordeaux 1840.
- Remondini G., *Della nolana ecclesiastica storia*, t. 2, Napoli 1751: Libro I, *Nascita, Educazione e Studi di S. Ponzio Meropio Anicio Paolino*, s. 1-188.
- Sacchinus F., *Vita divi Paulini Episcopi Nolani*, w: H. Rosweide, *Divi Paulini Episcopi Nolani opera*, Antverpiae 1622, s. 649-740.
- Santaniello G., *San Paolino di Nola. Una vita per Cristo*, Napoli – Roma 1994, tł. albańskie: *Sh' Paulini prej Nole nji jetë për Krishtin*, Shkodër 1996.
- Santaniello G., *Vita di Paolino da Bordeaux, vescovo di Nola (352/353 ca. - 431)*, Strenae Nolanae 12, Marigliano 2015.
- Souiry Abbe, *Etudes historiques sur la vie et les écrits de Saint Paulin, évêque de Nole*, t. 1-2, Bordeaux 1853-1856.
- Trinchese G., *S. Paolino e il suo secolo*, Nola 1909.
- Trout D.E., *History, Biography, and Exemplary Life of Paulinus of Nola*, „*Studia Patristica*” 32 (1997) s. 462-467.
- Trout D.E., *Paulinus of Nola: Life, Letters and Poems*, Berkeley – Los Angeles – London 1999.
- Vasilu C., *Paulin de Nole (353-431). 1550° Anniversaire de sa mort*, „*Glasul Bisericii. Revista oficiala a Sfinteri Mitropolii a Ungrovlahiei, Bucuresti*” 41/9-10 (1982) s. 692-706.

5. Opracowania

5.1. Prace zbiorowe/publikacje pokonferencyjne

- Anchora vitae. Atti del Convegno paoliniano nel 16° centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995)*, red. G. Luongo, Strenae Nolanae 8, Napoli – Roma 1998.
- Atti del Convegno. XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola*, Roma 1983.
- Cimitile e Paolino di Nola*, red. H. Brandenburg – L. Pani Ermini, Roma 2003.
- Cipriano di Cartagine, Paolino di Nola, Uranio. Poesia e Teologia della morte*, red. G.M. Ruggiero, Roma 1997.
- Il ritorno di Paolino. 80° dalla traslazione a Nola. Atti, documenti, testimonianze letterarie*, red. A. Ruggiero, Strenae Nolanae 3, Napoli – Roma 1990.
- Mia sola arte è la fede: Paolino di Nola teologo sapienziale*, red. L. Longobardo – D. Sorrentino, Napoli 2000.
- Paolino di Nola. Momenti della sua vita e delle sue opere*, red. A. Ruggiero – H. Crouzel – G. Santaniello, Nola 1983.
- Paulin de Nole et l'amitié chrétienne. Actes de la quatrième Petite Journée de Patristique*, red. P.-G. Delage, Royan 2012.

5.2. Prace indywidualne

- Acconci A., *Ambrogio e Paolino. L'Arte delle antiche chiese*, „Archeo” 59 (1990) s. 94-103.
- Agosti B., *Appunti su Paolino da Nola: il nome di S. Paolino e Nola Secunda Roma*, „Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere. Scienze morali e storiche” 123 (1989) s. 279-289.
- Alfonsi L., *Cultura classica e Cristianesimo. L'impostazione del problema nel Proemio delle „Divinae Institutiones” di Lattanzio nell'Epistola XVI di Paolino di Nola*, „Le Parole e le Idee” 8 (1966) s. 163-176.
- Allen P., *How to Study Episcopal Letter-Writing in Late Antiquity: an Overview of Published Work on the Fifth and Sixth Centuries*, „Scrinium” 6/1 (2010) s. 130-142.
- Allevi L., *S. Paolino di Nola e il tramonto della civiltà antica*, „Scuola Cattolica” 17 (1931) s. 161-175.
- Álvarez Solano F.E. – Hurtado Bustacó R. – Rivas García O., *La economía de Dios: la construcción de un santuario cristiano según los 'Carmina natalizia' de Paulino de Nola*, „Arys: Antigüedad Religiones y Sociedades” 2 (1999) s. 275-299.
- Amherdt D., *La fonction de la poésie et le rôle du poète chez Ausone et Paulin de Nole*, „Museum Helveticum” 41/2 (2004) s. 72-82.

- Amherdt D., *Le „locus inamoenus” de Paulin de Nole: la rhétorique au service du christianisme*, „Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada” 5/2 (2005) s. 143-158.
- Amherdt D., *Paulin de Nole rhéteur chrétien: le miracle de la parole*, „Connaissance des Pères de l'Église” 123 (2011) s. 27-38.
- Amman E., *Paulin de Nole*, DThC 12/1, s. 68-71.
- Ampio R., „*Velut speculo reddente*” (*Paul. Nol., Epist. 18, 10*). *Ambrogio, Vittricio, Paolino e un nobile gioco di specchi*, „*Vetera Christianorum*” 51 (2014) s. 73-88.
- Argenio R., *Il miracolo dei buoi nel xx [sic] natalizio di S. Paolino di Nola*, „*Rivista di studi classici*” 17 (1969) s. 330-338.
- Argenio R., *S. Paolino da Nola cantore di miracoli*, Roma 1970.
- Ascone L.L., *Origenes fortissime respondit: Gerolamo, Paolino di Nola e Origene in Hier. Epist. 85*, „*Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*” 147/2 (2019) s. 417-440.
- Asiedu F.B.A., „*Caritas*”, „*Amicitia*”, and the Ideal Reader: *Paulinus of Nola's Reception of Augustine's Early Works*, „*Augustiniana*” 53/1-4 (2003) s. 107-138.
- Augusti J.C.W., *Bericht des Paulinus von Nola über die Einrichtung und Ausschmückung christlicher Kirchen*, w: J.C.W. Augusti, *Beiträge zur christlichen Kunstgeschichte und Liturgik* t. 1, Leipzig 1841, s. 147-179.
- Aulisa I. – Carnevale L., *Il pellegrinaggio rurale alla tomba di S. Felice di Nola*, „*Annali di Storia dell'esegesi*” 22/1 (2005) s. 119-144.
- Babut E.C., *Paulin de Nole et Priscillien*, „*Revue d'histoire et de littérature religieuses*” 1 (1910) s. 97-130, 252-275.
- Babut E.C., *Paulin de Nole, Sulpice Séverè, Saint Martin. Recherches de chronologie*, „*Annales du Midi*” 20 (1908) s. 18-44.
- Baglivi N., *Sulpicio Severo Chron. 2, 34, 1-5 e Paolino di Nola Epist. 31, 5*, „*Augustinianum*” 39/2 (1999) s. 295-310.
- Bardenhewer O., *Ein ungedruckter Brief des heil. Paulinus von Nola*, „*Katholik*” 57/1 (1877) s. 493-510.
- Bardenhewer O., *Paulinus de heil. Bishof von Nola*, w: *Kirchenlexicon*, IX/2, Freiburg 1895, k. 1652-1657.
- Bartalucci A., *Alcune considerazioni sul Poema ultimum dello Pseudo-Paolino e sui motivi polemici contro Orfici, Gnostici e Filosofi*, „*Koinonia*” 17 (1993) s. 125-142.
- Basson A., *A Transformation of Genres in Late Latin Literature: Classical Literary Tradition and Ascetic Ideals in Paulinus of Nola*, w: *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, red. R.W. Mathisen – H.S. Sivan, Aldershot 1996, s. 267-276.
- Basson A., *Consoling Pneumatius and Fidelis: Paulinus of Nola's Carm. 31*, w: „*Studium in libris*”: *mélanges en l'honneur de Jean-Louis Charlet*, red. G.H. de la Portbarré-Viard – A. Stoehr-Monjou, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 201, Paris 2016, s. 81-92.

- Basson A., *Felix, the ascetic hero in Paulinus of Nola's Carmen 15*, w: *Studies on Classical Antiquity and Tradition in Honour of W. J. Henderson*, red. F. Basson – W.J. Dominik, Frankfurt-am-Main – New York 2002, s. 133-149.
- Basson A., *Tradition and originality in Late Latin Literature: Classical literary genres in Paulinus*, „Scholia” 8 (1999) s. 79-95.
- Battistón D., *El género pastoril: de Teócrito a la bucólica cristiana: La poesía de Paulino de Nola*, „Circe de clásicos y modernos” 11/1 (2007) s. 57-72.
- Battistón D., *Mens nova me fateor: Paulino de Nola, poeta cristiano*, „Circe de clásicos y modernos” 10 (2005-2006) s. 59-73.
- Baudrillart A., *Saint Paulin: Évêque de Nole (353-431)*, Paris 1905.
- Baumgartner A., *Ausonius und Paulinus von Nola, Weltlicher und geistlicher Humanismus im vierten Jahrhundert*, „Stimmen aus Maria-Laach” 56 (1899) s. 70-84.
- Beatrice P.F., *Martyrem vivum. Une lecture des épîtres 18 et 37 de Paulin de Nole à Victrice de Rouen*, w: *Pascha Nostrum Christus. Essays in Honour of Raniero Cantalamessa*, red. P.F. Beatrice – B. Pouderon, Théologie Historique 123, Paris 2016, s. 189-211.
- Bekker-Nielsen T., *Sentinaculum: A hapax in Paulinus of Nola, Letter 49*, „Aristeas: philologia classica et historia antiqua” 17 (2018) s. 49-57.
- Bertini Conidi R., *La figura di Salomè in Paolino di Nola (carm. 25). Sul comportamento etico femminile*, w: *L'Etica cristiana nei secc. III e IV: eredità e confronti. XXIV Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana, Roma 4-6 Maggio 1995*, Studia Ephemeridis Augustinianum 53, Roma 1996, s. 533-542.
- Bianco M.G., *Ritratti e versi per le basiliche di Sulpicio Severo e di Paolino di Nola (Paul. Nol. Epp. 30-32)*, „Romanobarbarica” 12 (1992-1993) s. 291-310.
- Blanchet E., *Humanisme et Christianisme: Ausone et Saint Paulin. Conférence donnée au Grand Théâtre de bordeaux le 19 Novebre 1953*, Bordeaux 1954.
- Blasen P.H., *Niceta of Remesiana, a Missionary in Dacia and a Father of the Romanian Churches? Rereading Paulinus of Nola, Ghenadius of Massilia and Ovid*, „Studia Universitatis «Babeş Bolyai». Theologia Catholica” 57/1-2 (2012) s. 39-49.
- Blomgren S., *De locis nonnullis Paulini Nolani*, „Eranos” 76 (1978) s. 107-120.
- Blomgren S., *Om några ställen i Paulini Nolani carmina*, „Eranos” 38 (1940) s. 62-67.
- Bocage Lefebvre D., *Paulin de Nole, le vie terrestre de saint Felix (Traduction de „Natalicia” 4-5 = Carmi 15-16)*, w: *Chartae caritatis: études de patristique et d'antiquité tardive en hommage à Yves-Marie Duval*, red. B. Gain – P. Jay – G. Nauroy, Paris 2004, s. 263-283.
- Bocage-Lefebvre D., *La peur dans l'Antiquité tardive à travers les «Natalicia» de Paulin de Nole (395-407)*, w: *Peurs antiques*, red. S. Coin-Longeray – D. Vallat, Mémoires. Centre Jean-Palermo 38, Saint-Étienne 2015, s. 347-356.
- Bocage-Lefebvre D., *La représentation du monde paysan dans les „Natalicia” de Paulin de Nole*, „Pallas. Revue d'études antiques” 92 (2013) s. 203-214.

- Bock N., *Making a Silent Painting Speak: Paulinus of Nola, Poetic Competition, and Early Christian Portraiture*, w: *The Face of the Death. Early Christian Portraiture*, red. I. Foletti, Roma 2013, s. 11-28.
- Boissier G., *Les saints français; Saint Paulin de Nole*, „Revue des deux mondes” 48/3 (1878) s. 45-83.
- Booth D., *Quelques dates hagiographiques: Mélanie l’Ancienne, Saint Martin, Mélanie la Jeune*, „Phoenix” 37 (1983) s. 144-151.
- Booth D., *Sur la date de naissance de S. Paulin de Nole*, „Classical Views” 1 (1982) s. 56-64.
- Bordone F., *L’Inferno secondo Paolino di Nola: le figure mitologiche dell’Oltretomba pagano nel Carme 31*, „Incontri Triestini di Filologia classica” 7 (2007-2008) s. 261-292.
- Bordone F., *Perennemente scorri...: nota critico-testuale a Paul. Nol. carm. 31.439, w: Latinum est et legitur.... Prospettive, metodi, problemi dello studio dei testi latini. Atti del Convegno (Arcavacata di Rende, 4-6 novembre 2009)*, red. R. Perrelli – P. Mastandrea, Amsterdam 2011, s. 225-238.
- Bordone F., *Povertà ed escatologia nei carmi di Paolino di Nola tra Scrittura e retorica, w: Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V: atti della X Giornata ghisleriana di filologia classica, Pavia 16 maggio 2013*, red. F. Gasti – M. Cutino, Pavia 2015, s. 29-57.
- Bordone F., *Un Fetonte cristiano? L’ascesa al cielo di Elia in Paolino di Nola (Carm. 6, 77-78) tra memorie ovidiane e nuove connotazioni simboliche*, „Bollettino di Studi Latini” 36 (2006) s. 497-515.
- Bost J.P., *Les villas d’Aquitaine, cadres de la vie aristocratique, w: Paulin de Nole et l’amitié chrétienne*, [5.1] s. 127-153.
- Boulanger A., *Saint Paulin de Nole et l’amitié chrétienne*, „Vigiliae Christianae” 1 (1947) s. 183-185.
- Bouton J. de la Croix, *Les poèmes de saint Paulin de Bordeaux évêque de Nole*, „Revue française d’histoire du livre” 4 (1972) s. 239-245; 5 (1973) s. 175-188; 15 (1977) s. 223-234.
- Brandt H., *Paulinus von Nola und die „Urbs Roma”*, „Klio. Beiträge zur alten geschichte” 96/1 (2014) s. 218-230.
- Breukelaar A., *Paulinus von Nola (353-431)*, w: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 7, red. F.W. Bautz – T. Bautz, Hamm – Herzberg 1994, k. 28-34.
- Brochet J., *La correspondance de saint Paulin de Nole et de Sulpice Sévère*, Paris 1906.
- Brown P., *Commercium Spirituale: A Spiritual Exchange, Paulinus of Nola and the Poetry of Wealth*, w: *Medieval Paradigms: Essays in Honor of Jeremy du Quesnay Adams*, t. 1, red. S. Hayes-Healy, New York 2005, s. 79-98 = *Commercium spirituale: The spiritual exchange Paulinus of Nola and the Poetry of Wealth, 395-408*, w: P. Brown, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton – Oxford 2012, s. 224-240.

- Brown P., *Ex opulentissimo divite: From being rich as rich can be Paulinus of Nola and the Renunciation, of Wealth, 389-395*, w: P. Brown, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton – Oxford 2012, s. 208-223.
- Brown T.J., *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 235: an early insular manuscript of Paulinus of Nola Carmina*, Turnhout 1988.
- Bruhat M.-O., *Présence de Virgile et d'Ovide dans la poésie de Paulin de Nole*, w: *La représentation du «couple» Virgile-Ovide dans la tradition culturelle de l'Antiquité à nos jours*, red. S. Clément-Tarantino – F. Klein, Cahiers de Philologie. Série Apparat Critique 32, Villeneuve-d'Ascq 2015, s. 139-154.
- Buchheit V., *Göttlicher Heilsplan bei Paulinus von Nola (c.22)*, „Vigiliae Christianae” 56/4 (2002) s. 434-438.
- Buchheit V., *Sieg auf dem Meer der Welt (Paul. Nol. c. 17, 105ff.)*, „Hermes” 109 (1981) s. 235-247.
- Bürke G., *Paulinus, Pontius Mereopius Anicius, hl. Bischof von Nola (+ 431)*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1963, VIII 208-209.
- Burnier A., *Faire voir in Parole: la phantasia dans le 7 „Natalicium” de Paulin de Nole*, „Incontri Triestini di Filologia Classica” 4 (2004-2005) s. 257-272.
- Bursian C., *Das sogenannte poema ultimum des Paulinus Nolanus*, „Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse” (1880) s. 3-23.
- Butler A., *San Paolino di Nola*, w: *Il primo Grande Dizionario dei Santi secondo il Calendario*, Casale Monferrato 2001, s. 614.
- Byvanck A., *Het mozaiek in de absis der kerk van sint Paulinus bij Nola*, w: *Donum natalicium Schrijnen. Verzameling van opstellen door oudleerlingen en bevriende vakgenooten opgedragen ann Mgr. Prof. Dr. Jos Schrijnen. Bij gelegenheid van zijn zestigsten verjaardag*, Chartres 1929, s. 774-782.
- Cacciapuoti P., *Motivi teologici in alcune Lettere di Paolino di Nola*, w: *Mia sola arte è la fede*, [5.1] s. 167-184.
- Caiazza A., *Il destino dell'uomo nel Carme VII di San Paolino*, „Impegno e Dialogo” 16 (2009) s. 59-92.
- Campono M.C., *Dabit uberus Christus: metafore erotiche e rielaborazioni classiche nel concetto dell'immutabilità divina di Paolino di Nola*, „Augustinianum” 59/2 (2019) s. 407-424.
- Campono M.C., *Il carme XXVII di Paolino. Ut littera monstret quod manus explicuit*, w: *Materia Cimitile. Memoria di segno, misura di storia*, red. D. Jacazzi – S. Carillo – P. Petillo, Napoli 2011, s. 9-18.
- Campono M.C., *Inventio crucis e teologia trinitaria nelle pagine di Paolino di Nola*, „Studi sull'oriente cristiano” 15/2 (2011) s. 33-39.
- Campono M.C., *Pari splendentia cultu: arte trinitaria e teologia della luce nel carme XXVIII di Paolino di Nola*, „Città di vita” 68 (2012) s. 277-290.

- Campono M.C., *Testimonianze iconografiche di Paolino di Nola. Inediti aspetti della fortuna del santo: l'Inventio della vera croce*, „Impegno e Dialogo” 13 (2001) s. 323-342.
- Canellis A., *Les rapports de Paulin de Nole avec Jérôme au-delà de 406: la lettre 39 de Paulin et le commentaire sur Joël 1,4 de Jérôme*, „Augustinianum” 39/2 (1999) s. 311-335.
- Capecelatro A., *S. Paolino da Nola e le arti belle*, „Atti della Reale Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti” 14 (1889-1890) s. 1-14.
- Capecelatro A., *S. Paolino da Nola poeta e artista*, Napoli 1885.
- Cappelletti L., *Le pietre di San Paolino*, „30Giorni” 12/9 (1994) s. 70-73.
- Carrese L., *I carmi profani di Paolino*, „Annali della Facoltà di Lettere e Filologia dell'Università di Napoli” 28 (1985-1986) s. 5-14.
- Casati G., *S. Agostino e S. Paolino di Nola*, „Augustinianum” 8 (1968) s. 40-57.
- Catarinella F.M., *Due citazioni non identificate nell'epistola 23 di Paolino di Nola*, „Vetera Christianorum” 36 (1999) s. 323-328.
- Catarinella F.M., *Terasia, ovvero la 'sposa apportatrice di fortezza'*, „Auctores Nostri. Studi e testi di Letteratura cristiana antica” 8 (2010) s. 93-109.
- Cattaneo C., *Il „Christus patiens” nel giusto perseguitato: reminiscenze melitoniane in S. Paolino di Nola*, „Koinonia” 9 (1985) s. 141-152.
- Cattaneo E., *La devozione ai santi nei Carmi di San Paolino di Nola*, „La Civiltà Cattolica” 152/1 (2001) s. 266-276.
- Ceccarelli L., *Paol. Nol. Carm. 10,63*, „Rivista di Filologia e Istruzione Classica” 134 (2006) s. 479-487.
- Cerati G., *La quarta Egloga nella „Laus sancti Iohannis” di Paolino di Nola e una possibile mediazione geronimiana*, „ACME. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano” 65/1 (2012) s. 53-87.
- Cesareo E., *Il carme natalizio nella poesia latina*, Palermo 1929.
- Charlet J.-L., *Prudence lecteur de Paulin de Nole: A propos du 23e quatrain du „Dittochaeon”*, „Revue des études augustiniennes” 21 (1975) s. 55-62.
- Charlet J.L., *Saint Paulin de Nole le converti*, „La Vie Spirituelle” 685 (1989) s. 341-354.
- Chatelain E., *Notice sur les manuscrits des poésies de S. Paulin de Nole, suivie d'observations sur le texte*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 14, Paris 1880.
- Châtillon F., *Réminiscences de Paulin de Nole chez Colomban?*, „Revue du Moyen Âge latin” 25-34 (1969-1978) s. 23-26.
- Chiappiniello R., „*Feminei Furores*”. *Prudentius*, „*Hamartigenia*” and the „*Epigramma Paulini*”, „*Vigiliae Christianae*” 63/2 (2009) s. 169-188.
- Chierici G., *Paolino*, w: *Enciclopedia dell'Arte Antica, Classica ed Orientale*, t. 5, red. R. Bianchi Bandinelli – G. Becatti, Roma 1963, s. 538-539.

- Cilliers J.F.G., *Paulinus van Nola en die vroeg-christelike litera – tuurteorie*, w: *Varia Studia in honorem W. J. Richards*, red. L. Cilliers – A.H. Snyman, Acta Academica Series B22, Bloemfontein 1987, s. 189-202.
- Cipriani N., *La Chiesa negli Scritti di S. Paolino di Nola, tra mistero e istituzione*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 189-208.
- Conde Guerri E., *Paulino de Nola o la diplomacia antipriscillianista*, „Carthaginiensia” 4 (1988) s. 21-43.
- Consolino F.E., *Cristianizzare l’Epitalamio: il Carme 25 di Paolino di Nola*, „Cassiodorus” 3 (1997) s. 199-213.
- Consolino F.E., *Le scelte metriche di Paolino. Affinità con Ausoniu?*, w: *Paolino di Nola. Carmi 10 e 11. Introduzione, testo, traduzione e commento*, red. S. Filosini, Roma 2008, s. 261-284.
- Conybeare C., *Paulinus noster. Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola*, Oxford 2000.
- Conybeare C., *Ut tecum tamquam mecum audeam conloqui: The Politics of Return*, „Augustinian Studies” 48/1-2 (2017) s. 105-117.
- Corsano M., *Dèmoni in fuga. Il carme 19 di Paolino Nolano e la tradizione giudaico-cristiana*, w: *La poesia tardoantica e medievale. Atti del III Convegno internazionale di studi (Vienna, 15-18 novembre 2004)*, red. V. Panagl, Quaderni 3, Alessandria 2007, s. 73-101.
- Corsaro F., *L’autore del „De mortibus boum”: Paolino da Nola e la politica religiosa di Teodosio*, „Orpheus” 22 (1975) s. 3-26.
- Costanza S., *Aspetti autobiografici nell’opera poetica di Paolino di Nola*, w: *Forma Futuri. Studi in onore del Card. M. Pellegrino*, Torino 1975, s. 454-471 = *Aspetti autobiografici nell’opera poetica di Paolino di Nola*, „Giornale Italiano di filologia” 27/6 (1975) s. 265-277.
- Costanza S., *Catechesi e poesia nei Carmi XXII, XXVI e XXXI di Paolino di Nola*, w: *Crescita dell’uomo nella catechesi dei Padri (Età postnicena). Convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di Lettere Cristiane e Classiche, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis, Roma 20-21 Marzo 1987*, red. S. Felici, Biblioteca di Scienze Religiose 80, Roma 1988, s. 225-285.
- Costanza S., *Cristianesimo e romanità di Paolino di Nola*, w: *Scritti in onore di Salvatore Pugliatti*, t. 5, Milano 1978, s. 1180-1192.
- Costanza S., *Dottrina e poesia nel carme XXXI di Paolino da Nola*, „Giornale Italiano di Filologia” 24 (1972) s. 346-353.
- Costanza S., *I generi letterari nell’opera poetica di Paolino di Nola*, „Augustinianum” 14 (1974) s. 637-650.
- Costanza S., *I rapporti tra Ambrogio e Paolino di Nola*, w: *Ambrosius Episcopus, Atti del Congresso internazionale di Studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di Sant’Ambrogio alla cattedra episcopale*, t. 2, red. G. Lazzati, Milano 1976, s. 220-232.

- Costanza S., *Il catalogo dei pellegrini: confronto di due tecniche (Prud. per. II, 189-213; Paolino di Nola carm. 14, 44-85)*, „Bollettino di Studi Latini” 7 (1977) s. 316-326.
- Costanza S., *Il paesaggio nell'opera poetica di Paolino di Nola*, w: *Forma Futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, s. 741-754.
- Costanza S., *L'indemoniato nel Carme XXVI di Paolino di Nola: il 'forsennato omofago' dall'antichità al medioevo*, w: *De Tertullien aux Mozarabes, t. 1: Antiquité tardive et christianisme ancien (IIIe-VIe siècles). Mélanges offerts à Jacques Fontaine à l'occasion de son 70^e anniversaire*, red. L. Holtz – J.-C. Fredouille – M.-H. Jullien, Collection des Études augustinienes. Série Antiquité 132, Paris 1992, s. 457-463.
- Costanza S., *La poetica di Paolino di Nola*, w: *Studi in onore di Quintino Cataudella*, t. 3, Catania 1972, s. 593-613.
- Costanza S., *Le concezioni poetiche di Prudenzio e il carme XVIII di Paolino di Nola*, „Siculorum Gymnasium” 29 (1976) s. 123-150.
- Costanza S., *Paolino di Nola*, DPAC II 2609-2612.
- Costanza S., *Pax romana – Pax christiana in Paolino di Nola*, w: *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, red. M. Mazza et al., Studi Tardoantichi 1, Messina 1986, s. 55-71.
- Costanza S., *Rapporti letterari tra Paolino e Prudenzio*, w: *XXXI Cinquantenario della morte di San Paolino di Nola*, [5.1] s. 25-65.
- Costanza S. - Ricci C., *Paolino di Nola*, NDPAC III 3826-3830.
- Coster C.H., *Christianity and the Invasions: Paulinus of Nola*, „Classical Journal” 54 (1959) s. 146-159 = C.H. Coster, *Late Roman Studies*, Cambridge 1968 (wyd. 1), Harvard 2013 (wyd. 2), s. 183-204.
- Courcelle P., *Fragments historiques de Paulin de Nole conservés par Grégoire de Tours*, w: *Mélanges d'histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris 1951, s. 145-153.
- Courcelle P., *Grégoire le Grand devant les „conversions” de Marius Victorinus, Augustin et Paulin de Nole*, „Latomus. Revue d'études latines” 36 (1977) s. 942-950.
- Courcelle P., *Les lacunes de la correspondance entre Saint Augustin et Paulin de Nole*, „Revue des Études Anciennes” 53/3-4 (1951) s. 253-300 = P. Courcelle, *Les confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire, Antécédents et Postérité*, Paris 1963, s. 559-607.
- Courcelle P., *Paulin de Nole et saint Jérôme*, „Revue de Études Latines” 25 (1947) s. 250-280.
- Courcelle P.M., *Correspondance entre saint Augustin et saint Paulin de Nole*, „Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France” 1950-1951 (1954) s. 204-205.
- Cozic M., *Le mariage chrétien selon Paulin de Nole, ou l'amitié conjugale dans le Christ*, w: *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, [5.1] s. 89-108.
- Cozic M., *Martin de Tours et Paulin de Nole: une amitié paradoxale?*, w: *Martin de Tours et l'évangélisation des campagnes de l'Ouest. Actes de la Première Petite*

- Journée de Patristique de Saintes*, red. P.-G. Delage – J.-P. Longeat, Royan 2009, s. 79-107.
- Crouzel H., *Chronologie proposée du prêtre commingeois Vigilance de Calagurris (Saint - Martory)*, „Bulletin de littérature ecclésiastique” 73 (1972) s. 265-266.
- Crouzel H., *L'epitalamio di San Paolino: Il suo contenuto dottrinale*, w: *XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola*, [5.1] s. 143-148.
- Crouzel H., *Les échanges littéraires entre Bordeaux et l'Orient au IVe siècle: Saint Jérôme et ses amis aquitains*, „Revue française d'histoire de la littérature” 3 (1973) s. 301-326.
- Crouzel H., *Liturgie du mariage chrétien au V siècle selon l'épithalame de S. Paulin de Nole*, w: *Mens concordet voci. Pour A. G. Martimort à l'occasion de ses quarante années d'enseignement et de vingt ans de la constitution 'Sacrosanctum Concilium'*, Paris 1983, s. 619-626.
- Crouzel H., *Saint Jérôme et ses amis toulousains*, „Bulletin de littérature ecclésiastique” 73 (1972) s. 125-146.
- Crouzel H., *Un „piccolo cliente” di San Paolino di Nola: Vigilanzio di Calagurris*, w: *Paolino di Nola: momenti della sua vita e delle sue opere*, s. 199-219.
- Cucca V., *Il Matrimonio e gli Ordini Sacri nella testimonianza di Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo” 16 (2009) s. 207-215.
- Curti C., *L'„inuentio crucis” nell'epistola 31 di Paolino di Nola*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 177-188 = „Orpheus” 17 (1996) s. 337-347.
- Curti C., *La prigionia volontaria di Paolino di Nola presso i Vandali d'Africa nel Cod. 2 della Biblioteca comunale di Noto*, „Siculorum Gymnasium” 49 (1996) s. 61-66.
- Cutino M., *L'epopea taumaturgica di San Felice nei Carmi 26 e 19 di Paolino di Nola*, „Auctores nostri” 2 (2005) s. 47-80.
- Cutino M., *Paolino di Nola, epist. 8: un'epistola protrettica in versi di contenuto apologetico*, w: *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardo-antica. XXXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 8-10 Maggio 2003*, Studia Ephemeridis Augustinianum 90, Roma 2004, s. 329-348.
- Cutino M., *Per una interpretazione del poema ultimum (CSEL 30 Hartel)*, „Bollettino Studi Latini” 31/1 (2001) s. 73-101.
- Cytowska M., *Paulin z Noli, uczeń Auzoniusza*, „Meander” 49 (1994) s. 33-42.
- D'Elia S., *Sullo sfondo storico culturale di San Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo” 4 (1988) s. 15-32.
- D'Errico G., *Dottrina e Poesia nelle Lettere di Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo” 9 (1993) s. 133-139.
- Dal Covolo E., *Vita di Paolino da Bordeaux, vescovo di Nola (352/353 ca.-431): a proposito di un libro recente*, „Koinonia” 40 (2016) s. 651-661.
- Dam R. van., *Paulinus of Nola*, w: *Late antiquity. A guide to the postclassical world*, red. G.W. Bowersock – P.R.L. Brown – O. Grabar, Cambridge 1999, s. 638-639.

- De Labriolle P., *La correspondance d'Ausone et Paul de Nola: un episode de la fin du paganisme*, Paris 1910.
- De Luca F.R., *I documenti relativi alla traslazione del corpo di S. Paolino conservati nell'Archivio Storico Diocesano di Nola*, w: *Il Ritorno di Paolino*, [5.1] s. 41-46.
- De Rinaldis S., *Paolineide, testo latino con introduzione, traduzione italiana, note e indici*, red. A. Ruggiero, Strenae Nolanae 9, Napoli – Roma 2002.
- De Rinaldis S., *Paolineidis. Libri tres seu vita et egregia facta S. Paulini Episcopi Nolanani*, Napoli 1783.
- Degórski B., *Il pasto per i poveri presso la Basilica Costantiniana di S. Pietro a Roma secondo la lettera di san Paolino di Nola a san Pammachio*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 11/2 (2018) s. 229-267 = *Uczta dla biedaków w Konstancyńskiej Bazylice św. Piotra w Rzymie na podstawie listu św. Paulina z Noli do św. Pammachiusza*, w: „Dissertationes Paulinorum” 27 (2018) s. 5-35.
- Delage P.G., *Dames d'Aquitaine en quête de pères spirituels*, w: *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, [5.1] s. 155-189.
- Delage P.G., *En guise d'ouverture: Un hommage et la possibilité d'un chemin*, w: *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, [5.1] s. 1-6.
- Delage P.G., *Les notables d'Aquitaine, stratégies matrimoniales et religions*, w: *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, [5.1] s. 47-68.
- Della Gala A., *In trasferendo Nolum Sancti Paulini corpore Ecclesiae Cattedrali inaugurando... Distichon*, w: *Il Ritorno di Paolino*, [5.1] s. 184-191.
- Desalles G., *De quelques arbres ou arbustes et de leur ombre, XI: le pin sous la plume de Paulin de Nole*, „Revue du Moyen Âge Latin” 37 (1981) s. 234-236.
- Desmulliez J., *Les lacunes de la correspondance entre Saint Augustin et Paulin de Nole*, „Revue des Études Anciennes” 53/3-4 (1951) s. 253-300.
- Desmulliez J., *Meropius Pontius Paulinus*, w: *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 2, Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, t. 2, red. Ch. Pietri – L. Pietri, Paris – Rome 2000, s. 1630-1654.
- Desmulliez J., *Paulin de Nole et la „paupertas”*, w: *Les Pères de l'Église et la voix des pauvres*, red. P.-G. Delage, La Rochelle 2006, s. 245-263.
- Desmulliez J., *Paulin de Nole. Études chronologiques (393-397)*, „Recherches Augustiniennes” 20 (1985) s. 35-64.
- Desmulliez J., *Paulin de Nole: du gouverneur de Campanie à l'évêque de Nole, ruptures et continuités*, „Cahiers du Centre Gustave Glotz” 17 (2006) s. 267-275.
- Desmulliez J., *Paulin de Nole: du gouverneur de Campanie à l'évêque de Nole, w: Poteri centrali e poteri periferici nella tarda antichità: confronti, conflitti. Atti della Giornata di Studio, Messina 5 Settembre 2006*, red. L. Di Paola – D. Minutoli, Papyrologia Florentina 38, Firenze 2007, s. 83-92 = „Connaissance des Pères de l'Église” 123 (2011) s. 2-13.
- Desmulliez J., *Paulin de Nole: du gouverneur de Campanie à l'évêque de Nole*, w: *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, [5.1] s. 7-45.

- Desmulliez J. – Vanhems C. – Delmaire R. – Gatier P.-L., *Paulin de Nole et ses correspondants. Une même communauté spirituelle?*, w: *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive. Actes du colloque international, université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20-22 novembre 2003*, red. R. Delmaire – J. Desmulliez – P.-L. Gatier, *Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique* 40, Lyon 2009, s. 393-417.
- Despinescu A., *Personnalités marquantes de la romanité orientale et de l'Italie méridionale dans l'Antiquité: St. Nicéa de Rémesiana et St. Paulin de Nola*, „*Studia antiqua et archaeologica*” 5 (1998) s. 109-116.
- Di Palma G., *Paolino di fronte alla Bibbia*, w: *Mia sola arte è la fede*, [5.1] s. 151-166.
- Diaconescu T., *Sf. Paulinus de Nola, Carmen XVII, Studiu introductiv*, „*Studii Teologice*” 4/4 (2008) s. 237-242.
- Doblhofer E., *Drei spätantike Reiseschilderungen: Rutilius Claudius Namatianus, Iter Gallicum (De reditu suo); Paulinus Nolanus, c. XVII (Propemptikon); Egeria, Itinerarium (Peregrinatio Aetherae ad loca sancta)*, w: *Festschrift Karl Vretska. Zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1970 überreicht von seinen Freunden und Schülern*, red. D. Ableitinger – H. Gugel, Heidelberg 1970, s. 1-22.
- Doignon J., *Un récit de miracle dans carmina de Paulin de Nole. Poétique virgilienne et leçon apologétique*, „*Revue d'histoire de la spiritualité*” 48 (1973) s. 129-144.
- Dolla V., *Sperimentazioni metriche d'un traduttore del Settecento: Gianstefano Remondini e i Carmina di Paolino di Nola*, w: *Gianstefano Remondini*, red. C. Ebanista – T. Toscano, Napoli – Roma 2003, s. 143-156.
- Dolveck F., *L'ultime commerce épistolaire d'Ausone et de Paulin de Nole*, „*Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*” 127/1 (2015) doi.org/10.4000/mefra.2789.
- Dolveck F., *Les Orationes «d'Ausone» et «de Paulin»: examen des problèmes liés à leur attribution (suite)*, „*Revue bénédictine*” 125/2 (2015) s. 355-408.
- Dolveck F., *Les Orationes «d'Ausone» et «de Paulin»: examen des problèmes liés à leur attribution (à suivre)*, „*Revue bénédictine*” 125/1 (2015) s. 5-44.
- Dolveck F., *Paulin de Nole et Florus de Lyon*, w: *Les Douze compilations pauliniennes de Florus de Lyon: un carrefour des traditions patristiques au IXe siècle*, red. P. Chambert-Protat – F. Dolveck – C. Gerzaguët, Rome 2016, s. 177-196.
- Döpp S., *Baebianus und Apra: zu Paulinus Nolanus (?) c. 38*, w: *Panchaia. Festschrift für Klaus Thraede*, red. M. Wacht, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 22, Münster 1995, s. 66-74.
- Döpp S., *Paulinus von Nola*, „*Rivista di Archeologia Cristiana*” 18 (1998) s. 1312-1317.
- Dräger P., *Ausonius. Mosella, der Briefwechsel mit Paulinus, Bissula herausgegeben, übersetzt, kommentiert und mit einer Einführung versehen*, Darmstadt 2002.
- Dressler A., *Seeing (not) seeing: the phenomenology of deviant standpoint as a function of gender and class in Paulinus of Nola, Poems 18*, „*Eugesta*” 8 (2018) s. 203-242.
- Drijvers J.W., *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leyde 1992 (o Paulinie s. 113-122).

- Duval Y.-M., *L'entrée en relations épistolaires d'Augustin d'Hippone et de Paulin de Nole*, w: *Epistulae antiquae: III, Actes du III^e Colloque international „L'épistolaire antique et ses prolongements européens Université François-Rabelais”, Tours, 25-27 septembre 2002*, red. L. Nadjó – E. Gavoilles, Louvain – Paris – Dudley 2004, s. 397-419.
- Duval Y.M., *Le panégyrique de Théodose par Paulin de Nole. Sa date, son sens, son influence*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 137-158.
- Duval Y.M., *Les premiers rapports de Paulin de Nole avec Jérôme: Moine et philosophe? Poète ou exégète?*, w: *Polyanthema. Studi di Letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza*, t. 1, red. L. De Salvo, Studi Tardoantichi 7, Messina 1989, s. 177-216.
- Duval Y.M., *Paulin de Nole et le service militaire*, w: *Regards sur le monde antique. Hommage à Guy Sabbah*, red. M. Piot, Lyon 2002, s. 55-69.
- Ebanista C., *Paolino di Nola e l'introduzione della campana in Occidente*, w: *Dal fuoco all'aria. Tecniche, significati e prassi nell'uso delle campane dal Medioevo all'Età Moderna*, Atti del Convegno, Agnone 6-9 Dicembre 2004, Pisa 2007, s. 325-353.
- Ebanista C. – Ruggiero A., *L'inedita Dissertazione di Antonio Jannone su Paolino di Nola e le Basiliche in onore di S. Felice*, „Impegno e Dialogo” 16 (2009) s. 107-196.
- Engemann J., *Zu den Apsis-Tituli des Paulinus von Nola*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 17 (1974) s. 21-46.
- Erdt W., *Christentum und heidnisch-antike Bildung bei Paulin von Nola mit Kommentar und Übersetzung des 16. Briefes*, Beiträge zur Klassischen Philologie 82, Meisenheim 1976.
- Errichiello M., „*Ex abundantia cordis os loquitur*” nell'epistolario di Paolino di Nola, „Campania Sacra” 13-14 (1982-1983) s. 57-69.
- Errichiello M., *Espressioni dell'interiorità affettiva nell'Epistolario paoliniano*, „Vichiana” 14 (1985) s. 107-116.
- Esposito A., *Studio su l'Epistolario di San Paolino: Vescovo di Nola*, Napoli 1986.
- Esposito B., *L'Italia delle Confraternite. San Paolino di Nola*, Ritualia 2004.
- Evenpoel W., *La phrase et le vers dans les Carmina de Paulin de Nole*, w: *Eulogia: Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, red. G.J.M Bartelink – A. Hilhorst – C.H. Kneepkens, Steenbrugge 1991, s. 95-108.
- Evenpoel W., *Paulinus Nolanus, carmen 26: the Threat of War, St. Felix, and Old Testament Examples of the Power of God and of his Saints*, w: *The impact of Scripture in Early Christianity*, Supplements to Vigiliae Christianae 44, red J. den Boeft – M.L. van Poll-van de Lisdonk, Leiden – Boston – Köln 1999, s. 132-160.
- Evenpoel W., *Saint Paulin de Nole, carm 18, 211-468: Hagiographie et humour*, w: *La narrativa cristiana antica: Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici. XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana: Roma, 5-7 maggio 1994*, Studia Ephemeridis Augustinianum 50, Roma 1995, s. 507-520.

- Evenpoel W., *The „Vita Felicis” of Paulinus Nolanus and the Beginnings of Latin Historiography*, w: *Fructus centesimus. Mélanges offerts à Gerard J.M. Bartelink à l’occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, red. A.A.R. Bastiaensen – A. Hilhorst – C.H.J.M. Kneepkens, Steenbrugge 1989, s. 167-176.
- Evenpoel W., *The „Vita Felicis” of Paulinus Nolanus*, w: *Aeveum inter Utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders*, red. M. van Uytfanghe – R. Demeulenaere, *Instrumenta patristica* 23, Steenbrugge 1991, s. 143-152.
- Exner M., *Il convegno paoliniano XVI centenario del ritiro di Paolino a Nola*, „Kunst Chronik” 49 (1996) s. 145-153.
- Fabre P., *Essai sur la chronologie de l’oeuvre de Saint Paulin de Nole*, Publications de la Faculté des Lettres de l’Université de Strasbourg 109, Paris 1948.
- Fabre P., *Les citations dans la correspondance de Paulin de Nole*, Paris 1946.
- Fabre P., *Saint Paulin de Nole et l’amitié chrétienne*, Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome 167, Paris 1949.
- Fabre P., *Sur l’ordre chronologique de deux «natalicia» de saint Paulin de Nole*, „Revue de Études Anciennes” 36/2 (1934) s. 188-198.
- Favez Ch., *À propos des ‘consolations’. Note sur la composition du carmen 31 de Paulin de Nole*, „Revue de Études Latines” 13 (1935) s. 266-268.
- Feola S., *Giovanni Paolo II e Paolino di Nola*, „In Dialogo” 21 (Marzec-Kwiecień 2005) s. 6.
- Feola S., *Il mistero della Chiesa in alcune immagini bibliche negli Scritti di Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo” 15 (2006) s. 101-131.
- Feola S., *Il Pane della nostra vita. Riflessioni sull’Eucaristia in Paolino*, „In Dialogo” 21 (Luty 2005) s. 6.
- Feola S., *L’iniziazione cristiana in Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo” 16 (2009) s. 43-58.
- Feola S., *La Chiesa ‘Mysterium de Trinitate’. Corpo e Sposa di Cristo in Paolino di Nola*, „Teologia e Vita” 9 (2006) s. 66-86.
- Feola S., *La Speranza in San Paolino di Nola*, „Teologia e Vita” 2 (2009) s. 119-134.
- Fielding I., *Felicitas at Cimitile: Cultivating the soul in Paulinus’ Nola*, „Materiali e Discussioni per l’Analisi dei Testi Classici” 83 (2019) s. 43-60.
- Fielding I., *Performing miracles: the „Natalicia” of Paulinus of Nola as popular entertainment*, „Ramus: Critical Studies in Greek and Roman Literature” 47/1 (2018) s. 108-122.
- Flood J.M., *St. Paulinus of Nola as a Poet and Letter-Writer*, „Irish Ecclesiastical Record” 74 (1950) s. 417-423.
- Flury P., *Das sechste Gedicht des Paulinus von Nola*, „Vigiliae Christianae” 27 (1973) s. 129-145.
- Fo A., *Il cosiddetto Epigramma Paulini attribuito a Paolino di Béziers: Testo criticamente riveduto, traduzione e studio introduttivo*, „Romanobarbarica” 16 (1999) s. 97-167.

- Fo A., *Tentativo di introduzione a Paolino di Nola*, w: *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità. Atti del Primo Convegno dell'Associazione di Studi Tardantichi*, red. A. Garzya, Napoli 1989, s. 361-382.
- Foerster F. – Pascual R., *El naufragio de Valgius. Extracto comentado de la epistola 49 de San Paulino de Nola. Con aportaciones de Olimpio Musso y Marcos Mayer*, Barcelona 1985.
- Fontaine J., *Les symbolismes de la cithare dans la poésie de Paulin de Nole*, w: *Romanitas at Christianitas. Mélanges J. H. Waszink*, red. W. den Boer, Amsterdam – London 1973, s. 123-144 = J. Fontaine, *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris 1980, s. 393-414.
- Fontaine J., *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV siècle occidental*, w: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, red J. Fontaine – Ch. Kannengiesser, Paris 1972, s. 571-595.
- Forte B., *Noite, Fuoco, Soffio: Per una teologia dall'esperienza dello Spirito (Postfazione)*, w: *Mia sola arte è la fede*, [5.1] s. 371-376.
- Frend W.H.C., *Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire*, „Journal of Roman Studies” 59 (1969) s. 1-11.
- Frend W.H.C., *The Two Worlds of Paulinus of Nola*, w: *Latin Literature of the Fourth Century*, red. J.W. Binns, London – Boston 1974, s. 100-133.
- Fruchtman D.S., *Witness and imitation in the writings of Paulinus of Nola*, „Studia Patristica” 95 (2017) s. 87-96.
- Fusco A., *Il culto di San Paolino da Nola in Sicilia*, Nola 2004.
- Fusco A., *La prigionia di San Paolino in Africa nella letteratura e nell'arte figurativa*, „Il Meridiano” 152/4 (Kwiecień 2008) = A. Fusco, *Appunti di storia nolana. Raccolta di articoli giornalistici di cultura, arte e storia di Nola*, t. 1, Nola 2009.
- Fusco A., *San Paolino di Nola in Sicilia*, „Impegno e Dialogo” 15 (2006) s. 241-275.
- Fux P.-Y., *Les patries des martyrs. Doctrine et métaphores chez les poètes Damase, Ambroise, Paulin de Nola et Prudence*, w: *Mauritius und die Thebäische Legion: Akten des internationalen Kolloquiums, Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.-20. September 2003 = Saint Maurice et la légion thébaine: actes du colloque international, Fribourg, Saint -Maurice, Martigny, 17-20 septembre 2003*, red. O. Wermelinger, Paradosis. Beiträge zur altchristlichen Literatur und Theologie 49, Fribourg 2005, s. 365-375.
- Gadeyne J., *Alcune considerazioni sulla descrizione paoliniana del mosaico absidale di Fondi*, „Boreas” 13 (1990) s. 71-74.
- Galante G.A., *Carmi in onore di San Paolino*, red. G. Ragozzino, Castellammare di Stabia 2000.
- Galante G.A., *Importanza dello studio di S. Paolino di Nola*, Napoli 1889.
- Galante G.A., *In translationem corporis Sancti Pontii Paulini... Carmen lyricum*, w: *Il Ritorno di Paolino*, [5.1] s. 166-213.

- Galante G.A., *Traslazione del corpo di S. Paolino*, w: *Jubilate! Numero unico, traslazione del corpo di S. Paolino di Nola*, Napoli 1909, s. 9-11.
- Galluccio G., *L'amicizia di Paolino di Nola con Sulpicio Severo*, „La Scala” 4 (1988) s. 139-147.
- Gärtner H.A., *Bildung im Widerstreit. Paulinus von Nola argumentiert gegen seinen Lehrer Ausonius*, w: *Ars Philologica. Festschrift für Baldur Panzer zum 65. Geburtstag*, red. K. Grünberg – W. Potthoff, Frankfurt am Main 1999, s. 553-562.
- Gärtner T., *Der Paulinus-Titulus aus Nola [“Paulinus-Titulus”]*, „Maia. Rivista di letterature classiche” 62/2-3 (2010) s. 323-325.
- Gärtner T., *Nachtrag zum Dankepigramm des Paulinus von Nola*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 138 (2002) s. 71-72.
- Gärtner T., *Zum neugefundenen Dankepigramm des Paulinus von Nola*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 135 (2001) s. 43-44.
- Gasti F., *Fragmenta poet. lat. Inc. 32 Blänsdorf. Un verso non identificato di Paolino di Nola in Isidoro*, „Rivista di Filologia e Istruzione Classica” 126 (1998) s. 175-182.
- Gattiglia A., *Paulin de Nole et Nicéta de Rémésiana: voyages et pèlerinages de rang élevé*, w: *Atti del Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (ACIAC), Bonn 22-28 Settembre 1991*, t. 12, Città del Vaticano 1995, s. 805-814.
- Gelarda I., *La diffusione del culto di S. Paolino di Nola nel palermitano*, „Impegno e Dialogo” 16 (2009) s. 197-206.
- Gelsomino R., *L'epitalamio di Paolino di Nola per Giuliano e Titia (Carme 25)*, w: *XXXI Cinquantenario della morte di San Paolino*, [5.1] s. 213-230.
- Giuliano G. (red.), *Paolino di Nola. Preghiere*, Marigliano 2008.
- Giusti G., *Paolino di Nola e Francesco d'Assisi, due uomini prima e due santi poi*, Nola 2005.
- Gnilka C., *Das Puer senex – Ideal und die Kirchenbauten zu Nola*, „Boreas” 18 (1995) s. 175-184.
- Gnilka C., *Notae Paulinianae*, „Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie” 137 (2009) s. 389-391.
- Gnilka C., *Textprobleme bei Paulinus Nolanus*, „Hermes” 130/3 (2002) s. 362-377.
- González Salinero R., *Los judíos como enemigos y la santidad avalada en Paulino de Nola*, w: *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía, Santos, Obispos y Reliquias, Alcalá, Octubre 1998*, red. M. García – A. Luis – C. Bosch Jimenez – M.E. Gil Egea – M. Vallejo Girvés, Acta antiqua complutensia 3, Alcalá de Henares 2003, s. 163-167.
- Green R.P.H., *I tituli in onore del presbyter Clarus e la datazione del carmen 31 di Paolino di Nola*, „Bolletino di Studi Latini” 19 (1989) s. 58-69.
- Green R.P.H., *Il Panegyricus Theodosii di S. Paolino di Nola*, „Koinonia” 14 (1990) s. 139-154.
- Green R.P.H., *Paulinus of Nola and the Diction of Christian Latin Poetry*, „Latomus” 32 (1973) s. 79-85.

- Green R.P.H., *Poems of disputed authorship*, w: R.P.H. Green, *The poetry of Paulinus of Nola: a study of his Latinity*, Collection Latomus 120, Bruxelles 1971, s. 131-146.
- Green R.P.H., *S. Paolino e i barbari nei natalicia*, „Koinonia” 13 (1989) s. 5-29.
- Green R.P.H., *Some Types of Imagery in the Poetry of Paulinus of Nola*, „Vigiliae Christianae” 27 (1973) s. 50-52.
- Green R.P.H., *The Christianity of Ausonius*, „Studia Patristica” 28 (1993) s. 39-48.
- Green R.P.H., *The Correspondence of Ausonius*, „L'Antiquité Classique” 49 (1980) s. 191-211.
- Green R.P.H., *The Poetry of Paulinus of Nola. A Study of his Latinity*, Collectio Latomus 120, Bruxelles 1971.
- Grillo A., *Intertestualità, anastrofe e critica del testo (da Hor., c.1,22 a Paul. Nol., c. 10,213)*, „Cassiodorus” 4 (1998) s. 199-210.
- Grimaldi G., *Paolino di Nola: una proposta spirituale per il nostro tempo*, Marigliano 1982 = „Impegno e Dialogo” 1 (1982) s. 40-42.
- Grzywaczewski J., *Związki Nicetasa z Paulinem z Noli*, „e-Patrologos” 1/3 (2015) s. 14-27.
- Guerriero P., *Pio X e S. Paolino*, w: *Il Ritorno di Paolino*, [5.1] s. 234-242.
- Günther M., *Paulinus von Nola*, w: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte*, t. 9, red. H. Cancik – H. Schneider, Stuttgart 2000, s. 426-428.
- Guttilla G., *Cristo e il tempio di Salomone in Paolino di Nola e Prudenziio*, „Bollettino di Studi Latini” 33/1 (2003) s. 111-127.
- Guttilla G., *Preghiere di contenuto evangelico in Paolino di Nola e Prudenziio*, „Impegno e Dialogo” 15 (2006) s. 205-220.
- Guttilla G., *„De errore profanarum religionum” di Firmico Materno nel „Carm.” 19 di Paolino di Nola*, „Revue d'études augustiniennes et patristiques” 52 (2006) s. 355-377.
- Guttilla G., *„Meritis et nomine Felix”: i Wortspiele con i nomi propri negli Scritti di Paolino di Nola*, „Scholia” 9 (2000) s. 96-109.
- Guttilla G., *„Rectius legenda” (Paolino di Nola: ep. 32, 6: Hartel XXIX, 281, 1-4.)*, „Bollettino di Studi Latini” 25/1 (1995) s. 111-113.
- Guttilla G., *Alcune note critiche sui „Carmina” di Paolino di Nola*, „Revue des Etudes Augustiniennes” 49/1 (2003) s. 25-41.
- Guttilla G., *Ausonio e Paolino: rapporti letterari e umani*, „Impegno e Dialogo” 10 (1995) s. 177-189.
- Guttilla G., *Dottrina e arte sacra nell' 'Obitus Baebiani' di S. Paolino di Nola*, „Annali del Liceo Classico G. Garibaldi di Palermo” 23-24 (1986-1987) s. 132-157.
- Guttilla G., *Dottrina e retorica cristiana nel carm. 31 di Paolino di Nola*, „Augustinianum” 44/1 (2004) s. 51-90.
- Guttilla G., *Echi dell' „Exameron” nei Carmi di Paolino di Nola*, „Cassiodorus” 6-7 (2001) s. 183-214.

- Guttilla G., *Età fisica e età spirituale nei Carmi di Paolino di Nola*, „Civiltà Classica e Cristiana” 11 (1990) s. 171-181.
- Guttilla G., *Filoni pagani e cristiani nell’Obitus Baebiani. Una nuova lettura del carm. 33 di Paolino di Nola*, „Hermes” 131 (2003) s. 90-113.
- Guttilla G., *I „tituli” in onore del „presbyter Clarus” e la datazione del carme 31 di Paolino di Nola*, „Bollettino di Studi Latini” 19 (1989) s. 58-69.
- Guttilla G., *I carmi 27 e 28 di Paolino di Nola e le epistole 30 e 32 a Sulpicio Severo*, „Orpheus” 16/1 (1995) s. 59-82.
- Guttilla G., *Il „De cura pro mortuis gerenda” di Agostino e l’„Obitus Baebiani” di Paolino*, „Annali del Liceo Classico G. Garibaldi di Palermo” 25-27 (1988-1990) s. 193-207.
- Guttilla G., *Il „De errore profanarum religionum” di Firmico Materno nel Carme 19 di Paolino di Nola*, „Revue des Études Augustiniennes” 52 (2006) s. 355-377.
- Guttilla G., *Il „Panegyricus Theodosii” di S. Paolino di Nola*, „Koinonia” 14 (1990) s. 139-154.
- Guttilla G., *Il Carme 24 di Paolino e la sua „nouitas”*, „Koinonia” 19/1 (1995) s. 5-31.
- Guttilla G., *Il giudizio universale e l’incontro con Dio nei Carmi di Paolino di Nola*, „Bollettino di Studi Latini” 32/2 (2002) s. 531-552.
- Guttilla G., *Il martyrium e la duplex corona in Paolino di Nola e Prudenzio*, „Bollettino Studi Latini” 34/1 (2004) s. 91-116.
- Guttilla G., *L’„aemulatio” artistica in Paolino di Nola e Sulpicio Severo*, „Orpheus” 15 (1994) s. 320-342.
- Guttilla G., *L’Ausonio pagano nei Carmi di Paolino di Nola*, „Annali del Liceo Classico G. Garibaldi di Palermo” 35-37 (1997-2000) s. 147-172.
- Guttilla G., *L’epistola 18 di Paolino di Nola a Vittricio. Autotesto del Propempticon a Niceta (carme 17)*, „Siculorum Gymnasium” 54 (2001) s. 349-359.
- Guttilla G., *L’epistola 58 di Girolamo negli Scritti di Paolino di Nola (Carmm. 24, 19, 21 ed Ep. 31)*, „Rivista di Scienze Archeologiche e Storiche dell’antichità” 10-11 (2005-2006) s. 67-88.
- Guttilla G., *L’esordio di Paolino come poeta dotto cristiano. Il „propempticon” a Niceta (Carm. 17)*, „Impegno e Dialogo” 13 (2001) s. 359-390.
- Guttilla G., *La fase iniziale della „Consolatio” latina cristiana. Dal „De mortalitate” di S. Cipriano alle epistole consolatorie a Pammachio di S. Paolino e di S. Girolamo*, „Annali del Liceo Classico ‘G. Garibaldi’ di Palermo” 21-22 (1984-1985) s. 108-215.
- Guttilla G., *La preghiera di Niceta per Paolino di Nola del Carm. 27 e la sua componente geronimiana*, „Augustinianum” 46/1 (2006) s. 109-128.
- Guttilla G., *La presenza di Ausonio nella poesia dell’ultimo Paolino*, „Orpheus” 14 (1993) s. 275-297.
- Guttilla G., *La presenza di Vittricio di Rouen nell’opera di Paolino di Nola. Dal „De Laude Sanctorum” all’epist. 18 e ai carmm. 17-19*, „Augustinianum” 43/2 (2003) s. 453-473.

- Guttilla G., *La profanazione dei luoghi santi in Palestina: l'epistola 58 di Girolamo ed il „De Errore” di Firmico Materno nell' ep. 31 di Paolino di Nola*, „Augustinianum” 47/1 (2007) s. 103-116.
- Guttilla G., *La promozione del culto di S. Felcie e l'attualità del catalogo dei pellegrini di Paolino di Nola*, „Aevum” 82 (2008) s. 179-198.
- Guttilla G., *Le costruzioni basilicali di Paolino di Nola: una rilettura dell' epist. 32*, w: *Societas studiorum per Salvatore D'Elia*, red U. Criscuolo, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica F. Araldi dell'Università degli Studi di Napoli Federico II 24, Napoli 2004, s. 389-408.
- Guttilla G., *Le metafore encomiastiche della spiritualità e della militanza cristiana nel Carm. 21 di Paolino di Nola*, „Cassiodorus” 5 (1999) s. 231-264.
- Guttilla G., *Le visioni nella poesia di Paolino e di Prudenzio*, w: *Studi di Filologia classica in onore di Giusto Monaco*, t. 3, Palermo 1991, s. 1279-1290.
- Guttilla G., *Lingua del miracolo e wortsprache nei Carmi di Paolino di Nola*, „Orpheus” 28/1-2 (2007) s. 67-99.
- Guttilla G., *Osservazioni su alcuni motivi consolatori presenti nei Carmi di Paolino di Nola*, „Messana” 16 (1995) s. 29-39.
- Guttilla G., *Paolino di Nola e Girolamo*, „Orpheus” 13 (1992) s. 278-294.
- Guttilla G., *Paolino di Nola e il suo ritratto a sostegno della causa di Martino e di Severo*, „Orpheus” 17/1 (1996) s. 90-107.
- Guttilla G., *Paolino di Nola e la produzione poetica profana: i carmi 1-3*, „Bollettino di Studi Latini” 31/1 (2001) s. 102-118.
- Guttilla G., *Pregiere e invocazioni nei Carmi di S. Paolino di Nola*, „Annali del Liceo Classico G. Garibaldi di Palermo” 28-30 (1990-1993) s. 93-188.
- Guttilla G., *Presenze di Ausonio e di Paolino di Nola nel „De Reditu suo” di Rutilio Namaziano*, „Annali del Liceo Classico G. Garibaldi di Palermo” 31-32 (1994-1995) s. 161-196.
- Guttilla G., *Rectius legenda (Paolino di Nola: ep. 32, 6: HARTEL XXIX, 281, 1-4)*, „Bollettino di Studi Latini” 25/1 (1995) s. 111-113.
- Guttilla G., *Retorica e paretisi cristiana nel carm. 28 e nell' ep. 32 di Paolino di Nola*, „Augustinianum” 44/2 (2004) s. 401-421.
- Guttilla G., *S. Paolino e i barbari nei „Natalicia”*, „Koinonia” 13 (1989) s. 5-29.
- Guttilla G., *Situazioni catulliane e lucreziane nei Carmi di Paolino di Nola*, „Scholia” 6 (1997) s. 96-110.
- Guttilla G., *Spunti di „teologia politica” nei Carmi di Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo” 13 (2001) s. 291-322.
- Guttilla G., *Trasformazione e arricchimento dottrinale di una clausula pagana nei „Carmi” di Paolino*, „Annali del Liceo Classico ‘G. Garibaldi’ di Palermo” 33-34 (1996-1997) s. 119-134.
- Guttilla G., *Tre naufragi di contenuto cristiano del IV secolo d.C.*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 431-461.

- Guttilla G., *Tre Studi: Strutture classiche nei Carmi; I wortspiel e nomi propri nelle Epistole e nei Carmi; Note critiche paoliniane*, „Studi Tardoantichi” 9 (1990) s. 127-139, 139-151, 151-155.
- Guttilla G., *Un „Ordo urbium nobilium” della Spagna cristiana: il „Perist.” 4 di Prudenzio*, „Aevum” 80 (2006) s. 125-143.
- Guttilla G., *Un probabile incontro a Roma di Paolino di Nola e Prudenzio*, „Aevum” 79 (2005) s. 95-107.
- Guttilla G., *Una nuova lettura del Carme 31 di S. Paolino di Nola*, „Koinonia” 11 (1987) s. 69-97.
- Guttilla J.A., *Dalla Capua di Ausonio (Roma altera quondam) alla Nola di Paolino (post urbem titulos sortita secundos)*, „Journal of Early Christian Studies” 12/4 (2004) s. 523-536.
- Hajdu P., *A tradicionális és a keresztény költészet szókincséről Paulinus Nolanus kapcsán*, w: *Studia Patrum: A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről*, red. P. Nemeshegyi – Z. Rihmer, Budapest 2002, s. 221-227.
- Hardie P., *Cowherds and Saint Paulinus of Nola Carmen 18*, w: *Complex Inferiorities: The Poetics of the Weaker Voice in Latin Literature*, red. S. Matzner – S. Harrison, Oxford 2018, s. 245-262.
- Hartel W. von, *Zum Briefwechsel des Ausonius und Paulinus*, „Anzeiger der Philosophisch-Historischen Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften” 14 (1897) s. 103-110.
- Havet L., *Paulinus Nolanus „Obitus Baebiani”*, „Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes. Nova Series” 24 (1900) s. 144-145.
- Helm R., *Meropius Pontius Paulinus*, „Revue des Études Augustiniennes” 17/2-3 (1949) s. 2331-2351.
- Herzog R., *Probleme der heidnisch-christlicher Gattungskontinuität am Beispiel des Paulinus von Nola*, w: *Christianisme et formes littéraires de l’Antiquité tardive en Occident*, red. M. Fuhrmann, Entretiens sur l’Antiquité Classique de la Fondation Hardt 23, Vandoeuvres – Genève 1977, s. 373-423.
- Holford Strevens L.A., *Nola, Vergil and Paulinus*, „Classical Quarterly” 29 (1979) s. 391-393.
- Hudson-Williams A., *Notes of Paulinus of Nola: Carmina*, „Classical Quarterly” 27 (1977) s. 453-465.
- Iannicelli C., *Deus operatus est. Sull’autore del miracolo in Paolino di Nola e in alcuni scritti agiografici greco-latini*, „Impegno e Dialogo” 10 (1995) s. 277-336.
- Iannicelli C., *Hapax legomena nell’opera di Paolino di Nola*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 377-405.
- Iannicelli C., *Il miracolo in Paolino di Nola. Saggio di sintesi*, „Impegno e Dialogo” 9 (1993) s. 171-196.

- Iannicelli C., *Il riuso funzionale di Catullo in Paolino di Nola*, w: *Acti Sanctorum Investigatori. Miscellanea di studi in memoria di Gennaro Luongo*, red. L. Arcari, Forma Aperta. Ricerche di storia, culture, religioni 1, Roma 2019, s. 545-582.
- Iannicelli C., *Nota critico-testuale a Paul. Nol. Carm. 23, 222-228*, „Vichiana” 1 (1999) s. 128-136.
- Iannicelli C., *Note al lessico Paoliniano. Indagine su alcuni appellativi riferiti a S. Felice*, „Impegno e Dialogo” 8 (1992) s. 183-204.
- Ihm M., *Observationes in patres ecclesiasticos latinos*, „Rheinisches Museum für Philologie” 44 (1889) s. 522-531.
- Ivanovici V., *Paulinus of Nola and the New Visual Rhetoric of Sanctity*, w: V. Ivanovici, *Manipulating Theophany. Light and Ritual in North Adriatic Architecture (ca. 400 - ca. 800)*, Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages 6, Berlin – Boston 2016, s. 14-18.
- Jakobi R., *Ein Triptychon aus Nola. Zur Interpretation des neugefundenen Paulinus-Titulus*, „Wiener Studien. Zeitschrift für Klassische Philologie, Patristik und lateinische Tradition” 122 (2009) s. 215-222.
- Jenik A., *Martyrium oder Askese? Felix und Maximus im 4. „Natalicium” (= „carm. 15) des Paulinus von Nola*, „Philologus. Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption” 160/1 (2016) s. 84-132.
- Jiménez Sánchez J.A., *Los espectáculos de la tradición romano-pagana en la obra de Paulino de Nola*, „Augustinianum” 50/2 (2010) s. 453-490.
- Junod H., *Le thème du printemps dans les Natalicia de saint Paulin de Nole*, „Revue des Études latines” 57 (1979) s. 13-14.
- Junod-Ammerbauer H., *Le poète chrétien selon Paulin de Nole. L'adaptation des thèmes classiques dans les Natalicia*, „Revue des Études Augustiniennes” 21 (1975) s. 13-54.
- Junod-Ammerbauer H., *Les constructions de Nole et l'esthétique de saint Paulin*, „Revue des Études Augustiniennes” 24 (1978) s. 22-57.
- Juwig C., *Theater Christi: Paulinus von Nola und die christlichen Spektakel*, w: *Spektakel als ästhetische Kategorie: Theorien und Praktiken*, red. S. Frisch – E. Fritz – R. Rieger, Inter-Media 5, Paderborn 2018, s. 117-154.
- Kahlos M., *Perniciosa ista inaniam dulcedo litterarum: The perils of charming literature in Paulinus of Nola, ep. 16*, „Maia. Rivista di letterature classiche” 58/1 (2006) s. 53-68.
- Kamptner M., *Zur Einheit von Paulinus Nolanus, carmen 18*, „Wiener Studien” 116 (2003) s. 191-202.
- Kamptner M., *Tra classicismo e cristianesimo: i generi letterari nel carme 18 di Paolino da Nola*, w: *La poesia tardoantica e medievale. Atti del II Convegno Internazionale di Studi, Perugia, 15-16 novembre 2001*, t. 2, red. A.M. Taragna, Quaderni. Centro internazionale di studi sulla poesia greca e latina in età tardoantica e medievale 2, Alessandria 2004, s. 35-42.

- Kasprzak D., *Il pensiero sociale di Paolino di Nola*, „Studia Laurentiana” 2 (2002) suppl. 1, s. 7-276.
- Kasprzak D., *Kontakty św. Paulina z Noli z Rzymem i jego biskupami*, „Vox Patrum” 46-47 (2004) s. 293-309.
- Kasprzak D., *Między symbolem a figurą: źródła myśli teologicznej Paulina z Noli*, „Analecta Cracoviensia” 36 (2004) s. 163-181.
- Keul-Deutscher M., *Die Rettung einer gefährdeten Freundschaft. Zu Lukrez-Reminiszenzen im Carmen II des Paulinus von Nola*, „Hermes” 126 (1998) s. 341-369.
- Kirsch W., *Die Natalicia des Paulinus von Nola als Mittel ideologischer Beeinflussung*, „Klio” 65 (1983) s. 331-336.
- Kirsch W., *Paulinus von Nola und Nicetas von Remesiana: Zur Literaturauffassung zweier Coriste des 4 Jahrhunderts*, w: *Late Antiquity to Early Byzantium: Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene Conference*, red. V. Vavřínek, Prague 1985, s. 189-193.
- Kirsch W., *Spätantike Dichtungen als Quellen zur Sozialgeschichte (Paulinus von Nola, Paulinus von Pella)*, „Index” 17 (1989) s. 275-282.
- Kirsch W., *Zum Verhältnis von Poetologie und Poetik bei Paulinus von Nola*, „Mittelateinisches Jahrbuch” 20 (1985) s. 103-111.
- Knight G.R. *Friendship and Erotics in the Late Antique Verse-Epistle: Ausonius to Paulinus Revisited*, „Rheinisches Museum für Philologie” 148/3-4 (2005) s. 361-403.
- Koczwara S. – Sawa R. – Matyaszevska E., *Paulin I z Noli*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, Lublin 2011, k. 77-78.
- Kołosowski T., *Natura i sens tajemnicy wcielenia Chrystusa oraz jej wpływ na życie moralno-duchowe człowieka w świetle korespondencji Paulina z Noli*, „Vox Patrum” 38-39 (2000) s. 281-291.
- Krawczyk M., *Znaczenie sztuki w przekazie wiary w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Resovia Sacra” 23 (2016) s. 113-121.
- Krynicka T., *Wczesna korespondencja Ausoniusza z Paulinem z Noli*, „Vox Patrum” 65 (2016) s. 353-371.
- Lançon B., *'Samsa recrinito'. Paulinus of Nola's Letter 23 as a Treatise of Christian trichology*, „Philologia Antiqua. An International Journal of Classics” 9 (2016) s. 59-64.
- Lavalle R., *La carta XXV de Ausonio (a Paulino de Nola)*, „Argos. Revista de la Asociación Argentina Estudios Clásico” 15/16 (1991/1992) s. 83-95.
- Leanza S., *Aspetti esegetici dell'opera di Paolino di Nola*, w: *XXXI Cinquantenario della morte di San Paolino di Nola*, [5.1] s. 67-91.
- Leanza S., *I libri salomonici in Paolino di Nola*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 349-364.
- Leanza S., *Paulinus von Nola*, w: *Theologisches Realenzyklopädie*, t. 26, Berlin – New York 1996, k. 129-133.
- Leanza S., *Una pagina di Melitone di Sardi in Paolino di Nola*, „Orpheus” 5 (1984) s. 444-451.

- Leanza S., *Una precisazione a proposito di due recenti articoli su Melitone di Sardi e Paolino di Nola*, „Koinonia” 10 (1986) s. 89-90.
- Lefebvre-Bocage D., *Les rapports entre saint Félix et Paulin de Nole*, w: *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, [5.1] s. 69-87.
- Leflaëc A., *Figures bibliques et idéal familial de la consécration à Dieu. Le protreptique de l'Ad Cytherium (Carm. 24) de Paulin de Nole*, w: *Poetry, Bible and Theology from Late Antiquity to the Middle Ages*, red. M. Cutino, Millennium Studies 86, Berlin – Boston 2020, s. 349-362.
- Leflaëc A., *L'usage de la Bible dans la construction de la figure du poète chez Paulin de Nole (Nat. VI 1-69)*, „Revue des Études Tardo-antiques” 6 (2016-2017) supp. 4, s. 13-29.
- Lehmann T., *Alarico in Campania: un nuovo carme di Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo” 12 (1999) s. 329-351.
- Lehmann T., *Echte und falsche Bilder im frühchristlichen Kirchenbau: zu den Bildepigrammen von Prudentius und Paulinus Nolanus*, w: *Text und Bild: Tagungsbeiträge. Beiträge des internationalen Symposiums „Text und Bild” vom 2. bis zum 4. April 2009 in Wien*, red. V Zimmerl-Panagl, Wien 2010, s. 99-126.
- Lehmann T., *Martinus und Paulinus in Primuliacum (Gallien). Zu den frühesten nachweisbaren Mönchsbildnissen (um 400) in einem Kirchenkomplex*, w: *Akten des Internationalen Kolloquiums. Das Werkzeug der Schriftlichkeit. Akten des Internationalen Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231 (22.-23. Februar 1996)*, red. H. Keller – F. Neiske, Münstersche Mittelalter-Schriften 74, München 1997, s. 56-67.
- Lehmann T., *Paolino di Nola: poeta architetto e committente delle costruzioni*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 93-104.
- Lehmann T., *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova in Cimitile/Nola. Studien zu einem zentralen Denkmal der spätantik-frühchristlichen Architektur*, Wiesbaden 2004.
- Lehmann T., *Zu Alarichs Beutezug in Campanien. Ein neu entdecktes Gedicht des Paulinus Nolanus*, „Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte” 93 (1998) s. 181-199.
- Leo F., *Zum Briefwechsel des Ausonius und Paulinus*, „Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse” (1896) s. 253-264.
- Lieberg G., *De Musis apud Ausonius et Paulinum Nolanum*, w: *Acta Treverica 1981: De Roma et provinciis septentrionalibus ad occidentem vergentibus. Acta omnium gentium ac nationum conventus quinti Latinis litteris linguaeque favendis a die XXX mensis Augusti usque ad diem V mensis Septembris anno MCMLXXXI Augustae Treverorum habitu*, red. N. Sallmann, Leichlingen 1984, s. 101-108.
- Lienhard J. T., *Paulinus of Nola in the literary tradition*, w: *Paradosis, Studies in memory of Edwin A. Quain*, New York 1976, s. 35-45.
- Lienhard J.T., *Friendship in Paulinus of Nola and Augustine*, „Augustiniana” 40/3 (1990) s. 279-296.
- Lienhard J.T., *Paulin de Nole*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 12, Paris 1984, k. 592-602.

- Lienhard J.T., *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, Theophaneia: Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 28, Köln – Bonn 1977.
- Lienhard J.T., *Paulinus of Nola and Monasticism*, „Studia Patristica” 16 (1985) s. 29-31.
- Lienhard J.T., *Paulinus of Nola*, w: *Augustine through the ages. An encyclopedia*, red. A.D. Fitzgerald, Grand Rapids 1999, s. 628-629.
- Lienhard J.T., *Paulinus of Nola*, w: *Encyclopedia of early Christianity*, red. E. Ferguson, New York 1997-1998, s. 703-704.
- Lienhard J.T., *Some Fragments of Paulinus of Nola*, „Latomus” 36 (1977) s. 438-439.
- Lienhard J.T., *Textual Notes on Paulinus of Nola, Carm. 6, 256-330*, „Vigiliae Christianae” 31 (1977) s. 53-54.
- Lipinsky A., *Le decorazioni per la basilica di S. Felice negli scritti di Paolino da Nola*, „Vetera Christianorum” 13 (1976) s. 65-80.
- Longobardo L. – Sorrentino D., *La teologia sapienziale dei Padri e Paolino di Nola*, w: *Mia sola arte è la fede*, [5.1] s. 7-28.
- Luck G., *A Passage in Paulinus of Nola*, „American Journal of Philology” 99 (1978) s. 37.
- Luongo G., „*Neapolitanae urbis illustrat ecclesiae*” (*Uranio*, „*De Obitu Paulini*” 3), w: *San Gennaro nel XVII Centenario del Martirio (305-2005)*, *Atti del Convegno Internazionale (Napoli 21 - 23 Settembre 2005)*, t. 1, red. G. Luongo, Campania sacra. Rivista di Storia Sociale e Religiosa del Mezzogiorno 38, Napoli 2007, s. 15-36.
- Luongo G., *Alla ricerca del sacro. Le traslazioni dei santi in epoca altomedievale*, w: *Il Ritorno di Paolino. 80° dalla traslazione a Nola*, red. A. Ruggiero, Nola 1990, s. 17-39.
- Luongo G., *Il culto di Pietro e Paolo in Paolino da Nola*, w: *Turchia: la Chiesa e la sua storia*, t. 14: *Atti del VI Simposio di Tarso su Paolo Apostolo*, red. L. Padovese, Roma 2000, s. 207-227.
- Luongo G., *La geografia della santità nel carne XIX di Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo” 15 (2006) s. 167-191.
- Luongo G., *La ricezione di Giovanni in Paolino di Nola*, w: *Turchia: la Chiesa e la sua storia*, t. 15: *VIII Simposio di Efeso su San Giovanni Apostolo*, red. L. Padovese, Roma 2001, s. 163-185.
- Luongo G., *Lo specchio dell'agiografo. S. Felice nei carmi XV e XVI di Paolino di Nola*, *Parva Hagiographica* 3, Napoli 1992.
- Luongo G., *Martyr, stella loci (Paul. Nol. Carm 19,15)*, „Auctores nostri” 4 (2006) s. 373-396.
- Luongo G., *Paolino di Nola*, w: *Dizionario di Letteratura patristica*, red. A. Di Bernardino – G. Fedalto – M. Simonetti, Cinisello Balsamo 2007, k. 950-957.
- Luongo G., *Paolino di Nola*, w: *Il grande libro dei Santi. Dizionario enciclopedico*, red. E. Guerriero – C. Leonardi – A. Riccardi – G. Zarri, Torino 1998, s. 1558-1565.
- Luongo G., *Paolino testimone del culto dei Santi*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 295-347.

- Luongo G., *Strutture di accoglienza nel Santuario di San Felice all'epoca di Paolino di Nola*, w: *Studia humanitatis. In memoria di Monsignor Andrea Ruggiero*, red. T. Piscitelli, Strenae Nolane 11, Marigliano 2015, s. 125-154.
- MacKay T.W., *Bede's hagiographical method: his knowledge and use of Paulinus of Nola*, w: *Famulus Christi. Essays in Commemoration of the Thirteenth Centenary of the Birth of the Venerable Bede*, red. G. Bonner, London 1976, s. 77-92.
- Magazzu G., *Dieci anni di studi su Paolino di Nola (1977-1987)*, „Bollettino di Studi Latini” 18/1-2 (1988) s. 84-103.
- Malsbary G.H., *Vergilian Elements of Christian Poetic language: The Adaptations of Vergil's Aeneid 2, 6 by Paulinus of Nola, Paulinus of Pella, and Paulinus of Périgueux*, w: *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, red. G.J.M. Bartelink – A. Hilhorst – C.H. Kneepkens, Instrumenta patristica 24, Steenbrugis 1991, s. 175-182.
- Mara M.G., *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, „Impegno e Dialogo” 3 (1987) s. 5-18.
- Marafioti D., *Aspetti dell'antropologia teologica di San Paolino di Nola*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 225-262.
- Marandino R., *I dolci colloqui di Paolino nell'Epistolario*, „Impegno e Dialogo” 9 (1993) s. 141-148.
- Maranini A. – Marri F., *Riscoperta ed esegesi di classici tra Sei e Settecento. Muratori e Cuper su Paolino da Nola*, „Giornale italiano di filologia” 65 (2013) s. 247-274.
- Marin D., *La testimonianza di Paolino di Nola sul cristianesimo dell'Italia meridionale*, „Archivio Storico Pugliese” 27 (1974) s. 161-190.
- Marin M., *Note retoriche sull'epistolario di Paolino di Nola: „Ut totam de capillis texamus epistolam” (ep. 23, 14)*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 159-176 = „Vetera Christianorum” 34 (1997) s. 263-278.
- Marin M., *Sulla presenza di Ambrogio nell'Epist. 23 di Paolino*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 463-486.
- Markova B., Бесите и Carmen XVII на Павлин Нолански [The Bessians and the Carmen XVII of Paulinus of Nola], „Thracia” 23 (2018) s. 231-248.
- Martain P., *Le „cursus” dans saint Paulin de Nole*, „Revue augustinienne” 5 (1904) s. 33-44.
- Martain P., *Saint Augustin et saint Paulin de Nole*, „Revue augustinienne” 5 (1904) s. 131-150; 266-286; 368-382; 579-595.
- Martínez Gázquez J., *Paulino de Nola e Hispania*, „Boletín del Instituto de Estudios Helénicos” 7/2 (1973) s. 27-33.
- Mastandrea P., *Su un presunto verso di età catulliana*, „Prometheus” 26 (2000) s. 97-101.
- Mayer M., *A Propósito de Paulino de Nola y su época. Paulino, Ausonio y Barcelona*, w: *El Naufragio de Valgius*, red. F. Foerster – R. Pascual, Barcelona 1985, s. 31-46.
- McCann C., *'You know better than I do'. The dynamics of transformative knowledge in the relationship of Augustine of Hippo and Paulinus of Nola*, „Studia Patristica”

- 43 (2006) s. 191-194 = *'Tú conoces mejor que yo': el dinamismo del conocimiento transformador; en la relación de Agustín con Paulino de Nola*, „Augustinus. Revista trimestral” 52 (2007) s. 133-137.
- Mencucci A., *Consolatio: Carmen XXI. Traduzione, commento e note*, Senigallia 1972.
- Menna P., *S. Paolino: Saggio critico*, Nola 1943.
- Menna P., *San Paolino da Nola*, „Aspetti letterari” 3 (1968) s. 21-26.
- Militello C., *Monastero di vita mista*, „Vita pastorale” 7 (1995) s. 57-59.
- Minissale F., *Il tema della primavera nell'esordio del Carme XXIII di Paolino di Nola*, w: *Polyanthema. Studi di Letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza*, t. 1, Studi Tardoantichi 8, Messina 1989, s. 109-126.
- Misset E., *Observations sur le texte de S. Paulin de Nole*, „Les Lettres chretiennes. Revue d'enseignement, de philologie et de critique” 1 (1880) s. 130-138.
- Montebello D., *Quand les amphores parleront...*, w: *Paulin de Nole et l'amitie chretienne*, [5.1] s. 109-126.
- Morelli C., *L'autore del cosiddetto „Poema ultimum” attribuito a Paolino di Nola*, „Didaskalion” 1 (1912) s. 481-498.
- Morelli I., *De S. Paulini Nolani doctrina christologica*, Napoli 1945.
- Moricca U., *Il „votum” di Sulpicio Severo e di S. Paolino da Nola*, „Didaskalion” 3 (1925) s. 89-96.
- Moricca V., *La morte violenta di un fratello di Paolino di Nola*, „Didaskaleion” 4 (1926) s. 85-90.
- Moroni B., *Leni describere versu. Appunti sul 'poema ultimum' attribuito a Paolino di Nola*, „Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano” 57/3 (2004) s. 117-160.
- Mratschek S., „*Vota et frequentations*”. *Heiligenkult und gesellschaftliche Kontakte des Paulinus von Nola auf dem Apostelfest in Rom*, w: *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 2000*, Studia Ephemeridis Augustinianum 74, Roma 2001, s. 261-276.
- Mratschek S., *Augustine, Paulinus, and the Question of Moving the Monastery: Dispute between Theologians or between Actors of History?*, w: *Inter cives necnon peregrinos. Essays in Honour of Boudewijn Sirks*, red. J. Hallebeek – M. Schermaier et al., Göttingen 2014, s. 545-561.
- Mratschek S., *Crossing the Boundaries: Networks and Manifestations of Christian Hospitality*, w: *Episcopal Networks in Late Antiquity: Connection and Communication across Boundaries*, red. P. Gemeinhardt – C. Cvetkovic, Arbeiten zur Kirchengeschichte 137, Berlin – Boston 2019, s. 117-177.
- Mratschek S., *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen 2002.
- Mratschek S., *Einblicke in einem Postsack: zur Struktur und Edition der „Natalicia” des Paulinus von Nola*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 114 (1996) s. 165-172.

- Mratschek S., *Geben und Nehmen in den Briefen des Paulinus von Nola: der himmlische Bankier und der Wohltäter der Armen*, w: *Zwischen Alltagskommunikation und literarischer Identitätsbildung. Studien zur lateinischen Epistolographie in Spätantike und Frühmittelalter*, red. G.M. Müller, Roma aeterna. Beiträge zu Spätantike und Mittelalter 7, Stuttgart 2018, s. 109-130.
- Mratschek S. – Kleinschmidt A., *Paulinus von Nola*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 26, red. G. Schöllgen et al., Stuttgart 2014, k. 1147-1166.
- Mratschek S., *Multis enim notissima est sanctitas loci: Paulinus and the Gradual Rise of Nola as a Centre of Christian Hospitality*, „Journal of Early Christian Studies” 9/4 (2001) s. 511-553.
- Mratschek S., *Paulinus Nolanus*, w: *Augustinus-Lexikon*, t. 4, z. 3-4, red. R. Dodaro et al., Basel 2014, s. 540-548.
- Mratschek S., *Zirkulierende Bibliotheken. Medien der Wissensvermittlung und christliche Netzwerke bei Paulinus von Nola*, w: *L'etude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive. Permanences et mutations, Actes du 30^e colloque international (Lille, 20-22 November 2008)*, red. J. Desmulliez – C. Hoet-van Cauwenberghe – J.-C. Jolivet, Villeneuve d'Asq 2010, s. 325-350.
- Mülke M., *Bibelstudium und Freundschaft Seneca, Cicero und Ausonius bei Hieronymus (ep. 53 an Paulinus)*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 61 (2018) s. 54-70.
- Müller H., *Zu Pseudo-Paulinus Nolanus carm. app. 3 („Sancte Deus lucis lumen concordia rerum”) und Verwandtem*, w: *Dulce melos. La poesia tardoantica e medievale. Atti del III Convegno internazionale di studi (Vienna, 15-18 novembre 2004)*, red. V. Panagl, Quaderni 3, Alessandria 2007, s. 211-228.
- Murphy F.X., *Rufinus of Aquileia and Paulinus of Nola*, „Revue des études augustiniennes” 2 (1956) s. 79-91.
- Mussfeldt S., *Bleibende Fragen. Zu Adressat und Datierung von Epistel 49 des Paulinus von Nola*, „Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie” 135 (2007) s. 206-215.
- Musso O., *Nota sul termine „sentinaculum”*, „Faventia” 7/2 (1985) s. 101-103.
- N.N., *In translationem corporis Sancti Paulini episcopi Nolani beneficentissimi*, w: *Il Ritorno di Paolino. 80^o dalla traslazione a Nola. Atti, documenti, testimonianze letterarie*, red. A. Ruggiero, Strenae Nolanae 3, Nola – Roma 1990, s. 192-195.
- N.N., *Florilegio poetico*, w: *Il Ritorno di Paolino*, [5.1] s. 229-247.
- Näf B., *Paulinus von Nola und Rom*, „Studia Patristica” 33 (1997) s. 448-453.
- Nanni B., *Paolino di Nola*, w: *Senectus. La vecchiaia nell'antichità ebraica e cristiana*, t. 3: *Ebraismo e cristianesimo*, red. U. Mattioli – A. Cacciari – V. Neri, Bologna 2007, s. 563-598.
- Nautin P., *Études de chronologie hiéronymienne (393-397), III. Les Premières Relations entre Jérôme et Paulin de Nole*, „Revue des études augustiniennes” 19 (1973) s. 213-239.

- Nautin P., *La date de la mort de Pauline, de l'épître 66 de Jérôme et de l'épître 13 de Paulin de Nole*, „Augustinianum” 18 (1978) s. 547-550.
- Navarro F., *La correspondencia de Paulino de Nola con Africa durante los años 394 y 395. Una reconstrucción*, „Vichiana” 1 (1999) s. 62-81.
- Nazzaro A.V., *Epigramma Paulini*, NDPAC I 1699.
- Nazzaro A.V., *Gianstefano Remondini, versificatore dei carmi di Paolino*, w: *Gianstefano Remondini*, red. C. Ebanista – T. Toscano, Napoli – Roma 2001, s. 107-142.
- Nazzaro A.V., *Il Carme IX di Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo” 1 (1982) s. 33-35.
- Nazzaro A.V., *Il Proemio della „Laus Sancti Iohannis” (carme VI) di Paolino di Nola*, „Vichiana” 1/1 (1999) s. 45-61 = *Il Proemio della „Laus Sancti Iohannis” (carme VI) di Paolino di Nola*, w: *Contemplandam sapientiam. Studi di Filologia, Letteratura e Storia in memoria di Sandro Leanza*, Soveria Mannelli 2004, s. 475-490.
- Nazzaro A.V., *Intertestualità e critica del testo (Hor. Carm. I,22,1 - Paul. Nol. Carm. 10, 213)*, „Cassiodorus” 1 (1995) s. 41-49.
- Nazzaro A.V., *L'Annunzio dell'Angelo a Maria (Lc 1, 26-38) nelle riscritture metriche di Giovenco (1, 52-79) e Paolino di Nola (Carm. 6, 108-38)*, w: *La poesia tardoantica e medievale. Atti del II Convegno Internazionale di Studi. Perugia, 15-16 novembre 2001*, red. A.M. Taragna, Centro Internazionale di Studi sulla poesia greca e latina in età tardoantica e medievale. Quaderni 2, Alessandria 2004, s. 19-33.
- Nazzaro A.V., *L'Annunzio dell'Angelo a Zaccaria (Lc 1, 5-25) nelle parafrasi di Giovenco (1, 1-51) e Paolino di Nola (carm. 6, 27-107)*, w: „*Munera amicitiae*”. *Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, red. R. Barcellona – T. Sardella, Soveria Mannelli 2003, s. 283-306.
- Nazzaro A.V., *L'esegesi patristica in Italia: bilancio e prospettive di un'esperienza formativa*, „*Vetera Christianorum*” 39 (2002) s. 257-268.
- Nazzaro A.V., *La „Laus Sancti Johannis” di Paolino di Nola: tra parafrasi ed esegesi*, „Impegno e Dialogo” 13 (2001) s. 343-357.
- Nazzaro A.V., *La nascita di Giovanni Battista (Lc 1,57-80) nelle riscritture metriche di Giovenco (1,105-132) e Paolino di Nola (C. 6,179-228)*, „Impegno e Dialogo” 15 (2006) s. 133-146.
- Nazzaro A.V., *La parafrasi salmica di Paolino di Nola*, w: *XXXI Cinquantenario della morte di San Paolino di Nola (431-1981)*, [5.1] s. 93-119.
- Nazzaro A.V., *La presenza di Orazio in Paolino di Nola*, w: *Omaggio sannita a Orazio*, red. A.V. Nazzaro, San Giorgio 1995, s. 119-175.
- Nazzaro A.V., *La veste e il cibo del Battista (Mc 1, 6 = Mt 3, 4) nelle riscritture metriche di Giovenco (1, 323-25) e Paolino di Nola (carm. 6, 229-54)*, „Rendiconti dell'Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti” 74 (2006-2007) s. 315-324.
- Nazzaro A.V., *La visita di Maria a Elisabetta (Lc 1, 39-56) nelle riscritture metriche di Giovenco (1, 80-104) e Paolino di Nola (Carm. 6, 139-78)*, w: *Societas Studiorum. Per Salvatore D'Elia*, red. U. Criscuolo, Napoli 2004, s. 355-370.

- Nazzaro A.V., *Luca 1,39-56 nelle parafrasi di Giovenco (1,80-104) e Paolino (Carm. 6, 139-178)*, „Impegno e Dialogo” 14 (2001) s. 191-204.
- Nazzaro A.V., *Momenti della fortuna di Orazio nella poesia cristiana latina*, w: «*Non omnis moriar*». *La lezione di Orazio a duemila anni dalla scomparsa*, red. C.D. Fonseca, Potenza 1993, s. 219-242 (o Paulinie s. 224-226).
- Nazzaro A.V., *Mons. A. Ruggiero e la fortuna di Paolino nel Settecento a Nola*, w: „*Studia humanitatis*”. *In memoria di Mons. Andrea Ruggiero*, red. T. Piscitelli, Strenae Nollanae 11, Marigliano 2015, s. 95-123.
- Nazzaro A.V., *Natura e ambiente nei Padri della Chiesa latina*, „*Auctores nostri*” 1 (2004) s. 135-148.
- Nazzaro A.V., *Orazio e Paolino*, „Impegno e Dialogo” 10 (1995) s. 239-252.
- Nazzaro A.V., *Paolino di Nola e il pellegrinaggio al Santuario di San Felice*, „*Koinonia*” 35 (2011) s. 197-226.
- Nazzaro A.V., *Paolino di Nola e l'aristocrazia cristiana del suo tempo*, w: *Aristocrazia e società fra transizione romano-germanica a Alto Medioevo*, red. C. Ebanista – M. Rotili, San Vitaliano 2015, s. 9-26.
- Nazzaro A.V., *Paolino di Nola*, w: *Nola fuori di Nola. Itinerari italiani ed europei di alcuni nolani illustri. Atti del IV e V Corso di formazione per docenti in servizio (1997-98)*, red. T. Toscano, Castellammare di Stabia 2001.
- Nazzaro A.V., *Paolino di Nola: teologo sapienziale?*, w: *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V. Atti della X Giornata Ghislieriana di Filologia classica, Pavia, 16 maggio 2013*, red. F. Gasti – M. Cutino, Pavia 2015, s. 13-29.
- Nazzaro A.V., *Paolino di Nola: un asceta poeta tra il IV e il V secolo*, „*I Pellegrini. Periodico d'Informazione*” 19/4 (2004) s. 4-9.
- Nazzaro A.V., *Paulini epigramma*, w: *Enciclopedia Oraziana*, t. 3, Roma 1998, k. 49-50.
- Nazzaro A.V., *Riscrittura di Luca 1, 39-41 nella poesia cristiana antica (Giovenco, Paolino) e umanistica (B. Spagnoli, I. Sannazaro, M. G. Vida)*, „Impegno e Dialogo” 16 (2009) s. 93-106.
- Nazzaro A.V., *Riscritture metriche di testi biblici e agiografici in cerca del genere negativo*, „*Auctores nostri*” 4 (2006) s. 397-439.
- Nazzaro A.V., *Un recente contributo allo studio dei Carmina Natalicia di Paolino di Nola*, „*Atti dell'Accademia Pontaniana NS*” 42 (1993) s. 397-398.
- Neri V., *La scelta di Paolino e Melania ed il dibattito contemporaneo sulla pericope del 'giovane ricco'*, „*Adamantius. Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici*” 20 (2014) s. 366-388.
- Nicastro L., *Paolino di Nola lettore di Ovidio*, w: *Ovid: Werk und Wirkung. Festgabe f. M. v. Albrecht*, t. 2, red. W. Schubert, Studien zur Klassischen Philologie 100, Frankfurt am Main 1999, s. 865-910.
- Nie G. de., „*Divinos Concipe Sensus*”. *Envisioning Divine Wonders in Paulinus of Nola and Gregory of Tours*, w: *Seeing the invisible in late antiquity and the early middle ages. Papers from „Verbal and pictorial imaging: representing and accessing experience of*

- the invisible, 400-1000*”, *Utrecht, 11-13 December 2003*, red. G. de Nie – K.F. Morrison – M. Mostert, *Utrecht Studies in medieval literacy* 14, Turnhout 2005, s. 69-118.
- Nie G. de, *Paulinus of Nola and the Image Within the Image*, w: *Reading images and texts. Medieval images and texts as forms of communication: papers from the third Utrecht Symposium on medieval literacy, Utrecht, 7-9 December 2000*, red. M. Hageman – M. Mostert, *Utrecht Studies in medieval literacy* 8, Turnhout 2005, s. 261-290.
- Novembri V., *I latori e i loro percorsi in Basilio di Cesarea e Paolino di Nola*, w: *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica. XXXII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 8-10 maggio 2003*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 90, Roma 2004, s. 319-328.
- Ościłowski K., *Ideal chrześcijanina i jego realizacja. Studium pism św. Paulina z Noli*, Kraków 2009.
- Otranto G., *Paolino di Nola e il cristianesimo dell'Italia meridionale*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 35-58 = „*Vetera Christianorum*” 34 (1997) s. 279-298.
- Padovese L., *Considerazioni sulla dottrina cristologica e soteriologica di Paolino di Nola*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 209-224.
- Palazzini P., *La santità canonizzata e il culto di S. Paolino a Nola*, w: *XXXI Cinquantenario della morte di San Paolino di Nola*, [5.1] s. 11-23.
- Palla R., *Rivisitando il Poema ultimum: l'editio princeps di Ludovico Antonio Muratori*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 407-429.
- Pałucki J., „*Szczęśliwym być*” – *przyczynek św. Ambrożego i św. Paulina z Noli*, w: *Vita beata. Interpretacja pojęcia szczęścia ludzkiego w starożytności*, red. D. Zagórski, Toruń 2011, s. 65-76.
- Pałucki J., *Eklezjotwórcza funkcja przyjaźni w nauczaniu Paulina z Noli*, „*Studia Włocławskie*” 14 (2012) s. 88-104.
- Pałucki J., *Epistolografia Paulina z Noli (355-430). Adresaci oraz okoliczności powstawania listów*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana ks. prof. F. Drączkowskiemu*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 305-314.
- Pałucki J., *Epitafium z Cimitile. Rola kultu relikwii w duchowości Paulina z Noli*, w: *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1996, s. 175-186.
- Pałucki J., *Formowanie się chrześcijańskich obrzędów małżeńskich na podstawie „Carmen” XXV Paulina z Noli*, „*Vox Patrum*” 65 (2016) s. 523-532.
- Pałucki J., *Jezus jako Zbawiciel w nauczaniu Paulina z Noli*, „*Verbum Vitae*” 1 (2002) s. 253-269.
- Pałucki J., *Łaska Boża i jej nieodzowna pomoc w utrzymaniu nadziei w codziennym życiu człowieka na przykładzie pism Paulina z Noli*, „*Vox Patrum*” 67 (2017) s. 499-508.
- Pałucki J., *Małżeństwo drogą doskonalenia chrześcijańskiego na podstawie epistolografii św. Paulina z Noli*, „*Vox Patrum*” 57 (2012) s. 469-481.

- Pałucki J., *Miłosierdzie Boże źródłem nadziei świata na podstawie listów Paulina z Noli*, „Ateneum Kapłańskie” 168/3 (2017) s. 501-512.
- Pałucki J., *Nawrócenia IV wieku, ich motywy oraz reperkusje społeczne*, „Vox Patrum” 32-33 (1998) s. 187-198.
- Pałucki J., *Paulin z Noli – asceta i nauczyciel*, „Roczniki Teologiczne” 46/4 (1999) s. 207-220.
- Pałucki J., *Paulin z Noli. Zapomniany przez wieki, wzorem teologa na dzisiejsze czasy*, w: *Sprawiedliwość, Pokój i Radość w posługiwaniu biskupim. Księga pamiątkowa ku czci Jego Ekscelencji Księdza Biskupa dr. Wiesława Alojzego Meringa z okazji 65. urodzin*, red. A. Niemira – K. Rulka – J. Szymański, Włocławek 2010, s. 419-428.
- Pałucki J., *Pismo Święte w pasterskiej posłudze Paulina z Noli*, „Roczniki Teologiczne” 50/4 (2003) s. 139-147.
- Pałucki J., *Świeccy adresaci listów Paulina z Noli*, „Vox Patrum” 42-43 (2002) s. 253-260.
- Pałucki J., *Teologia chrztu w nauczaniu św. Paulina z Noli*, „Studia Włocławskie” 19 (2017) s. 147-160.
- Pałucki J., *Teologia w posłudze pasterskiej Paulina z Noli*, „Vox Patrum” 62 (2014) s. 427-434.
- Pałucki J., *Teologiczna interpretacja działalności budowlanej Paulina z Noli*, w: *Ku prawdzie w miłości. Księga pamiątkowa ku czci Bpa Jan Śrutwy*, red. S. Koczwarą, Lublin 2002, s. 87-94.
- Pani Ermini L., *Il pellegrinaggio dal tempo di Paolino e lo sviluppo del santuario*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 121-136.
- Pani Ermini L., *Santuario e città fra tarda antichità e altomedioevo*, w: *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale, XXXVI Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 7-13 Aprile 1988*, Spoleto 1989, s. 837-877.
- Pani Ermini L., *Testimonianze monumentali di Paolino a Nola*, w: *XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola*, [5.1] s. 161-181.
- Pastorino A., *Il „De Obitu sancti Paulini”*, „Augustinianum” 24/1-2 (1984) s. 115-141.
- Pastorino A., *La natura della poesia di Paolino di Nola*, w: *La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica. Atti del V Corso della Scuola Superiore di archeologia e civiltà medievali, Erice (Trapani), 6-12 Dicembre 1981*, Messina 1984, s. 309-350.
- Penco G., *La vita monastica in Italia all'epoca di S. Martino di Tours*, „Studia Anselmiana” 46 (1961) s. 67-83.
- Pepe E., *San Paolino di Nola, Vescovo*, w: *Martiri e Santi del Calendario Romano*, Roma 1999, s. 295-300.
- Perrault Ch., *Saint Paulin évêque de Nole. Poëme*, Paris 1686 = Ch. Perrault, *Saint Paulin évêque de Nole*. Anastatica con postfazione, note critiche, traduzioni e varianti sul manoscritto del 1675 a cura di Raffaele Iorio, Napoli 1990.
- Perrin M.Y., *Ad implendum caritatis ministerium. La place des courriers dans la correspondance de Paulin de Nole*, „Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité” 104 (1992) s. 1025-1068.

- Petersen J.M., *The Garden of Felix: The Literary Connection between Gregory the Great and Paulinus of Nola*, „*Studia Monastica*” 26/2 (1984) s. 215-230.
- Philipp M., *Zum Sprachgebrauch des Paulinus von Nola*, Erlangen 1904.
- Pichon R., *Observations sur le VIIIe «Natalicium» de Paulin de Nole*, „*Revue des Études Anciennes*” 11/3 (1909) s. 237-242.
- Pierretti A., *L'amicizia come preparazione alla carità in Paolino di Nola*, w: *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea. Atti del XXII Convegno internazionale di studi italo-tedeschi*, red. L. Cotteri, Marano 1995, s. 678-683.
- Pietri L., *Martin de Tours: martyr ou confesseur? Un débat opposant Sulpice Sévère et Paulin de Nole, et finalement arbitré par Grégoire de Tours*, „*Revue d'histoire de l'Eglise de France*” 103/2 (2017) s.189-199.
- Piras A., *Roma Petro Pauloque potens: Roma e gli apostoli negli scritti di Paolino di Nola*, w: *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 2000*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 74, Roma 2001, s. 277-283.
- Piscitelli Carpino T., *Disce Paulinum. Ricerche e Studi paoliniani. Recensione*, „*Bollettino di Studi Latini*” 28 (1998) s. 584-585.
- Piscitelli Carpino T., *Il Cantico dei Cantici nell'esegesi di Paolino di Nola*, w: *Lecture cristiane dei Libri Sapienziali. XX Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana, Roma 9-11 maggio 1991*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 37, Roma 1992, s. 387-400.
- Piscitelli Carpino T., *Il ridere e il sorridere in Paolino di Nola*, w: *Riso e comicità nel Cristianesimo antico. Atti del Convegno di Torino, 14-16 febbraio 2005*, red. C. Mazzucco, Alessandria 2007, s. 343-372.
- Piscitelli Carpino T., *Il ruolo dei fedeli nella poesia di Paolino di Nola*, w: *Sacerdozio battesimale e formazione teologica nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri. Convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di Lettere cristiane e classiche. Pontificium Institutum Altioris Latinitatis, Roma 14-16 Marzo 1991*, red. S. Felici, Biblioteca di Scienze Religiose 99, Roma 1992, s. 119-132.
- Piscitelli Carpino T., *La figura di Maria nell'opera di Paolino di Nola*, „*Impegno e Dialogo*” 9 (1992) s. 197-218.
- Piscitelli Carpino T., *La parola dei poeti nelle epistole di Paolino di Nola: tra citazione e allusione*, w: *«Come dice il poeta...». Percorsi greci e latini di parole poetiche*, red. A. De Vivo – L. Spina, Napoli 1992, s. 151-166.
- Piscitelli Carpino T., *La Teologia della Croce in Paolino di Nola*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 263-294.
- Piscitelli Carpino T., *Maria in Paolino di Nola*, „*Theotokos*” 1 (2007) s. 137-176
- Piscitelli Carpino T., *Paolino di Nola*, w: *Introduzione ai Padri della Chiesa*, t. 3, red. E. Dal Covolo – M. Maritano, Torino 1995, s. 169-190.

- Piscitelli Carpino T., *Paolino di Nola: le iscrizioni absidali delle basiliche di Nola e Fondi e la donazione delle reliquie*, w: *Fondi tra antichità e medioevo. Atti del Convegno, 31 Marzo – 1 Aprile 2000*, red. T. Piscitelli Carpino, Fondi 2002, s. 109-163.
- Piscitelli Carpino T., *Paolino elegiaco*, w: *La poesia cristiana in distici elegiaci. Atti del Convegno Internazionale, Assisi 20-22 Marzo 1992*, red. G. Catanzaro – F. Santucci, Assisi 1993, s. 99-133.
- Piscitelli Carpino T., *Structura, auctoritas ed exemplum in un sermone di Paolino di Nola*, „Vichiana” 1 (1990) s. 263-278.
- Piscitelli Carpino T., *Tra Classicismo e Cristianesimo: le Epistole di Paolino di Nola ad Agostino*, „Impegno e Dialogo” 2 (1985) s. 47-73.
- Piscitelli T., *Battesimo e grazia in Paolino di Nola*, „Bollettino di Studi Latini” 48/2 (2018) s. 471-491.
- Piselli B., *Il tema della paura nei „Natalicia” di Paolino di Nola*, „Bérénice. Rivista di studi comparati e ricerche sulle avanguardie” 56-57 (2019) s. 33-44.
- Pizzino M., *Il tema dell'esodo in Paolino di Nola*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 365-375.
- Pizzolato L.F., *Ambrogio e Paolino di Nola: per una più precisa datazione dell' „Expositio Psalmi” CXVIII di Ambrogio*, w: *Polyanthes. Studi di Letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza*, Studi Tardoantichi 8, Messina 1989, s. 333-345.
- Pizzolato L.F., *L'idea di amicizia nel mondo classico e cristiano*, Torino 1993 (o Paulinie zob. s. 287-296).
- Pizzolato L.F., *La „consolatio” cristiana per la morte nel sec. IV. Riflessioni metodologiche e tematiche*, „Civiltà Classica e Cristiana” 6 (1985) s. 441-474.
- Pizzolato L.F., *Morir giovani. Il pensiero antico di fronte allo scandalo della morte prematura*, *Lecture cristiane del Primo Millennio XXII*, Milano 1996 (o Paulinie zob. s. 174-182).
- Pokrywka W., *Uwagi o heksametrze Paulina z Noli na przykladzie „Laus Sancti Ioannis” (Carm. VI)*, „Vox Patrum” 38-39 (2000) s. 457-462.
- Portbarré-Viard G.H. de la, *Descriptions monumentales et discours sur l'édification dans l'oeuvre de Paulin de Nole*, w: *Cimitile e Paolino di Nola*, red. H. Brandenburg – L. Ermini Pani, Roma 2003, s. 35-42.
- Portbarré-Viard G.H. de la, *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole. Le regard et la lumière (epist. 32 et carm. 27 et 28)*, *Vigiliae Christianae. Supplements* 129, Leiden 2006.
- Portbarré-Viard G.H. de la, *La mise en espace d'un programme iconographique au début du Ve siècle: le témoignage de Paulin de Nole sur les fresques bibliques du complexe de saint Félix à Cimitile/Nola*, w: *Context and meaning: proceedings of the twelfth international conference of the Association internationale pour la peinture murale antique, Athens, September 16-20, 2013*, red. S.T.A.M. Mols – E.M. Moormann, *Supplement* 31, Leuven – Paris 2017, s. 75-80.
- Portbarré-Viard G.H. de la, *Le vocabulaire de la malaria et de la guarison dans l'oeuvre de Paulin de Nole*, w: *Guérison du corps et de l'âme: approches pluridisciplinaires*.

- Actes du Colloque international organisé du 23 au 25 septembre 2004 par l'UMR 6125*, red. P. Boulhol – F. Gaide – M. Loubet, Aix-en-Provence 2006, s. 195-208.
- Portbarré-Viard G.H. de la, *Les descriptions du complexe basilical dédié À S. Félix dans l'œuvre de Paulin de Nole: leur rôle dans l'évolution de l'art paléochrétien et ses représentations littéraires*, „Connaissance des Pères de l'Église” 123 (2011) s. 39-49.
- Portbarré-Viard G.H. de la, *Paulin de Nole et Prudence: deux conceptions du rapport entre textes et représentations figurées audébut du Ve siècle*, „Pallas. Revue d'études antiques” 93 (2013) s. 185-206.
- Prete S. – Celletti M.C., *Paolino, Ponzio Meropio Anicio, vescovo di Nola, santo*, BS X, Città del Vaticano 1968, s. 156-162.
- Prete S., *I temi della proprietà e della famiglia negli scritti di Paolino da Nola*, „Augustinianum” 17 (1977) s. 257-282 = S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Strenae Nolanae 1, Napoli – Roma 1987, s. 53-86.
- Prete S., *Il Carme 20 di Paolino di Nola. Alcuni aspetti letterari e culturali*, w: S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Strenae Nolanae 1, Napoli – Roma 1987, s. 87-100.
- Prete S., *L'epistolografia cristiana antica e le Lettere di Paolino di Nola*, w: S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Strenae Nolanae 1, Napoli – Roma 1987, s. 137-152.
- Prete S., *La povertà in Paolino di Nola: estetismo letterario o sincerità di un convertito?*, w: S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Strenae Nolanae 1, Napoli – Roma 1987, s. 117-136.
- Prete S., *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Strenae Nolanae 1, Napoli – Roma 1987.
- Prete S., *Paolino agiografo: gli atti di S. Felice di Nola (carm. 15-16)*, w: XXXI Cinquantenario della morte di San Paolino di Nola, s. 149-159 = Prete S., *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Strenae Nolanae 1, Napoli – Roma 1987, s. 101-116.
- Prete S., *Paolino di Nola e l'umanesimo cristiano. Saggio sopra il suo Epistolario*, Studi e ricerche N.S. 9, Bologna 1964.
- Prete S., *Paolino di Nola: la parafrasi biblica della „Laus Iohannis” (carm. 6)*, „Augustinianum” 14 (1974) s. 625-635 = S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Strenae Nolanae 1, Napoli – Roma 1987, s. 19-34.
- Prete S., *Paolino di Nola: la storia umana come provvidenza e salvezza*, „Augustinianum” 16 (1976) s. 145-157 = S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Strenae Nolanae 1, Napoli – Roma 1987, s. 35-52.
- Prete S., *The Textual Tradition of the Correspondence between Ausonius and Paulinus*, w: *Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda a Bibliotheca Apostolica edita*, t. 2, Studi e testi 219, Città del Vaticano 1962, s. 309-330.
- Pricoco S., *Ancora sul Panegirico di Paolino di Nola per Teodosio e il nuovo concetto cristiano del potere imperiale*, „Cassiodorus” 4 (1998) s. 225-246.

- Pricoco S., *Aspetti culturali del primo Monachesimo occidentale*, w: *Tradizione dei classici: trasformazioni della cultura. Società Romana e Impero Tardoantico*, t. 4, red. A. Giardina, Bari 1986, s. 189-204.
- Pricoco S., *Culto dei santi e delle reliquie nell'età di Teodosio: Martino di Tours, Ambrogio di Milano e Paolino di Nola*, w: *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía, Santos, Obispos y Reliquias, Alcalá, Octubre 1998*, red. L.A.García Moreno – C. Bosch Jimenez – M.E. Gil Egea – M. Vallejo Girvés, Acta antiqua complutensia 3, Alcalá de Henares 2003, s. 35-44.
- Pricoco S., *L'isola dei santi: il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978.
- Pricoco S., *Monaci, filosofi e santi. Saggio di storia della cultura tardoantica*, Armarium I, Messina 1992 (o Paulinie zob. s. 49-55).
- Pricoco S., *Paolino di Nola e il Monachesimo del suo tempo*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 59-91.
- Procaccini di Montescaglioso F., *La volontaria schiavitù di San Paolino: studio critico*, Napoli 1884.
- Puech A., *De Paulini Nolani Ausonique epistolaram commercio et communibus studiis*, Paris – Thorin 1887.
- Quacquarelli A., *I Padri ci parlano ancora*, „Impegno e Dialogo” 1 (1982) s. 15-20.
- Quacquarelli A., *Una consolatio cristiana (Paul. Nol. Carm. 31)*, w: *XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola*, [5.1] s. 121-141.
- Quattordio Moreschini A., *Osservazioni sul lessico di Paolino di Nola: i termini relativi alla lode*, w: *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, t. 2, Storia e letteratura. Raccolta di Studi e Testi 147, Roma 1979, s. 915-923.
- Rabanis J.-F., *Saint-Paulin de Nôle (fragment d'histoire de Bordeaux)*, „Actes de l'Academie Nationale des Sciences Belles-Lettres et Arts de Bordeaux” 1/1 (1839) s. 157-182.
- Ragozzino G., *Gennaro Aspreno Galante e Paolino di Nola*, w: *Mia sola arte è la fede*, [5.1] s. 347-360.
- Ragozzino G., *Gennaro Aspreno Galante e San Paolino da Nola*, „Rivista di letteratura e di storia ecclesiastica” 13 (1981) s. 39-61.
- Rallo Freni R.A., *Il testo dei Salmi nell'utilizzazione dell'opera di Paolino di Nola*, w: *XXXI Cinquantenario della morte di San Paolino di Nola*, [5.1] s. 231-252.
- Ranieri A., *De exuviis S. Paulini episcopi et confessoris Nolanae urbi restituendis dissertatio*, w: *Il Ritorno di Paolino*, [5.1] s. 64-122.
- Rapisarda E., *Paolino vescovo di Nola*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t. 9, Città del Vaticano 1952, s. 701-703.
- Renzullo A., *Appello a Papa Pio X per la restituzione del corpo di S. Paolino*, w: *Il Ritorno di Paolino*, [5.1] s. 123-125.
- Renzullo A., *Del ritorno del corpo di S. Paolino Vescovo: Notificazione*, Nola 1909.

- Rizza G., *Imitazione biblica ed influenza retorica nell'opera di Paolino da Nola*, „Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica” 1 (1947) s. 153-164.
- Roberts M., *Paulinus Poem 11, Vergil's First Eclogue and Limits of Amicitia*, „Transaction of the American Philological Association” 115 (1985) s. 271-282.
- Roberts M., *Rhetoric and the „Natalicia” of Paulinus of Nola*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica. New Series” 95/2 (2010) s. 53-69.
- Rocco G.A., *Sollemnis translatio Santissimi Corporis Pontii Meropii Anicii Paulini Episcopi et Confessoris ab urbe Roma in Nola Basilicam*. Carmen, w: *Il Ritorno di Paolino*, [5.1] s. 198-221.
- Rougé J., *Periculum maris et transport de État: la lettre 49 de Paulin de Nole*, w: *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, red. M. Mazza et al., Studi Tardoantichi 2, Messina 1986, s. 119-136.
- Rougé J., *Un drame maritime à la fin du IVe siècle: le voyage de Martinien de Narbonne à Nole (Paulin de Nole, poème 24)*, „Pallas. Revue d'études antiques”. Mélanges offerts à Monsieur Michel Labrousse (numéro spécial) (1986) s. 93-103.
- Rousseau P., *Christian culture and the swine's husks: Jerome, Augustine, and Paulinus*, w: *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus*, red. W.E. Klingshirn – M. Vessey, Ann Arbor 1999, s. 172-187.
- Rousselle A., *Deux exemples d'évangélisation en Gaule à la fin du IVe siècle: Paulin de Nole et Sulpice Sévère*, w: *Béziers et le Biterrois, XLIIIe Congrès (Béziers, 30-31 mai 1970)*, Actes du Congrès. Fédération historique du Languedoc Méditerranéen et du Roussillon 43, Montpellier 1971, s. 91-98.
- Rücker N., *Ausonius possis considerare portu (Verg. Aen. 3,378). Ausonius, Paulinus, Ovid und Vergil: Spätantike Briefdichtung neu gelesen*, w: *Lateinische Poesie der Spätantike: Internationale Tagung in Castelen bei Augst, 11.-13. Oktober 2007*, red. H. Harich-Schwarzbauer, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 36, Basel 2009, s. 83-108.
- Rücker N., *Ausonius an Paulinus von Nola: Textgeschichte und Literarische Form der Briefgedichte 21 und 22 des Decimus Magnus Ausonius, Hypomnemata: Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben* 190, Göttingen 2012.
- Ruggiero A., *Agostino, Paolino di Nola e l'epigrafe per Cinegio*, „Impegno e Dialogo” 8 (1992) s. 147-181.
- Ruggiero A., *Carme 21: Nola Crocevia dello Spirito*, w: *XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola*, [5.1] s. 183-212.
- Ruggiero A., *I carmi di Paolino di Nola nella lettura critica del Remondini*, w: *Gianstefano Remondini*, red. C. Ebanista – T. Toscano, Napoli – Roma 2001, s. 157-185.
- Ruggiero A., *I rapporti tra Paolino di Nola e Terasia negli Scritti di Paolino e nella testimonianza di Ambrogio, Agostino, Girolamo e Gregorio di Tours*, „Impegno e Dialogo” 15 (2006) s. 147-165.
- Ruggiero A., *Il canto dell'amicizia cristiana*, „Impegno e Dialogo” 1 (1982) s. 37-40.

- Ruggiero A., *Il culto dei santi e delle loro reliquie nei Carmi di Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo” 7 (1990) s. 177-188.
- Ruggiero A., *La „Vita Felicis” di Paolino di Nola come fonte per la conoscenza della religiosità popolare in Campania nei secoli IV e V*, w: *Paolino di Nola. Momenti della sua vita e delle sue opere*, [5.1] s. 163-198.
- Ruggiero A., *La luce della santità di Felice via all’amore di Cristo negli scritti di Paolino di Nola*, w: *Atti del Circolo culturale B. G. Duns Scoto di Roccarainola. Trentennale del Duns Scoto 1999. Venticinquennale degli Atti*, Roccarainola 1999, s. 61-70.
- Ruggiero A., *La teologia dell’arte sacra negli Scritti di Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo” 12 (1999) s. 353-387.
- Ruggiero A., *La teologia mistica negli Scritti di Paolino di Nola*, w: *Il complesso basilicale di Cimitile: Patrimonio culturale dell’umanità?*, red. M. De Matteis – C. Ebanista, Napoli 2008, s. 13-38.
- Ruggiero A., *La traslazione di Paolino nel contesto civile e religioso di Nola*, w: *Il Ritorno di Paolino*, [5.1] s. 47-62.
- Ruggiero A., *Nola e San Paolino nei Carmi di Gennaro Aspreno Galante*, „Impegno e Dialogo” 2 (1985) s. 75-111.
- Ruggiero A., *Paolino cantore di Cristo*, „Impegno e Dialogo” 4 (1988) s. 33-73.
- Ruggiero A., *Paolino di Nola, cantore della famiglia*, Nola 1999.
- Ruggiero A., *Paolino in Nola pelagiana*, „Impegno e Dialogo” 1 (1982) s. 30-33.
- Ruggiero A., *Poesia e amore alla ricerca di un figlio lontano*, „Bollettino Diocesano Nolano” 1983, s. 1-11.
- Ruggiero A., *San Paolino, maestro di fede e di vita*, Napoli – Roma 1994.
- Ruggiero A., *San Prisco, Vescovo di Nocera dei Pagani, nella testimonianza di Paolino di Nola (Carm. XIX 515-523)*, „Teologia e Vita” 6 (2000) s. 117-133.
- Ruggiero A. – Sorrentino D., *Dalle muse a Cristo: Storia di una conversione. Brani di Meropio Ponzio Paolino e Decimo Magno Ausonio*, Nola 1984.
- Ruggiero A., *Teologia e dossologia in Paolino di Nola*, „Asprenas” 44/2 (1995) s. 5-31.
- Ruggiero A., *Teologia e Dossologia nei Carmi*, w: *Mia sola arte è la fede*, [5.1] s. 79-96.
- Ruggiero A., *Teologia e simbologia nell’immagine della croce preziosa descritta da Paolino nel Carm. XIX, 608-676*, w: *Cimitile e Paolino di Nola*, [5.1] s. 245-266.
- Ruggiero G.M., *Poesia e Teologia della morte*, Collana di Testi Patristici 42, Roma 1984.
- Russo A., *Caratteristiche di lingua e di stile dell’epistolario di S. Paolino da Nola: Studio lessicografico*, „Atti dell’Accademia Pontaniana N.S.” 8 (1958-59) s. 153-185.
- Russo A., *Osservazioni intorno allo stile dell’Epistolario di S. Paolino di Nola*, „Asprenas” 7 (1960) s. 158-170.
- Russo R., *La vita cristiana nell’Epistolario di Paolino di Nola*, w: *Mia sola arte è la fede*, [5.1] s. 271-298.
- Russo R., *Vita cristiana e Virtù teologali*, „Asprenas” 48/3-4 (2001) s. 353-374.
- Salvatore A., *Due omelie su Sansone di Cesario di Arles e l’epistola 23 di Paolino da Nola*, Napoli 1969.

- Salvatore A., *Immagine bibliche e strutture discorsive. La lettera 11 di Paolino*, w: *XXXI Cinquantenario della morte di San Paolino di Nola*, [5.1] s. 253-280.
- Salvatore A., *L'aspetto biblico-religioso nel programma poetico di Paolino da Nola*, „Annali del Liceo Pietro Giannone” (1960-1969) s. 173-192 = *La poetica nuova*, Napoli 1992, s. 9-24, 49-58.
- Salvatore A., *La poetica nuova. Due capitoli su Paolino di Nola*, Napoli 1992.
- Salvatore A., *Riflessioni sulla poetica di Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo” 10 (1995) s. 191-203.
- Santaniello G., *Aspetti religiosi e socio-culturali dell'età di Paolino*, „Impegno e Dialogo” 1 (1982) s. 25-29.
- Santaniello G., *I predecessori del Vescovo Paolino di Nola: Massimo Quinto e Paolo*, „Teologia e Vita” 6 (2000) s. 87-115.
- Santaniello G., *I successori del Vescovo Paolino di Nola*, „Teologia e Vita” 7 (2005) s. 18-51.
- Santaniello G., *Il dialogo teologico nell'Epistolario di Paolino di Nola*, w: *Mia sola arte è la fede*, [5.1] s. 97-150.
- Santaniello G., *Il dramma della conversione nel dibattito tra Paolino e Ausonio*, „Impegno e Dialogo” 14 (2001) s. 205-231.
- Santaniello G., *Il Ritiro di Paolino di Nola: cronistoria di un viaggio*, „Teologia e Vita” 3 (2000) s. 37-65.
- Santaniello G., *L'Eucaristia nel percorso ascetico di Paolino di Nola*, „Bollettino della Diocesi di Nola” 20 (styczeń-czerwiec 2005) s. 239-246.
- Santaniello G., *L'opera missionaria nella Chiesa tra il IV e il V secolo. La lettera 18 di Paolino a Vittricio di Rouen ed il Carme 17 a Niceta di Remesiana*, „Impegno e Dialogo” 3 (1986) s. 59-114.
- Santaniello G., *La figura ideale del Vescovo nell'opera di Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo” 13 (2001) s. 251-290.
- Santaniello G., *La pace e la concordia cristiana in Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo” 15 (2006) s. 221-240.
- Santaniello G., *La prigionia di Paolino: tradizione e storia*, w: *Paolino di Nola. Momenti della sua vita e delle sue opere*, [5.1] s. 223-249.
- Santaniello G., *La spiritualità di Paolino di Nola: Il cammino ascetico e mistico del convertito*, „Impegno e Dialogo” 10 (1995) s. 205-238.
- Santaniello G., *La traduzione di Gianstefano Remondini e la conversione ascetica nell'epistolario di Paolino di Nola*, w: *Gianstefano Remondini*, red. C. Ebanista – T. Toscano, Napoli – Roma 2001, s. 187-231.
- Santaniello G., *Le „vestigia” nolane del culto di S. Prisco Vescovo di Nocera*, „Impegno e Dialogo” 15 (2006) s. 193-204.
- Santaniello G., *Momenti del percorso teologico di Paolino nel dialogo epistolare con Agostino*, „Impegno e Dialogo” 11 (1997) s. 259-277.

- Santaniello G., *Nola e Primuliacum: due centri di esperienza monastica in Occidente*, w: *Paolino di Nola. Momenti della sua vita e delle sue opere*, [5.1] s. 133-160.
- Santaniello G., *Paolino di Nola: l'esperienza vitale di un teologo in dialogo*, „Teologia e Vita” 1 (1992) s. 95-117.
- Santaniello G., *Un'amicizia sofferta in silenzio. Rufino di Concordia e Paolino di Nola*, „Teologia e Vita” 5 (1997) s. 71-128.
- Sanzi E., *Culti orientali nel carmen XIX di Paolino di Nola?*, w: *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica. XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio 2007*, Roma 2008, s. 553-566.
- Sarnataro C., *La comunicazione della fede in Paolino di Nola*, w: *Mia sola arte è la fede*, [5.1] s. 299-346.
- Sbrancia A., *L'epitalamio di S. Paolino di Nola (Carme 25)*, „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata” 11 (1978) s. 85-119.
- Scanzillo C., *L'Ecclesiologia di Paolino di Nola e la tematica dell'amicizia*, w: *Mia sola arte è la fede*, [5.1] s. 251-270.
- Schierl P., *Paulinus von Nola: Poetische Reflexionen über das Wesen Christi*, w: *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike: Texte, Personen, Institutionen. Akten der Tagung vom 22.-25. Februar 2006 am Zentrum für Antike und Moderne der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, red. T. Fuhrer, Philosophie der Antike 28, Stuttgart 2008, s. 327-346.
- Schlapbach K., *Literary Technique and the Critique of „spectacula” in the Letters of Paulinus of Nola*, „Studia Patristica” 60/8 (2013) s. 7-20.
- Seng H., *Felix sine sanguine martyr: Die Norm der Heiligkeit und ihre symbolische Erfüllung bei Paulinus von Nola, carmen XIV*, „Studia Patristica” 43 (2006) s. 483-489.
- Seng H., *Poetik und Polemik bei Paulinus von Nola*, w: *Motivi e forme della poesia cristiana antica, XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio 2006*, Studia Ephemeridis Augustinianum 108, Roma 2008, s. 567-578.
- Shackleton Bailey D.R., *Critical notes on the poems of Paulinus Nolanus*, „American Journal of Philology” 97 (1976) s. 3-19.
- Shackleton Bailey D.R., *Ecce iterum Ausonius (et Paulinus)*, „American Journal of Philology” 99 (1978) s. 179-180.
- Siciliano S., *In transferendo Sancti Paulini corpore Roma Nola. Carmen lyricum*, w: *Il Ritorno di Paolino*, [5.1] s. 222-227.
- Simonetti M., *Cultura e Religiosità in Italia attraverso l'Epistolario di Paolino di Nola*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 15-34.
- Sirna F., *Ausonio, Paolino e il problema del testo ausoniano*, „Aevum” 37/1-2 (1963) s. 124-135.
- Sirna F.G., *Sul cosiddetto „Poema ultimum” ps Pauliniano*, „Aevum” 35 (1961) s. 87-107.
- Sivan H., *Nicetas' (of Remesiana) Mission and Stilicho's Illyrican Ambition: Notes on Paulinus of Nola Carmen XVII (Propempticon)*, „Revue des Études Augustiniennes” 41 (1995) s. 79-90.

- Sivan H., *The Death of Paulinus' brother*, „Rheinisches Museum für Philologie” 139/2 (1996) s. 170-179.
- Sivan H., *The last Gallic Prose Panegyric: Paulinus of Nola on Theodosius I*, w: *Studies in Latin Literature and Roman History* t. 7, red. C. Deroux, Collection Latomus 227, Bruxelles 1994, s. 577-594.
- Skeb M., *Christo vivere: Studien zum literarischen Christusbild des Paulinus von Nola*, Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 11, Bonn 1997.
- Skeb M., *Paolino di Nola*, w: *Dizionario di Letteratura Cristiana antica*, red. C. Del Noce, Roma 2006, k. 666-669.
- Skeb M., *Räume als geistliche Sinnträger im Werk des Paulinus Nolanus*, w: *Il complesso basilicale di Cimitile: Patrimonio culturale dell'umanità?*, red M. De Matteis – A. Trinchese, Oberhausen 2007, s. 157-172.
- Smolak K., *Apollo und der Pythoktonos. Zur Paul. Nol. Carm. App 2*, „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 40 (2000) s. 435-444.
- Smolak K., *Beatus ille. Osservazioni sul carme 7 di Paolino di Nola*, w: *Il calamo della memoria*, red. L. Cristante – S. Ravalico, Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità 4, Trieste 2011, s. 195-206.
- Smolak K., *Zur Textkritik des sog. Sancti Paulini Epigramma*, „Wiener Studien” 102 (1989) s. 205-212.
- Sogno C., *Paulinus of Nola*, w: *The Encyclopedia of Ancient History* (2013), w: <https://doi.org/10.1002/9781444338386.wbeah12170>.
- Soler Merenciano A., *A propósito de los versos 65-71 del Carmen 9 de San Paulino de Nola*, w: *De Roma al siglo XX*, t. 1, red. A.M. Aldama Roy, Madrid 1996, s. 429-434.
- Söltenfuß A. – Kimmel M., *Autorschaft in augusteischer und spätantiker Dichtung. Die Eklogen Vergils und die Natalicia des Paulinus von Nola*, w: *Autorschaft – Ikonen, Stile, Institutionen*, red. C. Meier – M. Wagner-Egelhaaf, Berlin 2011, s. 41-67.
- Sorrentino D., *Il Vangelo della povertà in Paolino di Nola. Un approccio di „Teologia del vissuto”*, w: *Annuncio del Vangelo e percorsi di Chiesa. Le vie della povertà, dell'alterità e della bellezza di Chiesa*, red. C. Sarnataro, Biblioteca Teologica Napoletana 27, Napoli 2005, s. 65-97.
- Sorrentino D., *Il vissuto teologico di Paolino di Nola*, w: *Mia sola arte è la fede*, [5.1] s. 29-78.
- Sorrentino D., *L'Amore di unità. Amicizia spirituale ed ecclesiologia in Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo” 9 (1993) s. 149-169.
- Sorrentino D., *L'immagine ideale del vescovo nell'epistola „De obitu Sancti Paulini” di Uranio*, „Impegno e Dialogo” 12 (1999) s. 307-327.
- Sorrentino D., *La „teologia” di Paolino di Nola. Problematiche e prospettive*, w: *Anchora Vitae*, [5.1] s. 487-511.
- Sorrentino D., *La Lettera di Giovanni Paolo II su Paolino di Nola. Commento teologico - spirituale*, „Teologia e Vita” 3 (1995) s. 13-35.

- Sorrentino D., *Messaggio umano e cristiano di S. Paolino di Nola. Convegno di studi nel XXXI Cinquantenario della morte (431 - 1981)*, „Rassegna di Teologia” 5 (1982) s. 435-440.
- Sorrentino D., *Nuove prospettive su Paolino di Nola*, „Asprenas” 42/3 (1995) s. 413-424.
- Sorrentino D., *Recenti approcci teologici a Paolino di Nola. Sussidi allo studio delle Antichità Cristiane*, w: *Cimitile e Paolino di Nola*, [5.1] s. 13-27.
- Sotinel C., *Cronologie, topographie, histoire: quelques hypothèses sur S. Felix in Pincis, église disparue*, w: *Ecclesiae Urbis, Atti del Congresso Internazionale di Studi sulle Chiese di Roma (IV-X secolo), Roma 4-10 Settembre 2000*, red. F. Guidobaldi – A. Guiglia Guidobaldi, Città del Vaticano 2002, s. 449-471.
- Souter A., *The Word ‘curtalini’ Found in Paulinus of Nola*, „Journal of Theological Studies” 20 (1918-1919) s. 183.
- Stramondo G., *Matteo 25, 1-13 nell’esegesi di Paolino di Nola (Ep. 41)*, „Augustinianum” 39/2 (1999) s. 337-364.
- Styka J., *Epitalamio tardoantico tradizionale e cristiano: Sidonio Apollinare e Paolino di Nola*, w: *La poesia tardoantica e medievale. Atti del III Convegno internazionale di studi (Vienna, 15-18 novembre 2004)*, red. V. Panagl, Quaderni 3, Alessandria 2007, s. 103-119.
- Swoboda A., *Chrystus w życiu przyjaciół w listach św. Paulina biskupa Noli (353-431)*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 8 (1998) s. 89-98.
- Swoboda A., *Egzegeza alegoryczna Pisma świętego w listach Paulina z Noli*, „Vox Patrum” 32-33 (1997) s. 261-268.
- Swoboda A., *Osoba posłańca w listach św. Paulina, biskupa Noli*, „Vox Patrum” 19 (1990) s. 703-712.
- Swoboda A., *Pojęcie przyjaźni w listach św. Paulina z Noli i Sydoniusza Apolinarego – studium porównawcze*, Poznań 1995.
- Swoboda A., *Przyjaźń i konflikt Auzoniusza i Paulina z Noli w świetle korespondencji*, „Eos” 83 (1995) s. 307-321.
- Szepessy P., *Miracle et ironie: Le 6^e Natalice de Pauline de Nole*, „Acta classica Universitatis scientiarum Debreceniensis” 25 (1989) s. 91-100.
- Szepessy T., *Csoda és irónia: Paulinus Nolanus 6. Nataliciuma*, „Antik Tanulmányok” 22/1 (1975) s. 44-54.
- Szymusiak J.M. – Starowieyski M., *Paulin z Noli*, NSWP, Poznań 2018, s. 778-780.
- Szymusiak J.M. – Starowieyski M., *Paulin z Noli*, SWP, Poznań 1971, s. 318.
- Terracciano A., *Esperienza e immagini della Chiesa in Paolino di Nola*, w: *Mia sola arte è la fede*, [5.1] s. 185-250.
- Testini P., *Paolino e le costruzioni di Cimitile (Nola). Basiliche o tombe privilegiate?*, w: *L’inhumation privilégiéedu IV au VIII siècle en Occident, Actes du Colloque tenu à Créteil les 16-18/3 1984*, red. Y. Duval – J.Ch. Picard, Paris de Boccard 1986, s. 213-219.

- Tibiletti C., *Nota teologica a Paolino di Nola (carne 25, 189)*, „Augustinianum” 18 (1978) s. 389-395.
- Tibiletti C., *Paolino di Nola e famiglie di „clerici”*, „Vichiana” 11 (1982) s. 305-310.
- Tibiletti C., *Verginità e Matrimonio in antichi scrittori cristiani*, Università di Macerata. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia 15, Roma 1983 (o Paulinie zob. s. 235-241).
- Tifosissimo della città di Nola. Omaggio a San Paolino*, red. G. Giusti, Nola 1995.
- Timuș G., *Paulin de Nola*, „Biserica Ortodoxă Română” 16/6 (1892) s. 453-473.
- Tränkle H., *Die neuentdeckten Hexameter des Paulinus von Nola. Ein Diskussionsbeitrag*, „Wiener Studien” 114 (2001) s. 535-542.
- Tränkle H., *Vermeintliche Interpolationem bei Paulinus von Nola*, „Hermes” 130 (2002) s. 338-361.
- Trout D.E., *Amicitia, Auctoritas and Self-Fashioning Texts: Paulinus of Nola and Sulpicius Severus*, „Studia Patristica” 28 (1993) s. 123-129.
- Trout D.E., *Christianizing the Nola Countryside: Anima Sacrifice at the Tomb of St. Felix*, „Journal of Early Christian Studies” 3/3 (1995) s. 281-298.
- Trout D.E., *History, Biography, and the Exemplary Life of Paulinus of Nola*, „Studia Patristica” 33 (1997) s. 462-467.
- Trout D.E., *Il nuovo Paolino di Nola, w: Cimitile e Paolino di Nola*, [5.1] s. 29-34.
- Trout D.E., *Paulinus of Nola, c. 352/3–c. 431 CE*, w: *Oxford Research Encyclopedia of Classics*, Oxford 2016.
- Trout D.E., *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems*, Berkeley – Los Angeles – London 1999.
- Trout D.E., *Secular Renunciation and Social Action: Paulinus of Nola and Late Roman Society*, Ann Arbor 1990.
- Trout D.E., *The dates of the ordination of Paulinus of Bordeaux and of his departure for Nola*, „Revue des Études Augustiniennes” 37 (1991) s. 237-260.
- Trout D.E., *The letter collection of Paulinus of Nola*, w: *Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide*, red. E.J. Watts – B.K. Storin – C. Sogno, Oakland 2017, s. 254-268.
- Trout D.E., *Town, Countryside and Christianization at Paulinus' Nola*, w: *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, red. R.M. Mathisen – H.S. Sivan, Aldershot 1996, s. 175-187.
- Ugenti V., *La Paolineide di Saverio De Rinaldis di Surbo*, „Quaderni di Studi” 4 (2004) s. 87-107.
- Urlacher C., *L'influence de Paulin de Nole sur les carmina d'Ennode*, w: *Atti della Terza Giornata Ennodiana (Pavia, 10-11 novembre 2004)*, red. F. Gasti, Collana. Memorie e atti di convegni 32, Pisa 2006, s. 189-205.
- Van den Hoek A. – Hermann J., *Paulinus of Nola, Courtyards and Canthari*, „Harvard Theological Review” 93 (2000) s. 173-219.

- Van Geest P., *Friends of the Bridegroom. Paulinus of Nola's „Epithalamium” in the Light of the Roman and African Ideas on Continence in Marriage*, w: „*Suavis laborum memoria*” Chiesa, papato e curia romana tra storia e teologia. *Scritti in onore di Marcel Chappin SJ per il suo 70° compleanno*, red. P. van Geest – R. Regoli, Collectanea Archivi Vaticani 88, Città del Vaticano 2013, s. 454-468.
- Vanhems C., *Paulin ou l'invention d'un style chrétien*, „*Connaissance des Pères de l'Église*” 123 (2011) s. 14-26.
- Vasiliu C., *Paulin de Nola (353-431). La 1550 ani de la moarte*, „*Glasul Bisericii*” 41/9-10 (1982) s. 692-706.
- Vélez Latorre J.M., *La paráfrasis bíblica en el „Carmen VI” (Laus Sancti Iohannis) de Paulino de Nola*, w: *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos. Santiago de Compostela, del 15 al 20 de septiembre de 2003*, t. 3, red. A. Alvar Ezquerro – J.F. González Celada, Madrid 2005, s. 161-168.
- Vercruyse J.-M., *Le chrétien face à la mort d'après Paulin de Nole (Epistula 13 et Carmen 31)*, „*Connaissance des Pères de l'Église*” 123 (2011) s. 50-60.
- Vercruyse J.-M., *Paulin de Nole, une conversion remarquable*, „*Connaissance des Pères de l'Église*” 144 (2016) s. 28-47.
- Vercruyse J.-M., *Quand la consolation latine se drape dans un voile chrétien... chez Paulin de Nole*, w: *Littérature narrative et consolation. Approches historiques et théoriques*, red. E. Poulain-Gautret, Arras 2012, s. 75-87.
- Verde F., *La funzionalità della Cittadella in S. Paolino di Nola*, w: *Il complesso basilicale di Cimitile: Patrimonio culturale dell'umanità?*, red. M. De Matteis – A. Trinchese, Oberhausen 2007, s. 225-236.
- Vielberg M., *Ego enim Tolosae positus, tu Treveris constituta: Gallien im Briefwerk des Sulpicius Severus und des Paulinus von Nola*, w: *Zwischen Alltagskommunikation und literarischer Identitätsbildung: Studien zur lateinischen Epistolographie in Spätantike und Frühmittelalter*, red. G.M. Müller, Roma Aeterna 7, Stuttgart 2018, s. 239-254.
- Vielberg M., *Picture and Poetry. Conceptions of the Hereafter and of Court Scenes in the Works of Ausonius of Bordeaux and Paulinus of Nola*, w: *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter. Kulturgeschichte einer Region*, red. S. Diefenbach – G.M. Müller, Berlin – Boston 2013, s. 331-353.
- Villani L., *Osservazioni intorno alle Epistole scambiate tra Ausonio e Paolino Nolano durante la dimora di questo in Ispagna*, Vercelli 1902.
- Villani L., *Sur l'ordre des lettres échangées par Ausone et Paulin de Nole*, „*Revue de Études Anciennes*” 29/1 (1927) s. 35-44.
- Vinchesi M.A., *Il rapporto tra cristianesimo e cultura pagana in Paolino di Nola: w: Paganì e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma. Atti del Convegno internazionale di studi, Rende 12-13 novembre 1993*, red. F. Ela Consolino, Messina 1995, s. 299-310.

- Vona G., *Il matrimonio: i padri della Chiesa latina. La teologia del matrimonio in S. Paolino di Nola*, Changanassery 1997.
- Walsh P.G., *Paulinus Nolanus, Carmen 24*, w: *Latin Script and Letters A.D. 400-900. Festschrift Presented to Ludwig Bieler on the Occasion of His 70th Birthday*, red. J. O'Meara – B. Naumann, Leiden 1976, s. 37-43.
- Walsh P.G., *Paulinus of Nola and the Conflict of Ideologies in the Fourth Century*, w: *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, t. 2, red. P. Granfield – J.A. Jungmann, Münster 1970, s. 565-571.
- Walsh P.G., *Paulinus of Nola and Virgil*, „Proceedings of the Virgil Society” 15 (1975/76) s. 7-15 = „Studia Patristica” 15 (1984) s. 117-121.
- Walsh P.G., *Textual notes on the „Epistulae” of Paulinus Nolanus*, „Orpheus” 13 (1966) s. 153-158.
- Watt W.S., *Notes on the Poems of Paulinus Nolanus*, „Vigiliae Christianae” 52/4 (1998) s. 371-381.
- Weis A., *Die Verteilung der Bildzyklen des Paulinus von Nola in den Kirchen von Cimitile (Campanien)*, „Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte” 52/3-4 (1957) s. 129-150.
- Weymann C., *Der zweite Brief des hl. Paulinus von Nola an Crispinianus nach der Münchener und der Salzburger Handschrift*, „Historisches Jahrbuch” 16 (1895) s. 92-99.
- Weymann C., *Paulin de Nole, carm. XIX, 230; epist. XIII, 7*, „Revue d'histoire et de littérature religieuses” 3 (1898) s. 565.
- Weymann C., *Paulinus von Nola und Ambrosius*, Münchener Museum 3, München 1913.
- Weymann C., *Paulinus von Nola, ein Zeuge für die theophorische „pompa” vor der Messe?*, „Historisches Jahrbuch” 18 (1897) s. 600-601.
- White C., *Concordia virginitatis: Passionate Marriage in Paulinus of Nola*, w: *Words of love and love of words in the Middle Ages and the Renaissance*, red. A. Classen, Medieval and Renaissance texts and studies 347, Tempe 2008, s. 53-74.
- Williams M.S., *The Perils of Paulinus: Letters as Hagiography in the Correspondence of Paulinus of Nola and Sulpicius Severus*, w: *The hagiographical experiment. Developing discourses of sainthood*, red. C. Gray – J. Corke-Webster, Leiden 2020, s. 176-198.
- Wiman G., *Till Paulinus Nolanus' Carmina*, „Eranos” 32 (1934) s. 98-130.
- Wright J., *Saint Paulinus of Nola*, w: *Classica et Iberica: A Festschrift in Honour of the Reverend Joseph M.-F. Marique, S.J.*, red. P.T. Brannan, Worcester 1975, s. 417-423.
- Wright N., *Imitation of the poems of Paulinus of Nola in Early Anglo-Latin Verse*, „Peritia” 4 (1985) s. 391-404 = N. Wright, *History and Literature in Late Antiquity and the Early Medieval West: Studies in Intertextuality*, cz. 12, Variorum collected studies series 503, Aldershot 1995, s. 134-151.
- Wright N., *Imitation of the poems of Paulinus of Nola in early Anglo-Latin verse: a post-script*, „Peritia” 5 (1986) s. 392-396 = N. Wright, *History and Literature in Late*

- Antiquity and the Early Medieval West. Studies in Intertextuality*, cz. 13, Variorum collected studies series 503, Aldershot 1995, s. 392-396.
- Wysocki M., *Chrześcijańska nadzieja w listach konsolacyjnych (św. Ambroży, św. Augustyn, św. Hieronim, św. Paulin)*, w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin 2019, s. 217-234.
- Wysocki M., *Moc i rola słowa według Paulina z Noli i jego listów*, w: *W przestrzeni słowa i czasu. Księga Jubileuszowa dla Księdza Profesora Jana Walkusza*, red. T. Moskal – M. Nabożny, Lublin 2020, s. 901-910.
- Wysocki M., *Pewniejsza nadzieja? Zachęty do życia monastycznego w epistolografii IV i V wieku*, „Vox Patrum” 70 (2018) s. 193-204.
- Wysocki M., *Przesyłam ten list przez ręce mojego umiłowanego... czyli rzecz o kurierach w listach chrześcijańskich*, w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin 2019, s. 113-123.
- Wysocki M. – Pyzik-Turska M., *O listach w listach Ojców Kościoła*, w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin 2019, s. 87-112.
- Wysocki M., *Starożytne korepetycje z mariologii? Mariologia Paulina z Noli na kanwie Listu 50 Paulina i 149 Augustyna*, w: *Maryja w Biblii i refleksji Ojców Kościoła*, red. P. Wygralak, Teologia patrystyczna 17, Poznań 2020, s. 147-165.
- Wysocki M., *The Symbolism of Biblical Birds in the Letters of Paulinus of Nola*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven – Paris – Bristol 2021, s. 165-173.
- Zechmeister J., *Kritische Beiträge zu Paulinus von Nola*, „Wiener Studien” 1 (1879) s. 98-146.
- Zelzer M., *Die Briefliteratur. Kommunikation durch Briefe. Ein Gespräch mit Abwesenden*, w: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, t. 4: Spätantike, red. L.J. Engels – H. Hofmann, Wiesbaden 1997, s. 321-353.
- Беликов П.П., *Житие св. Павлина Ноланского и страдания св. мучеников Феодора и Никифора*, Москва 1886.
- Владимирова М., *Святой Павлин Милостивый, епископ Ноланский*, „Нескучный Сад” 4 (2002)
- Литовченко Е.В., *К вопросу о позднеантичной эпистолографии: Павлин Ноланский и его адресаты*, „Византийский временник” 103 (2019) s. 70-84.
- Литовченко Е.В. – Шилина С.В., *Специфика коллекции писем Павлина Ноланского и ее значение для исторической науки [Specificity of Paulinus of Nola Letter Collection and Its Significance for Historical Studies]*, „Известия Алтайского государственного университета” 5 (2018) s. 109-113.

- Петровский Ф.А., *Павлин Ноланский*, в: *Памятники средневековой латинской литературы IV-VII веков*, red. С.С. Аверинцев – М.Л. Гаспаров, Москва 1998, s. 220-221.
- Романова И.В. – Талалай М.Г., *Святитель Павлин Милостивый и первые христианские колокола*, Москва 2006.

6. Prace dyplomowe

- Bitter E., *Die Vergil-Interpretation der Frühchristlichen Dichter Paulinus von Nola und Sedulius*, Tübingen 1948.
- Blong M.D., *A Literary and Critical Study of the Natalicia Composed by Saint Paulinus of Nola*, Creighton University 1944.
- Bouma J.A., *Het epithalemium van Paulinus van Nola. Carmen XXV met inleiding, vertaling en commentaar*, Assen 1968.
- Brandl S., *Die Frau in Leben und Werk des Paulinus Nolanus*, Universität Salzburg, 1993.
- Buondonno A., *L'Antipelagianesimo di S. Paolino: (S. Paolino semipelagiano?)*, Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale, Sezione San Luigi, Napoli 1944.
- Conybeare C., *The Expression of Christianity: Themes from the Letters of Paulinus of Nola*, University of Toronto 1998.
- Fabre G., *Etude sur Paulin de Nole*, Strasbourg 1861.
- Goldschmidt R.C., *Paulinus' Churches at Nola; Texts, Translations and Commentary*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitg. Maatschappij, 1940.
- Healy R.B., *The Carmina Natalicia of Paulinus of Nola*, University of Western Australia 1975.
- Huemer A., *De Pontii Meropii Paulini re metrica*, Dissertationes philologiae Vindobonenses VII/1, Wien 1903.
- Jäger F., *Das antike Propemptikon und das 17. Gedicht des Paulinus von Nola*, München 1913.
- Jannone A., *Paolino, Felice e le basiliche in onore di S. Felice*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma 1934.
- Janse van Rensburg C.M., *Writing new letters: a commentary on the correspondence of St Paulinus of Nola (c.348-431 A.D.) with Ausonius of Bordeaux: Carmina 10 and 11*, University of Stellenbosch 1996.
- John R., *Classical and Biblical Elements in Selected Poems of Paulinus Nola*, University of Iowa 1978.
- Kasprzak D., *Il pensiero sociale di Paolino di Nola*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1999.
- Kleinschmidt A.L., *Ich-Entwürfe in spätantiker Dichtung: Ausonius, Paulinus von Nola und Paulinus von Pella*, Heidelberg 2013.
- Köckert Ch., *Konversion und Konversionsdarstellungen gebildeter Christen in der Spätantike: Augustinus, Paulinus von Nola und ihre Kreise*, Heidelberg 2012.
- Kohlwes K., *Christliche Dichtung und stilistische Form bei Paulinus von Nola*, Bonn 1978.

- Kraus L., *Die poetische Sprache des Paulinus Nolanus* (hauptsächlich vom Standpunkt der Metrik aus): Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät (I. Sektion) der K. Julius-Maximilians-Universität Würzburg, vorgelegt am 26.XI.1917 von P. Ludwig Kraus O.S.B, Augsburg 1918.
- Krawczyk M., *Kapłan – formacja i posługa w świetle epistolografii św. Ambrożego i św. Paulina z Noli*, KUL, Lublin 2014.
- Kreutzer C., *Sapientia et Senectus. Die Konstruktion von Weisheit und Alter bei Ambrosius von Mailand und Paulinus von Nola*, Bamberg 2019.
- Leflaëc A., *Inspiration biblique et écriture poétique: la mise en œuvre d'un projet littéraire et pastoral dans les Carmina de Paulin de Nole*, Université de Strasbourg 2020.
- Lehmann T., *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova in Cimitile/Nola*, Münster 1994.
- Marini A., *Ponzio Meropio Paolino. L'opera poetica e il problema delle costruzioni nolane in onore di S. Felice*, Istituto Superiore di Scienze e Lettere S. Chiara, Napoli 1937.
- Meany W., *The Humanism of Saint Paulinus of Nola*, Universität Freiburg 1956.
- Muys A.P., *De briefwesseling van Paulinus van Nola en Augustinus*, Universiteit Amsterdam, 1941.
- Ościłowski K., *Ideal chrześcijanina i jego realizacja. Studium pism św. Paulina z Noli*, UJP2, Kraków 2008.
- Procházka P., *Křesťanská konverze tradičních básnických žánrů v díle Paulina z Noly* [The Christian conversion of the traditional poetic genres in the work of Paulinus of Nola], Univerzita Karlova, Praha 2010.
- Reinelt P., *Studien über die Briefe des heiligen Paulinus von Nola*, Breslau 1903.
- Rouquart W., *De begrippen „licht”, „duïsternis” en aanverwante themata in de Epistulae en in de Carmina van Paulinus van Nola (353-431)*, Universiteit Gent 1965.
- Rücker N., *Der poetische Briefwechsel zwischen Decimus Magnus Ausonius und Meropius Pontius Paulinus von Nola*, Jena 2010.
- Rullo P., *Paolino di Nola. Carme 21 vv. 1-364*, Università degli Studi di Napoli „Federico II”, Napoli 2011.
- Smith J.L., *The 'natalicia' of Paulinus of Nola and the embodiment of authority at the shrine of St. Felix*, Indiana University, Bloomington 2004.
- Summers J.C., *Paulinus of Nola (ca. AD 353-431) and the Renunciation of Wealth*, King's College, London 1992.
- Trout D.E., *Secular Renunciation and Social Action: Paulinus of Nola and Late Roman Society*, Duke University, Durham 1989.

Table of contents

Articles

1. Imperial Epiphany. Ernst H. Kantorowicz as a Scholar of Byzantine Political Theology – Robert Pawlik 7
2. Byzantine Intellectuals on War and Peace (Nicholas Mystikos and Theodore Daphnopates) – Mirosław J. Leszka 35
3. Kitab *Futuh el-Sham* of (Pseudo-) Muhammad ibn Umar al-Waqidi as a Source for Studying the Battle on the Yarmuk River (636) – Andrii Matvieiev 51
4. Isaac I Komnenos (1007-1060). Army Chief, Rebel, Emperor – in Search of his Military Doctrine? – Marcin Böhm 81
5. The Metropolitan Bishops of Dyrrachion in the Face of Natural Disasters and the Byzantine State Crisis (13th Century) – Jarosław Dudek 97

Translations

6. Aphraates, *Demonstratio XX: De sustentatione egenorum* 115
 - a. Introduction and Commentary – Rev. Andrzej Uciecha..... 115
 - b. Translation – Rev. Andrzej Uciecha 123
7. John Chrysostom, *De Davide et Saule. Homilia prima* 135
 - a. Introduction and Commentary – Rev. Łukasz Libowski..... 135
 - b. Translation – Rev. Łukasz Libowski 154

8.	Anonimus, <i>Hermetica Oxoniensia</i> I-V	177
	a. Introduction and Commentary – Agata Sowińska	177
	b. Translation – Agata Sowińska	191
9.	<i>Odes Salomonis</i> 29, 36, 40, 41	203
	a. Introduction and Commentary – Rev. Piotr Jutkiewicz.....	203
	b. Translation – Rev. Piotr Jutkiewicz	211

Reviews

10.	Łukasz Pigoński, <i>Polityka zachodnia cesarza Marcjana (450-457) i Leona I (457-474)</i> , Byzantina Lodzianasia 29, Łódź 2019, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 223 + VII – Piotr Kochanek	221
11.	John A. Jillions, <i>Divine Guidance: Lessons for Today from the World of Early Christianity</i> , New York: Oxford University Press 2020, pp. 336. US 29,95. ISBN-10: 0190055731 – Rev. Marcin Nabożny.....	228
12.	<i>Didymus the Blind's Commentary on Psalms 26:10-29:2 and 36:1-3</i> , ed. Lincoln H. Blumell with Thomas W. Mackay and Gregg Schwendner, The Brigham Young University Papyri 1, Turnhout 2019, Brepols Publishers, pp. XV + 210 – Roland Marcin Pancierz OFM	232

Reports

13.	A Meeting of the Byzantine Committee of the Polish Historical Society (Lublin, 23 XI 2019) – Piotr Kochanek	241
-----	---	-----

Bibliographies

14.	Bibliography of Paulinus of Nola – Rev. Marcin Wysocki	247
-----	--	-----

Spis treści

Artykuły

1. Cesarska epifania. Ernst H. Kantorowicz jako badacz bizantyńskiej teologii politycznej – Robert Pawlik 7
2. Bizantyńscy intelektualiści o wojnie i pokoju (Mikołaj Mistyk i Teodor Dafnopates) – Mirosław J. Leszka..... 35
3. *Kitab Futuh el-Sham* (Pseudo) Muhammada ibn Umar al-Waqidi’ego jako źródło do studium bitwy nad rzeką Jarmuk (636) – Andrii Matvieiev... 51
4. Izaak I Komnen (1007-1060). Wódz, buntownik, cesarz – w poszukiwaniu jego doktryny wojennej? – Marcin Böhm 81
5. Metropolici Dyrrachion wobec naturalnych katastrof i kryzysu Bizancjum w XIII wieku – Jarosław Dudek 97

Tłumaczenia

6. Afrahat, *Mowa XX: O trosce o biednych* 115
 - a. Wstęp i komentarz – Ks. Andrzej Uciecha 115
 - b. Tłumaczenie – Ks. Andrzej Uciecha 123
7. Św. Jan Chryzostom, *O Dawidzie i Saulu. Homilia pierwsza* 135
 - a. Wstęp i komentarz – Ks. Łukasz Libowski 135
 - b. Tłumaczenie – Ks. Łukasz Libowski 154

8. Anonim, <i>Hermetica Oxoniensia</i> I-V	177
a. Wstęp i komentarz – Agata Sowińska	177
b. Tłumaczenie – Agata Sowińska	191
9. <i>Ody Salomona 29, 36, 40, 41</i>	203
a. Wstęp i komentarz – ks. Piotr Jutkiewicz.....	203
b. Tłumaczenie – ks. Piotr Jutkiewicz	211

Recenzje

10. Łukasz Pigoński, <i>Polityka zachodnia cesarza Marcjana (450-457) i Leona I (457-474)</i> , Byzantina Lodzianasia 29, Łódź 2019, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 223 + VII – Piotr Kochanek	221
11. John A. Jillions, <i>Divine Guidance: Lessons for Today from the World of Early Christianity</i> , New York: Oxford University Press 2020, Pp. 336. US 29,95. ISBN-10: 0190055731 – Ks. Marcin Nabożny	228
12. <i>Didymus the Blind's Commentary on Psalms 26:10-29:2 and 36:1-3</i> , ed. Lincoln H. Blumell with Thomas W. Mackay and Gregg Schwendner, The Brigham Young University Papyri 1, Turnhout 2019, Brepols Publishers, pp. XV + 210 – Roland Marcin Pancierz OFM	232

Sprawozdania

13. Posiedzenie Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) (Lublin, 23 XI 2019) – Piotr Kochanek.....	241
--	-----

Bibliografie

14. Bibliografia Paulina z Noli – Ks. Marcin Wysocki.....	247
---	-----