

VOX PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II  
Seksja 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)

Komitety Redakcyjne

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  
voxpathrum@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

78  
2021

Wykaz recenzentów zamieszczany jest raz w roku na stronie internetowej czasopisma

Wersja online czasopisma jest wersją podstawową

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, e-mail: [wydawnictwo@kul.lublin.pl](mailto:wydawnictwo@kul.lublin.pl)

Druk i oprawa: [volumina.pl](http://volumina.pl) Daniel Krzanowski  
ul. ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin, tel. 91 812-09-08, e-mail: [druk@volumina.pl](mailto:druk@volumina.pl)



# Artykuły



Judyta Krajewska<sup>1</sup>

## Teoria pulsu w starożytności

„Lekarz nie może przepisać listem odpowiedniego czasu na jedzenie lub kąpiel;  
musi [najpierw] wyczuć puls”<sup>2</sup>

### 1. Wstęp

Współcześnie mierzenie pulsu jest jednym z podstawowych badań służących do oceny stanu naszego organizmu w momencie jego pomiaru i może stanowić podstawę do wykrycia zaburzeń rytmu serca, jak również innych stanów patologicznych<sup>3</sup>. Dla lekarza sprawdzającego tętno istotne

---

<sup>1</sup> Dr Judyta Krajewska, doktor nauk humanistycznych w zakresie historii, nauczyciel akademicki na Wydziale Nauk Historycznych oraz Wydziale Medycznym Collegium Medicum Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, zainteresowania badawcze: historia medycyny, profilaktyka i promocja zdrowia, epidemie i epidemiologia; e-mail: j.iwanska@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-3070-1663

<sup>2</sup> „Non potest medicus per epistulas cibi aut balinei tempus eligere vena tangeda est”. Por. Seneka, *Ad Lucilium. Epistulae morales*, t. 1, tł. R.M. Gummere, London 1917, s. 148.

<sup>3</sup> Dlaczego badanie tętna, które faktycznie możemy przeprowadzić sami, jest tak istotne dla oceny naszego zdrowia? Przyspieszone lub zwolnione tętno, poza tym, że jest spowodowane różnymi czynnikami sfery psychicznej i emocjonalnej, może sugerować niemiarową pracę serca, w tym różnego rodzaju arytmie groźne dla naszego życia. Przyspieszony puls może towarzyszyć różnego rodzaju stanom zapalnym toczącym się w naszym organizmie, w przebiegu których występuje gorączka, ale może być charakterystyczny dla innych schorzeń i anomalii naszego zdrowia. „Częstości tętna sprzyjają: różne stany emocjonalne, stres, nadmierne pobudzenie w trakcie nadczynności tarczycy, stany nerwicowe, choroby ośrodka wytwarzania tzw. bodźców dla skurczów przedsionków lub komór serca, wszelkiego rodzaju stany gorączkowe, różne spadki ci-

są m.in. wyczuwalność pulsu, ilość uderzeń na minutę, odstępy między uderzeniami i ich nasilenie.

Pod pojęciem pulsu, czyli tętna rozumiemy rytmiczny ruch naczyń polegający na rozciąganiu i skurczu ich ścian na skutek mechanicznego działania tłoczonej przez serce krwi. Krew pulsuje zarówno w naczyniach tętniczych (tętnicach), jak i żylnych (żyłach)<sup>4</sup>. Puls w tętnicach jest efektem zgodnego z kierunkiem przepływu krwi i przewodzenia akcji serca wzdłuż ścian naczyń od serca na obwód, w żyłach natomiast przeciwnie do kierunku przepływu krwi.

Kto i kiedy odkrył diagnostyczne znaczenie tętna? Czy na podstawie dostępnych nauce materiałów źródłowych potrafimy ustalić, kiedy w historii medycyny zaczyna się zainteresowanie pulsem jako formą przedmiotowego i fizykalnego badania pacjenta?

## 2. Badania nad pulsem w starożytnych kulturach Wschodu

Prawdopodobnie jednym z najstarszych zachowanych akadyjskich dzieł jest *Epos o Gilgameszu*, treść którego była formowana przez pięć niezależnych sumeryjskich poematów o Gilgameszu, legendarnym sumeryjskim władcy akadyjskiego miasta Uruk. Poematy te, prawdopodobnie kopie utworów z końca III tysiąclecia przed Chrystusem, zostały spisane na tabliczkach datowanych na I połowę drugiego tysiąclecia przed Chrystusem<sup>5</sup>. Najdłuższa, być może skompilowana wersja eposu z XIII wieku przed Chrystusem, nazywana standardową, zawiera opis lamentu Gilgamesza po śmierci przyjaciela (tabliczka VIII)<sup>6</sup>: „Dotykam go, ale zmarły nie wstaje.

---

śnienia tętniczego krwi (niewydolność krążenia, krwotok, przedawkowanie preparatów obniżających ciśnienie krwi, biegunki) – jako próba adaptacji krążenia, niewydolność układu oddechowego (rozedma, dychawica oskrzelowa, zapalenia, zakrzepy i zatory w krążeniu płucnym oraz powstałe w ich następstwie zawały płuca, ropnie bądź zwłóknienia pozapalne płuc, różnego rodzaju pylice i nowotwory płuc) – jako konsekwencją niedotlenienia krwi i próby wyrównywania niedoborów przy pomocy przyspieszenia przepływu krwi, wszelkiego rodzaju niedokrwistości – jako konsekwencja niedostatecznego transportu tlenu do tkanek z powodu małej liczby erytrocytów, picie dużej ilości alkoholu, picie dużej ilości kawy, nałogowe palenie papierosów” (K. Janicki, *Domowy Poradnik Medyczny*, Warszawa 2003, s. 56-57).

<sup>4</sup> Tętnienie w naczyniach żylnych jest jednak znacząco słabsze, co sprawia, że jego pomiar jest rzadziej wykorzystywany diagnostycznie.

<sup>5</sup> K. Szarzyńska, *Eposy sumeryjskie*, Warszawa 2003, s. 53.

<sup>6</sup> M. Kovacs, *The Epic of Gilgamesh*, Stanford 1989, s. 21.

Dotykam jego serca, ale wcale nie bije”<sup>7</sup>. Wypowiedziane przez władcę Uruk zdanie może sugerować, że Akadyjczycy utożsamiali śmierć z ustaniem akcji serca i wyczuwaniem pulsu. Czy znajomość konsekwencji ustania „bicia” była tożsama z wiedzą o znaczeniu pomiaru pulsu u żyjącego chorego? Zbyt mało odczytanych mezopotamskich tekstów źródłowych nie pozwala na takie stwierdzenie, tym bardziej, że badania pośmiertne w starożytnej Mezopotamii nie były wykonywane. Sekcje wykonywano przede wszystkim dla celów wróżbiarskich i były ograniczone do autopsji wątroby i płuc zdrowych zwierząt.

Kiedy w Mezopotamii powstawała standardowa wersja *Eposu o Gilgameszu*, w starożytnym Egipcie już zostały spisane na papirusach największe traktaty medyczne, nazwane od imion ich odkrywców *Papirus Kahuna*, *Papirus Edwina Smitha*, *Papirus Hearsta*, *Papirus Brugscha*<sup>8</sup> oraz *Papirus Ebersa*. Prawdopodobnie w jednym z najstarszych zachowanych traktatów medycznych, *Papirusie Ebersa* (855, 856, 3), badacze odkryli zapis, po odczytaniu którego stwierdzili, że w okresie, kiedy papirus powstawał<sup>9</sup>, serce było już uznawane za centrum systemu przewodów, przez który dostarczało do innych narządów wodę i pneumę. Zdaniem Jamesa Breasteda, tłumacza pierwszego chirurgicznego traktatu nazwanego *Papirusem Smitha*, w starożytnej medycynie egipskiej związek między biciem serca a krążeniem obwodowym był konceptualizowany, mimo że sama koncepcja krążenia była nieznana. Przyjmowano istnienie dwóch układów naczyniowych w ludzkim ciele: żyły, które przenoszą produkty trawienia z przewodu pokarmowego do całego ciała, i tętnice, które przenoszą pneumę z płuc do innych narządów. Lewa strona serca była odpowiedzialna za przepływ pneumy z płuc do tętnic reszty ciała<sup>10</sup>. Według tłumacza traktatu spisanego na papirusie, mimo że nie ma w tekście bezpośredniego nawiązania do badania pulsu, tętno kojarzone było z pracą serca, co można wywnioskować na podstawie fragmentu opisu: „[...] pracę ser-

---

<sup>7</sup> „But he cannot lift his dead, I touch his heart but it does not beat at all” (*Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others*, tł. S. Dalley, Oxford 2000, s. 93).

<sup>8</sup> Niektórzy historycy uważają, że ten papirus był wykorzystywany przez Galena. Por. J. Willerson, *Egyptian Contributions to Cardiovascular Medicine*, „Texas Heart Institute Journal” 23/3 (1996) s. 191-200.

<sup>9</sup> Por. J.H. Breasted, *The Edwin Smith Surgical Papyrus: published in facsimile and hieroglyphic transliteration with translation and commentary in two volumes*, Chicago 1991, s. 34.

<sup>10</sup> Por. J.F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, London 1996.

ca można wyczuć w niektórych miejscach ciała”<sup>11</sup>. Informacja sugerująca ocenę pracy serca przy użyciu palca znajduje się natomiast w *Papirusie Ebersa* (854): „[...] dzięki palcom badającego lekarza, którymi [wyczuje] pracę serca w różnych miejscach ciała”<sup>12</sup>. Z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć, że teksty te odnoszą się do badania pulsu, jednak czy i jakie to mogło mieć dla medyka egipskiego znaczenie diagnostyczne, do chwili obecnej nie jest wyjaśnione. Być może nowe tłumaczenia papirusów pozwolą na dodatkową interpretację.

Czy zatem w medycznej starożytności Wschodu nie zajmowano się pulsem w zakresie diagnostycznym? Z dostępnych tekstów wynika, że tętno badano w Chinach już około dwa i pół tysiąca lat temu. Według Elisabeth Hsu, autorki *Pulse Diagnosis in Early Chinese Medicine*, najwcześniejsze opracowanie chińskiej diagnozy pulsu zawarte zostało w pamiętniku lekarza Chunyu Yi 淳于意 z dynastii Han (206 rok przed Chrystusem do 220 po Chrystusie). Na dzieło składa się opis dwudziestu pięciu przypadków medycznych, stanowiąc tym samym dokument o ogromnym znaczeniu dla poznania chińskiej medycyny, oraz biografia wspomnianego lekarza. Zdaniem Elisabeth Hsu jest jednocześnie najstarszym przykładem diagnozowania na podstawie badania pulsu w Chinach. Do tego celu wykorzystywano tzw. pulsacyjną metodę diagnostyczną opartą na dotyku nazwaną badaniem mai 脈 (naczyń, pulsów, kanałów). Prawdopodobnie dzieło zostało ukończone ok. 86 roku przed Chrystusem, czyli przed ostateczną kompilacją *Wewnętrznego Kanonu Żółtego Cesarza Huangdi nei jing*<sup>13</sup>. Ten najbardziej znany w świecie medycznym traktat chiński był kompilowany w okresie od IV do I wieku przed Chrystusem i łączony jest z mityczną postacią Żółtego Cesarza Huang Di, którego panowanie datuje się na ok. 2600 lat przed Chrystusem<sup>14</sup>. Głównym sposobem diagnozowania w *Huángdì Nèijīng* było badanie fizykalne pulsu tętniczego, na który składają się różne etapy interakcji między Yin (choroba) i Yang (zdrowie). Starożytni chińscy lekarze rozwinęli umiejętności oceny stanu choroby (przyczyny, czasu trwania i rokowania) według czterech głównych odmian rytmów tętna: powierzchownego i głębokiego, wolnego i szybkiego<sup>15</sup>. Badanie przepro-

<sup>11</sup> Por. Breasted, *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, s. 34.

<sup>12</sup> Breasted, *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, s. 34.

<sup>13</sup> Por. E. Hsu, *Pulse Diagnosis in Early Chinese Medicine*, Oxford 2010, s. 47.

<sup>14</sup> Por. E. Kajdański, *Chiny: leksykon*, Warszawa 2011, s. 130-131.

<sup>15</sup> Por. T.N. Huang, *The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine*, New York 1966.

wadzano wcześniej rano na nadgarstkach obu rąk, ponieważ uważano, że właśnie wtedy Yin i Yang są w równowadze<sup>16</sup>. Lekarz oceniał częstość tętna na podstawie stosunku tętna do ilości wdechów liczonych w tym samym czasie, przy czym za prawidłowe uważano cztery uderzenia tętna podczas jednego wdechu. Lokalizacja pulsu w różnych częściach obu kończyn górnych przedstawiała stan dwóch różnych narządów ciała<sup>17</sup>.

Według autorów artykułu *Past, Present, and Future of the Pulse Examination* (脈診 *mài zhěn*) badanie pulsu (脈診 *mài zhěn*) jest unikalnym podejściem diagnostycznym medycyny chińskiej<sup>18</sup>.

Diagnoza tętna była aspektem medycyny chińskiej najbardziej podziwianym w Europie, ponieważ wybrane fragmenty traktatów medycznych stały się dostępne w tłumaczeniu od końca XVII wieku. Do dziś [ich] diagnoza tętna spotyka się z fascynacją i niedowierzaniem<sup>19</sup>.

Starożytna medycyna chińska ma wiele cech wspólnych z medycyną ajurwedyjską. Obydwie są traktowane jako komplementarne lub alternatywne. Podstawą dla powstania i rozwoju medycyny ajurwedyjskiej była filozofia życia związana z hinduizmem, a w szczególności z yogą. Hinduski lekarz, alchemik i filozof, Kanada, znany również jako Kashyapa, Uluka, Kananda lub Kanabhuk, żyjący między VII a II wiekiem przed Chrystusem<sup>20</sup>, w swoim dziele medycznym tłumaczonym na język angielski jako *Science of Sphygmica* opisuje puls w różnych stanach fizjologicznych i patologicznych badanego: „W każdym ciele znajduje się łącznie trzydzieści pięć milionów rurek krwi lub kanałów, takich jak żyły i tętnice [...] Z powodu odmiennej pozycji lub kurmy puls mężczyzny musi być zbadany na prawej ręce i puls kobiety

---

<sup>16</sup> Por. B. Flaws, *The Technique of Examining the Pulse. The Secret of Chinese Pulse Diagnosis*, Colorado 1995, s. 67.

<sup>17</sup> Por. J. Wang – L. Wu, *The Doctorine of the Pulse. History of Chinese Medicine; Being a Chronicle of Medical Happenings in China from Ancient Times to the Present Period*, New York 1973.

<sup>18</sup> Por. Yuh-Ying Lin Wang – Sheng-Hung Wang – Ming-Yie Jan – Wei-Kung Wang, *Past, Present, and Future of the Pulse Examination* (脈診 *mài zhěn*), „Journal of Traditional and Complementary Medicine” 2 (2012) s. 164.

<sup>19</sup> Yuh-Ying Lin Wang – Sheng-Hung Wang – Ming-Yie Jan – Wei-Kung Wang, *Past, Present, and Future of the Pulse Examination*, s. 3.

<sup>20</sup> Por. M. Banarsidass, Sharma. *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Chandradhar 2000.

na lewej ręce”<sup>21</sup>. Autor wyróżnił również kilka częstości tętna dla różnych grup wiekowych<sup>22</sup>. W oparciu o jego teorię każdy puls ma trzy etapy, na których każda nieprawidłowość odzwierciedla zaburzenia trzech dosz: bayu/vata (powietrze), pitta (żółć) i kaph/kapha (flegma). Dosze są pochodnymi i przejawem pięciu żywiołów które są odzwierciedleniem właściwości materii: przestrzeni (akaśa) – potencji, powietrza (waju) – ruchu, ognia (agni) – przemiany, wody (dźala) – integralności i zwartością materii oraz ziemi (prithwi) – stabilności. Wszystko, co istnieje, składa się z pięciu żywiołów połączonych ze sobą w różnych proporcjach. Zwykle jeden żywioł dominuje nad pozostałymi. Kombinacje żywiołów tworzą wspomniane wyżej dosze, które tworzą sylwetkę psychofizyczną człowieka. Medyk ajurwedy przed badaniem pulsu ocenia: „[...] sylwetkę pacjenta, sposób mówienia, stan jego skóry, włosów, języka, gałek ocznych, sposób mówienia i poruszania się, bada też puls”<sup>23</sup>. Wynika z tego, że badanie pulsu w medycynie ajurwedy nie stanowi priorytetu dla postawienia diagnozy, jak to mam miejsce w medycynie chińskiej.

### 3. Badania nad pulsem w starożytnej Grecji i Rzymie

Medycyna grecka dominowała w świecie zachodnim do końca starożytności. Dwa rodzaje medycyny: kapłańsko-religijna z bogiem Asklepiosem i leczeniem świątynnym oraz racjonalna, którą zapoczątkował Hippokrates (460-370 rok przed Chrystusem), stanowiły dwie niewykluczające się alternatywy dla leczenia pacjentów<sup>24</sup>.

Jednym z pierwszych Greków, który zauważył różnice między żyłami a tętnicami, był Alkmeon z Krotony (VI wiek przed Chrystusem), według Diogenesa Leartiosa uczeń Pitagorasa<sup>25</sup>. Mimo że w traktatach przypisy-

---

<sup>21</sup> R.L. Gupta, *Science of sphygmica or sage kanád on pulse: an English translation with Sanskrit passages*, Indie 1891, s. 5-7.

<sup>22</sup> V.G.P. Upadhyay, *The Science of Pulse Examination in Ayurveda*, Sri Satguru Publication, New Delhi 1997.

<sup>23</sup> Upadhyay, *The Science of Pulse Examination in Ayurveda*, Sri Satguru Publication.

<sup>24</sup> Por. S.G. Marketos – E. Poulakou-Rebelakou, *Traditional medicine in ancient Greece (coexistence of Asclepian art and Hippocratic medicine)*, „Przegląd Lekarski” 52/12 (1995) s. 612-614.

<sup>25</sup> Por. Diogenes Leartios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tł. W. Olszewski, Warszawa 1984, s. 508-509.



wanych Hippokratesowi, jak również w traktatach należących do zbioru *Corpus Hippocraticum* wspominany jest puls, prawdopodobnie przez ówczesnych medyków nie był jeszcze postrzegany jako badanie stosowane dla oceny stanu zdrowia pacjenta<sup>26</sup>.

Sto lat później Arystoteles (384-322 rok przed Chrystusem), nie zagłębiając się szczegółowo w zagadnienia pulsu, napisał, że życiodajna krew pulsuje w cały ciełe, a najłżejszą i najczystsza posiada człowiek: „U wszystkich zwierząt krew pulsuje w żyłach równocześnie w całym ciełe. Krew jest jedyną cieczą, która przebywa w całym ciełe i trwa w nim zawsze, jak długo ono żyje”<sup>27</sup>.

Pierwszym lekarzem, którego historia medycyny uznała za prekursora badań nad pulsem, był Praksagoras z Kos (ok. 340 rok przed Chrystusem). Swoją karierę rozpoczął w szkole medycznej na wyspie Kos<sup>28</sup>, zakończył zaś w Aleksandrii<sup>29</sup>. Mimo że nie zachował się żaden z traktatów Praksagorasa, jego nauka nie została zapomniana. Z tej pracy korzystali inni wielcy medycy starożytności, Galen i Celsus<sup>30</sup>.

Był jednym z najważniejszych reprezentantów szkoły dogmatycznej, mającym znaczące osiągnięcia w polu badań anatomicznych. Jednym z nich było wyróżnienie tętnic od żył wraz z próbą stworzenia przejrzystego obrazu układu krwionośnego, który jakkolwiek błędny, stanowił pierwszy ważny krok na drodze zrozumienia jego istotnych z punktu widzenia procesów życiowych

---

<sup>26</sup> Por. N. Ghasemzadeh – M. Zafari, *A Brief Journey into the History of the Arterial Pulse*, „Cardiology Research and Practice” 11 (2011) s. 3.

<sup>27</sup> Por. Arystoteles, *Zoologia*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tł. P. Siwek, Warszawa, 1992, s. 403.

<sup>28</sup> Por. H. von Staden, *The discovery of the body: human dissection and its cultural contexts in ancient Greece*, „Yale Journal of Biology and Medicine” 65 (1992) s. 223-241.

<sup>29</sup> Na początku III wieku przed Chrystusem Ptolemeusz I Soter, diadoch Aleksandra Wielkiego, ustanowił stolicą Egiptu Aleksandrię, która stała się miejscem pobytu wielu znanych filozofów i uznanych lekarzy. Dziedzictwem miasta stała się biblioteka będąca w ówczesnym świecie największym repozytorium zwojów, wśród których znajdowały się dzieła wybitnych filozofów. Byli wśród nich Arystarch, Eratostenes, Callimachos, Euclides, Manethos oraz Eratistratos, uczeń Herophilosa uważanego za jednego z największych lekarzy starożytności, przez wielu uznanego za ojca anatomii i założyciela szkoły lekarskiej w aleksandryjskim Muzejonie. Dzięki Muzejonowi Aleksandria stała się w III wieku przed Chrystusem głównym greckim ośrodkiem naukowym zarówno w dziedzinach humanistycznych, jak i ścisłych.

<sup>30</sup> Por. A. Wills, *Herophilus, Erasistratus, and the birth of neuroscience*, „Lancet” 354 (1999) s. 1719-1720.

funkcji. Swoje badania oparł o sekcje zwłok zwierząt, aczkolwiek wiele wskazuje na to, że celem ostatecznym była dlań anatomia człowieka<sup>31</sup>.

Mimo popularności i uznania w ówczesnym świecie medycznym nie wszystkie jego teorie były niepodważalne. Jego uczeń, Herofilus (335-255 rok przed Chrystusem), twórca i założyciel szkoły lekarskiej w Muzejonie w Aleksandrii, nie akceptował twierdzenia swojego mistrza, jakoby praca serca nie miała znaczenia dla oceny pulsu<sup>32</sup>. Inne teorie były przez niego aprobowane i podobnie jak Praksagoras uważał, że tętnice zawierają pneumę, podczas gdy żyły – krew<sup>33</sup>. Sugerował również wzajemną zależność między rozszerzaniem tętnic pobierających pneumę z serca z jednoczesnym skurczem tętnic, który przesuwają ją do przodu, powodując tym samym powstanie pulsu tętniczego. Wysnuł pogląd, że przedsionki stanowią część serca, podczas gdy popularna i powszechnie akceptowana była teza Arystotelesa o sercu mającym trzy komory z prawym przedsionkiem stanowiącym tylko rozszerzenie żyły<sup>34</sup>.

Współczesny Herofilusowi Erasistratos (310-250 rok przed Chrystusem), prawdopodobnie jego uczeń, twierdził, że serce i tętnice nie poruszają się jednocześnie. Serce składające się jego zdaniem z dwóch komór uważał za główny narząd ciała.

W komorze lewej znajduje się siedlisko „duchów ożywczych” (pneuma). Owa pneuma pochodzi z wciąganego do płuc powietrza, które przedostaje się do żyły płucnej i do lewej komory. W lewej komorze następuje podział pneumy na „pneuma zootikon” i „pneuma psychikon”. Pneuma zootikon rozchodzi się po ciele za pośrednictwem tętnic wolnych od krwi, pobudzając czynności wegetatywne organizmu. Natomiast pneuma psychikon, docierając do opony twardej i przez porowate nerwy, uczestniczy w ruchu i odbiorze czucia<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> R.W. Gryglewski, *Rola czynników kulturowych w kształtowaniu się badań anatomicznych opartych o autopsję ludzkiego ciała*, „Kultura i Historia” 29 (2016) s. 57.

<sup>32</sup> C.U. Smith, *The triune brain in antiquity: Plato, Aristotle, Erasistratus*, „Journal of the History of the Neurosciences” 19 (2010) s. 1-14.

<sup>33</sup> M. Boylan, *Galen: on blood, the pulse, and the arteries*, „Journal of the History of Biology” 40/2 (2007) s. 207-230.

<sup>34</sup> R. Van Praagh – S. Van Praagh, *Aristotle's „triventricular” heart and the relevant early history of the cardiovascular system*, „CHEST Journal” 84 (1983) s. 462-468.

<sup>35</sup> A. Katolo, *Koncepcje zdrowia i choroby w starożytnej kulturze klasycznej i w ujęciu biblijnym. Próba porównania*, „Studia Gdańskie” 24 (2009) s. 199

Uważał, że tętnice rozszerzają się wtedy, gdy serce kurczy się i odwrotnie, a ruch tętnic następuje po skurczu mięśnia sercowego. Wyjaśnił również poprawnie rozszerzenie naczyń krwionośnych, ale przy błędnym założeniu ruchu pneумы wzdluż tętnic. Prawdopodobnie podczas badań nad ludzkimi zwłokami<sup>36</sup> podobnie jak Herofilus zauważył różnice w grubości ścian tętnic i żył<sup>37</sup>.

Herofilus jako pierwszy porównał pulsowanie naczyń krwionośnych (żył) z rytmem muzycznym i opisał analogię między rytmem muzycznym a rytmem pulsacyjnym. Wykorzystał w tym celu tętnicę noworodka i zdefiniował przedział czasu oraz warunki brzegowe, w których będzie się ona rozszerzać. W ten sposób zdefiniowana jednostka stała się podstawą do pomiaru długości każdego skurczu i dylatacji, a zatem podstawową jednostką, za pomocą której ustalano rytm pulsu<sup>38</sup>. Skonstruował również przenośny zegar wodny służący do badania pulsu i wykorzystywał go do sprawdzenia, czy pacjent ma gorączkę i jak wysoką.

Jednak nie wszyscy akceptowali połączenie rytmu pulsacyjnego z rytmem muzycznym. Pliniusz Starszy (23-79 rok po Chrystusie) w *Historii naturalnej* twierdził, że koncepcja rytmu Herofilusa jest trudna i niezrozumiała dla większości, wymaga bowiem znajomości muzyki, poezji i medycyny. Jego zdaniem takie połączenie doprowadziło do tego, że lekarze nie wykorzystują odpowiednio wyników badań nad pulsem w celu rozwoju medycyny i diagnostyki chorób<sup>39</sup>.

Kilkadziesiąt lat później, na przełomie I oraz II wieku po Chrystusie Archigenes z Syrii<sup>40</sup> napisał traktat, w którym opisał puls charakteryzujący się czterema cechami: długością, głębokością, szerokością i prędkością. Zaznaczył, że można je odróżnić delikatnym badaniem dotykowym<sup>41</sup>. Uważał również, że rozszerzenie tętnicy nie musi być równomierne z każdej strony i można wyczuć różnorodne impulsy w zależności od stopnia

---

<sup>36</sup> To właśnie jemu przypisuje się prowadzenie pierwszych regularnych sekcji na ludzkich zwłokach, a nawet wykonanie szeregu wiwisekcji na skazańcach, co jednak trudno dzisiaj jednoznacznie potwierdzić. Zob. H. von Staden, *Herophilus the Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge 1989, s. 138. Por. Gryglewski, *Rola czynników kulturowych w kształtowaniu się badań anatomicznych opartych o autopsję ludzkiego ciała*, s. 57.

<sup>37</sup> Boylan, *Galen: on blood, the pulse, and the arteries*, s. 227.

<sup>38</sup> Por. Staden, *Herophilus the Art of Medicine in Early Alexandria*.

<sup>39</sup> Por. Pliny, *Natural History* 11, 89, 219, tł. J. Bostock, ed. H.T. Riley, United States 1879.

<sup>40</sup> E. Horine, *An epitome of ancient pulse lore*, „Bulletin of the History of Medicine” 10 (1941) s. 209-249.

<sup>41</sup> Staden, *Herophilus the Art of Medicine in Early Alexandria*.

rozszerzenia z każdej strony<sup>42</sup>. Prawdopodobnie odkrył również i zdefiniował puls dikrotyczny<sup>43</sup>.

Praca Archigenesa została skomentowana przez żyjącego kilkadziesiąt lat później lekarza gladiatorów w Pergamonie, Galena (129-200 rok po Chrystusie), który po przeniesieniu się do Rzymu w szybkim czasie zyskał uznanie i został lekarzem cesarza Marka Aureliusza. Z Galenowego *Komentarza* wynika, że większość wniosków Archigenesa była bardziej efektem założonej hipotezy niż faktycznej obserwacji badawcza.

W traktacie *De pulsuum differentiis*<sup>44</sup> Galen opisał dwadzieścia siedem przypadków pojedynczego impulsu na podstawie jego wielkości, prędkości i częstotliwości<sup>45</sup>. Podobnie jak Herofilus opracował klasyfikację rytmów tętna w zależności od ich odchylenia od „naturalnego rytmu”. Według niego rytm tętna może być „naturalny”, gdy pacjent jest zdrowy, lub „nienaturalny”, gdy pacjent jest chory. W tym przypadku może być „pararytmiczny” (z najmniejszym odchyleniem), „heterorytmiczny” (z większym odchyleniem) lub „ekrytmiczny” (z największym odchyleniem)<sup>46</sup>. Sugerował również potrzebę zastosowania teorii rytmu tętna w pomiarze oddechów, a rytm metryczny, który początkowo był uważany za jeden z aspektów tętna, stał się dzięki jego komentarzom istotną kategorią medyczną i naukową kładącą podwaliny pod późniejsze porównywania tętna, oddychania i rytmu.

<sup>42</sup> Horine, *An epitome of ancient pulse lore*, s. 209-249.

<sup>43</sup> Puls dikrotyczny charakteryzuje się dwoma uderzeniami na cykl serca, jednym skurczowym i drugim rozkurczowym. Fizjologicznie fala dikrotyczna jest wynikiem fal odbitych z kończyn dolnych i aorty. Stany związane z małą wydolnością serca i wysokim ogólnoustrojowym oporem naczyniowym mogą powodować puls dikrotyczny.

<sup>44</sup> W traktacie *De Pulsuum Differentiis* Galen kilkakrotnie w tekście wykazał zainteresowanie chrześcijanami, jednak bez bezpośredniego związku z teorią pulsu. Por. *Galen Opera de pvlsibvs Hermannno Crvserio Campensi interprete. Quae in hoc opere continentur, proxima pagina indicabit* II 4; III 3, Parisiis 1532. Richard Walzer w *Galen on Jews and Christians* napisał: „Cieszył się przyjaźnią Marka Aureliusza i był odpowiedzialny za zdrowie młodego Kommodusa, gdy cesarz przebywał z dala od Rzymu i prowadził wojnę niemiecką [...] Ale Galen, jak jest najbardziej prawdopodobne, miał dodatkowo okazję spotykać się z poszczególnymi chrześcijanami na dworze [...] Można więc powiązać jego zainteresowanie myślą chrześcijańską z bardziej przychylnym nastawieniem do chrześcijan, który zdaje się dominować w Rzymie od czasu na krótko przed 180 r.n.e.” (R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, London 1949, s. 9).

<sup>45</sup> Por. Por. C.R.S. Harris, *Galen's Pulse-Lore. The Heart and the Vascular System in Ancient Greek Medicine, from Alcmaeon to Galen*, Oxford 1973, s. 187.

<sup>46</sup> Por. P. Michon, *The Spread of Rhythm in Life Science and Medicine (1st – 2nd century AD) – part 2, „Rhuthmos”*, (2017) s. 325.

Poza Galenem, który pozostawił po sobie sześć traktatów na temat pulsu, zachowały się również traktaty anonimowych lekarzy przypisywane niesłusznie Soranusowi (Pseudo-Soranus), wspomnianemu już Rufusowi z Efezu (Pseudo-Rufus) oraz Galenowi (Pseudo-Galen), które są datowane na koniec I oraz początek II wieku po Chrystusie<sup>47</sup>. Prawdopodobnie również z tego okresu pochodzi krótki traktat zatytułowany *Περὶ σφυγμῶν* przypisywany rzymskiemu lekarzowi Marcellinusowi.

Traktat ten, który wydaje się być podręcznikiem lub podręcznikiem dydaktycznym dla lekarzy, oferuje zwięzły przegląd starożytnej „sztuki tętna” (*ἡ περὶ τοὺς σφυγμοὺς τέχνη*): fizjologii, definicji i rodzajów tętna w różnych warunkach oraz faktyczny sposób badania pulsu<sup>48</sup>.

Zdaniem Marcellinusa tylko właściwie przeprowadzone badanie palpacyjne umożliwi lekarzowi prawidłowe rozpoznanie subtelnych wartości tętna. Twierdził, że lekarze ciesząc się dużym szacunkiem nie wykonują prawidłowo badania palpacyjnego, co prowadziło do błędnej interpretacji znaczenia ruchu, czyli tętna, który wyczuwają. W przeciwieństwie do traktatów innych autorów podkreślił znaczenie bardzo rzadkiego w tamtych czasach szkolenia praktycznego i teoretycznego<sup>49</sup>.

Poza Marcellinusem tylko Pseudo-Soranus uznał za ważne włączenie informacji praktycznych do swojej pracy. Jednak ich poglądy nie w pełni się pokrywały. Marcellinus twierdził bowiem, że puls powinien być badany na obu ramionach czy nadgarstkach pacjenta, podczas gdy Pseudo-Soranus sugerował, że puls należy badać tylko na prawym nadgarstku<sup>50</sup>.

Od III wieku po Chrystusie częścią teorii rytmu tętna stawał się również rytm zdefiniowany muzyką. Zgodnie z tą definicją tętnice miały poruszać się w rytmie metrycznym lub muzycznym: „W naszym ciele na-

---

<sup>47</sup> Więcej na temat Marcellinusa, datowania jego pracy oraz dyskusji na jego temat w: O. Lewis, *Marcellinus' De pulsibus: a Neglected Treatise on the Ancient „Art of the Pulse”*, „Scripta Classica Israelica” 34 (2015) s. 195-214.

<sup>48</sup> Lewis, *Marcellinus' De pulsibus: a Neglected Treatise on the Ancient „Art of the Pulse”*, s. 196.

<sup>49</sup> Por. Lewis, *Marcellinus' De pulsibus: a Neglected Treatise on the Ancient „Art of the Pulse”*, s. 196.

<sup>50</sup> Por. Lewis, *Marcellinus' De pulsibus: a Neglected Treatise on the Ancient „Art of the Pulse”*, s. 210-211. Faktycznie ramię, na którym powinno się badać puls, powinno być ustalone w każdym przypadku i stosownie do pozycji, w jakiej znajduje się pacjent.

turalnie byłaby muzyka i poezja i ta muzyka byłaby naturalnie związana z kosmiczną muzyką sfer”<sup>51</sup>.

Żyjący w tamtych czasach Censorinus, rzymski pisarz i gramatyk, w *De die natali* tematycznie obejmującym różnorodne zagadnienia, w tym naturalną historię człowieka, muzykę, obrzędy religijne, astronomię, nauczanie greckich filozofów, nawiązując do Herofilusa, napisał, że pulsacje żył odbywają się w rytmach muzycznych<sup>52</sup>. Ponad tysiąc lat później Remigius Autissiodorensis (841-908 rok po Chrystusie), benedyktyński mnich, autor komentarzy do klasycznych greckich i łacińskich dzieł w komentarzu do utworu Martianusa Minneusa Felixa Capelli wyraża uznanie dla Herofilusa za zbadanie rytmu żył<sup>53</sup>.

#### 4. Kontynuatorzy w Bizancjum i wczesnej medycynie arabskiej

Na początku V wieku po Chrystusie, kiedy medycyna w zachodnim Cesarstwie Rzymskim przechodziła kryzys i chyliła się ku upadkowi, we wschodnim Cesarstwie Rzymskim następuje szybki rozwój medycyny bizantyjskiej wykorzystującej wiedzę medyczną zawartą w dziełach Hippokratesa i Galena<sup>54</sup>. Orybazjusz, Aecjusz z Amidy, Aleksander z Tralles i Paweł z Eginy to lekarze tworzący medycynę i wyznaczający jej trendy we wczesnym Bizancjum. Niestety, z zachowanych tekstów nie wynika, że zajmowali się badaniem pulsu w zakresie większym niż wyznaczały to ramy wszechobecnego w medycynie bizantyjskiej „gale-nizmu”.

Dopiero w pracach arabsko-islamskich lekarzy powraca temat pulsu w zakresie użyteczności jego badania w medycynie. Uważany za jednego z największych lekarzy arabskich średniowiecza Abu Bakr Mohammad Ibn Zakariya al-Razi, znany również pod łacińskim imieniem Rhazes (864–925 rok po Chrystusie), mimo że nie zajmował się teorią pulsu, w swoich pracach nawiązywał do niego, twierdząc, że „[...] serce ma

---

<sup>51</sup> P. Michon, *The Spread of Rhythm in Life Science and Medicine (1st – 2nd century AD)* – part 3, w: <https://rhuthmos.eu/spip.php?article2133> (dostęp: 20.11.2019).

<sup>52</sup> „Herophilus autem, artis eiusdem professor, venarum pulsus rhythmis musicis ait moveri” (Censorinus, *De die natali. Liber ad Q. Caerellium* 12, 4-5).

<sup>53</sup> „Herophilus aegrorum venas rhythmorum collatione pensabat” (Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* 9, 926, ed. J. Willis, Leipzig 1983, s. 497).

<sup>54</sup> Por. R. Porter, *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity from Antiquity to the Present*, London 1997, s. 106-134.

dwie komory, jedna po lewej i jedna po prawej stronie, a przejścia są od jednej do drugiej<sup>55</sup>”.

Jednym z pierwszych lekarzy, który zapoczątkował prace nad opisem krążenia małego (płucnego), był Ali Ibn Abbas al-Majusi (930-994 rok po Chrystusie)<sup>56</sup>, a swoimi wnioskami zakwestionował prace Galena na temat anatomii serca. Twierdził również, że tętnice płucne składają się z dwóch warstw włókna: wewnętrznej i zewnętrznej, które umożliwiają ich prace polegające na rozluźnieniu (rozszerzenie) i ściśnięciu (skurcz) tętnic<sup>57</sup>.

Niekwestionowaną i wiodącą postacią w historii medycyny był Ibn Sina (980-1037 rok po Chrystusie), bardziej znany jako Awicenna<sup>58</sup>. Był pionierem wczesnego średniowiecza w badaniu pulsu oraz jego fali i podobnie jak Herofilus porównał rytmy pulsacyjne do rytmów muzycznych. Sugerował, że tętno powinno być mierzone na nadgarstku, który ustanowił najlepszym miejscem dla jego pomiaru<sup>59</sup> i to właśnie jemu historycy me-

---

<sup>55</sup> A. Gourdon – J.C. Sournia, *La médecine médiévale à travers les manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1982, s. 37.

<sup>56</sup> Jako pierwszy opisał krążenie płucne lub przepływ krwi w płucach Ibn Al-Nafis (1213-1288), zaprzeczając teorii krążenia płucnego Galena. Por. J.P. Bounhoure, *Histoire de la cardiologie: des hommes, des découvertes, des techniques*, Toulouse 2004, s. 23.

<sup>57</sup> Bounhoure, *Histoire de la cardiologie*, s. 23.

<sup>58</sup> W *Traktacie o pulsie* (Risalai nabziya) opisał dokładnie rodzaje pulsu. Jednak znacznie więcej informacji na temat pulsu wraz z wykazem dziesięciu rodzajów tętna Awicenna omawia w rozdziałach od czwartego do ósmego traktatu *Kanon Medycyny*. Sporządzony przez niego wykaz pozwala na szczegółowy opis każdego z nich. Według Awicenny do oceny pulsu stosuje się również dziesięć różnych parametrów, których połączenie w kombinacji dwóch lub więcej daje trzynaście złożonych impulsów. Tętno w jego opinii jest związane z wiekiem i płcią. Puls mężczyzny jest silny, powolny i spokojny, podczas gdy puls kobiety jest słaby i szybki. W okresie dzieciństwa puls jest masywny i bardzo miękki, podczas gdy w okresie młodzieńczym staje się już masywny i szybki, aby w średnim wieku zmienił się w cienki i umiarkowany. Puls osób starszych staje się coraz wolniejszy. Na parametry tętna mogą mieć wpływ różne czynniki, takie jak środowisko, sposób odżywiania, ćwiczenia fizyczne, u kobiet ciąża, sen, sposób wybudzania, ból oraz gorączka. Również różne stany emocjonalne, typu gniew, lęk, smutek i radość mogą zaburzać prawidłowy rytm pulsu. Awicenna kontynuował i przedstawił swoją wersję zapomnianego prawdopodobnie na kilkaset lat diagnozowania chorób na podstawie pulsu. Jego zdaniem tętno chorego człowieka powinno być czynnikiem różnicującym trudne do zdiagnozowania choroby i sam zaproponował pięćdziesiąt rodzajów pulsów występujących w różnych chorobach. Por. M.M. Zarshenas – Z. Abolhassanzadeh – P. Faridi, A. Mohagheghzadeh, *Ibn Sina's treatises on pulsology*, „Heart Views” 46/2 (2011) s. 243-244.

<sup>59</sup> Zarshenas – Abolhassanzadeh – Faridi, A. Mohagheghzadeh, *Ibn Sina's treatises on pulsology*, s. 243-244.

dycyny przypisują pierwszeństwo w nadgarstkowym badaniu tętna. Był pierwszym lekarzem i filozofem, który zaproponował prawidłowe wyjaśnienie teorii pulsu, poprawiając i uzupełniając tym samym niepodważalną do jego czasów teorię pulsu Galena.

## 5. Podsumowanie

Poza fundamentalnymi pracami Galena dotyczącymi pulsu napisanymi w starożytności i wczesnym średniowieczu istniały prace nie mniej znaczących dla historii medycyny lekarzy, którzy wnieśli wkład w rozwój badań nad tętnem w medycynie starożytnej. Niestety, w większości przypadków ich pisma zaginęły lub uległy zniszczeniu. Dzieła lekarzy okresu hellenistycznego Praksagorasa z Kos, Herofilusa, Eratistratosa i innych znamy tylko dzięki wzmiankom w zachowanych traktatach ich następców. Podobnie jest w przypadku wielu greckich i rzymskich lekarzy w wiekach późniejszych. Ich badania nie tylko nad pulsem nie są rozpowszechniane i nie często są cytowane przez historyków medycyny. Nie możemy również zapominać, że znakomita część medyczno-pisarskiej twórczości Galena to są komentarze do dzieł jego poprzedników, a dzieła jego następców często są kompilacjami jego własnych utworów, czego sami autorzy nie ukrywają, a wręcz akcentują. Prawdopodobnie teorie pulsu Awicenny nie powstałby w takim szerokim zakresie, gdyby twórczość Galena i być może jego poprzedników nie była dla niego inspiracją. Z bardzo krótkiego przeglądu starożytnych prac o pulsie wynika również, że to nie Awicenna zapoczątkował badania pulsu za pomocą nadgarstka, jak jest przyjmowane w historii medycyny, ale były one już powszechnie stosowane w starożytności.

## The Theory of the Pulse in Antiquity

(summary)

Already in antiquity, its importance for the assessment of measurable life parameters was appreciated. However, not all the names of ancient physicians dealing with this subject are known and included in the narrative of the history of medicine. Praxagoras, Herophilus, and Eratistratos are the names of great physicians who contributed significantly to the study of the pulse, and whose works became the basis for further research on the pulse by Galen of his successors. Marcellinus, a physician that was actually "invisible" in the history of medicine until recently, strongly emphasized in his treatise the need to combine



theory and practice in educating future doctors. In his opinion, practical science allowed to refine the ability to correctly assess and measure the heart rate, which was best felt on the wrist. It is ancient medicine that made pulse measurement the basic tool for diagnosing and determining the patient's health problems. The rhythmic movement of the vessels, involving stretching and contraction of their walls, as a result of the mechanical action of the blood pumped by the heart, provides a lot of important information about the work of our heart, our well-being and emotions.

**Keywords:** pulse; history of medicine; antiquity

## Teoria pulsu w starożytności

(streszczenie)

Rytmiczny ruch naczyń polegający na rozciąganiu i skurczu ich ścian na skutek mechanicznego działania tłoczonej przez serce krwi dostarcza wiele istotnych informacji o pracy naszego serca, naszym samopoczuciu, emocjach. Już w starożytności doceniano jego znaczenie dla oceny mierzalnych parametrów życiowych. Nie wszystkie jednak imiona starożytnych medyków zajmujących się tą tematyką są znane i uwzględniane w narracji historii medycyny. Praksagoras, Herofilus czy Eratistratos to imiona wielkich lekarzy, którzy w znacznym stopniu przyczynili się do badań nad pulsem, a których dzieła stały się podstawą do dalszych badań przez Galena jego następców. Marcellinus, medyk nieznan do niedawna w historii medycyny, mocno akcentował w swoim traktacie konieczność połączenia teorii i praktyki w kształceniu przyszłych lekarzy. Jego zdaniem nauka praktyczna pozwalała dopracować umiejętność prawidłowej oceny i sposobu mierzenia tętna, które najlepiej było wyczuwalne w nadgarstku. To właśnie dzięki zapomnianym starożytnym badaczom, znanym często tylko z przekazów ich kontynuatorów, medycyna starożytna uczyniła mierzenie pulsu podstawowym narzędziem diagnozy pomocnym dla określenia problemów zdrowotnych pacjenta.

**Słowa kluczowe:** puls; historia medycyny; starożytność

## Bibliografia

### Źródła

- Arystoteles, *Historia animalium*, tł. P. Siwek, Arystoteles, *O częściach zwierząt*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 616-757.
- A. Cornelii Celsi, *De medicina libri octo*, ed. Ch.V. Daremberg, Lipsiae 1891.
- Galenus *Opera de pvlsisvvs Hermanno Crvserio Campensi interprete. Quae in hoc opere continentur, proxima pagina indicabit*, Parisiis 1532.
- Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, tł. W. Olszewski, Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984.
- Pseudo-Rufus, *Synopsis de pulsibus*, ed. Daremberg, tł. H. von Staden, Cambridge 1989.

### Opracowania

- Banarsidass M., *Sharma. A Critical Survey of Indian Philosophy*, Chandradhar 2000.
- Boylan M., *Galen: on blood, the pulse, and the arteries*, „Journal of the History of Biology” 40/2 (2007) s. 207-230.
- Breasted J.H., *The Edwin Smith Surgical Papyrus: published in facsimile and hieroglyphic transliteration with translation and commentary in two volumes*, Chicago 1991.
- Dobson J.F., *Herophilus of Alexandria*, „Proceedings of the Royal Society of Medicine” (1925) s. 9-32.
- Ghasemzadeh N. – Zafari A.M., *A brief journey into the history of the arterial pulse*, „Cardiology Research and Practice” 11 (2011) s. 1-14.
- Gryglewski R.W., *Rola czynników kulturowych w kształtowaniu się badań anatomicznych opartych o autopsję ludzkiego ciała*, „Kultura i Historia” 29 (2016) s. 55-84.
- Gupta R.L., *Science of sphygmica or sage kanād on pulse: an English translation with Sanskrit passages*, Indie 1891, s. 1-128.
- Flaws B., *The Technique of Examining the Pulse. The Secret of Chinese Pulse Diagnosis*, Colorado 1995.
- Furley D.J. – Wilkie J.S., *Galen on Respiration and the Arteries*, Princeton 1984.
- Ganz J., *Herophilus and vivisection: A re-appraisal*, „General aspects of history and philosophy” (2015) s. 5-12.
- Harris C.R.S., *Galen's Pulse-Lore. The Heart and the Vascular System in Ancient Greek Medicine, from Alcmaeon to Galen*, Oxford 1973.
- Henry J., *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, London 1984.
- Horine E., *An epitome of ancient pulse lore*, „Bulletin of the History of Medicine” 10 (1941) s. 209-249.
- Huang T.N., *The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine*, tł. I. Veith, New York 1966.
- Kajdański E., *Chiny: leksykon*, Warszawa 2011.
- Katolo A., *Koncepcje zdrowia i choroby w starożytnej kulturze klasycznej i w ujęciu biblijnym. Próba porównania*, „Studia Gdańskie” 24 (2009) s. 193-209.
- Lewis O., *Marcellinus' De pulsibus: a Neglected Treatise on the Ancient. Art of the Pulse*, „Scripta Classica Israelica” 34 (2015) s. 195-214.
- Kovacs M., *The Epic of Gilgamesh*, Stanford 1989.
- Kumaniecki K.F., *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1987.
- Marketos S.G. – Poulakou-Rebelakou E., *Traditional medicine in ancient Greece (co-existence of Asclepian art and Hippocratic medicine)*, „Przegląd Lekarski” 52/12 (1995) s. 612-614.
- Michon P., *The Spread of Rhythm in Life Science and Medicine (1st – 2nd century AD) – part 2*, „Rhuthmos” (2017) s. 321-326.
- Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others*, tł. S. Dalley, Oxford 2000.
- Nunn J.F., *Ancient Egyptian Medicine*, London 1996.

- Praagh R. van – Praagh S. von, *Aristotle's „triventricular” heart and the relevant early history of the cardiovascular system*, „CHEST Journal” 84/4 (1983) s. 462-468.
- Staden H. von, *The discovery of the body: human dissection and its cultural contexts in ancient Greece*, „Yale Journal of Biology and Medicine” 65 (1992) s. 223-241.
- Staden H. von, *Herophilus the Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge 1989.
- Upadhyay V.G.P., *The Science of Pulse Examination in Ayurveda*, New Delhi 1997.
- Wang J., *The Doctorine of the Pulse. History of Chinese Medicine; Being a Chronicle of Medical Happenings in China from Ancient Times*, New York 1973.
- Walzer R., *Galen on Jews and Christians*, London 1949.
- Wills A., *Herophilus, Erasistratus, and the birth of neuroscience*, „Lancet” 354 (1999) s. 1719-1720.
- Wiltse L.L. – Pait T.G., *Herophilus of Alexandria (325-255 B. C.). The father of anatomy*, „Spin” 23 (1998) s. 1904-1914.
- Vlachopoulos C. – O'Rourke M., *Genesis of the normal and abnormal arterial pulse*, „Current Problems in Cardiology” 25/5 (2000) s. 303-367.
- Smith C.U., *The triune brain in antiquity: Plato, Aristotle, Erasistratus*, „Journal of the History of the Neurosciences” 19 (2010) s. 1-14.
- Siegel R.E., *Galen's System of Physiology and Medicine*, New York 1968.
- Yuh-Ying Lin Wang – Sheng-Hung Wang – Ming-Yie Jan – Wei-Kung Wang, *Past, Present, and Future of the Pulse Examination (脈診 mài zhěn)*, „Journal of Traditional and Complementary Medicine” 2/3 (2012) s. 164-185.
- Zarshenas M.M. – Abolhassanzadeh Z. – Faridi P. – Mohagheghzadeh A., *Sphygmology of Ibn Sina, a Message for Future*, „Heart Wievs” 14/3 (2013) s. 155-159.



Małgorzata Siwicka<sup>1</sup>

## Człowiek w obliczu epidemii – relacja Tukidydesa i Prokopiusza z Cezarei

### 1. Wprowadzenie

W niniejszym artykule zostanie przedstawiony obraz dwóch epidemii, z których pierwsza pojawiła się w Atenach w 430 roku przed Chrystusem, a druga – w Konstantynopolu w 542 roku, oraz wpływu, jaki wywarły na dotknięte tymi chorobami społeczności nie tylko na płaszczyźnie czysto biologicznej, powodując ogromną ilość zgonów, lecz także w wymiarze psychologiczno-socjologicznym, rujnując obyczajową stabilność, jak również szacunek dla prawa i zasad religijnych.

Jakkolwiek wydarzenia te są rozdzielone niemal tysiącleciem rozpiętości czasowej, znalazły paralelne odbicie w dziełach autorów należących do najwybitniejszych przedstawicieli greckiej historiografii antycznej. Tukidydes, otwierający krytyczny i nacechowany racjonalizmem styl narracji historycznej mającej na celu nie tylko przedstawienie zweryfikowanych faktów, lecz także ustalenie ich przyczyn<sup>2</sup>, zawarł w swym dziele *Wojna*

---

<sup>1</sup> Małgorzata Siwicka, doktor nauk humanistycznych, asystent dydaktyczny w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL; email: msiwicka@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0001-7844-9703.

<sup>2</sup> Charakterystykę stylu Tukidydesa i odmienności jego dzieła w relacji do poprzedników, logografów, a potem Herodota przedstawia Romuald Turasiewicz w: Tukidydes, *Wojna peloponeska*, t. 1, tł. K. Kumaniecki, opr. R. Turasiewicz, s. XXIV-XXX, Wrocław 2004. We współpracy z De Agostini Sp. z o.o., wydanie zaś zostało oparte na publikacji Zakładu Narodowego im. Ossolińskich z roku 1991, Seria II Biblioteki Narodowej nr 225. Zob. też: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 22-36.

*peloponeska* szczegółowy opis zarazy, jaka dotknęła Ateny w drugim roku konfliktu ze Spartą i stała się przyczyną śmierci między innymi wybitnego polityka ateńskiego Peryklesa. Opis ten od strony literackiej maluje dramatyczny obraz zagłady wyniszczającej całą społeczność, z drugiej natomiast pozostaje obiektywnym, niemal beznamiętnym klinicznym sprawozdaniem z przebiegu choroby oddanym przy użyciu fachowych terminów lekarskich szkoły hipokratejskiej<sup>3</sup>. W dodatku opisu tego dokonuje autor, który był nie tylko obserwatorem, lecz i uczestnikiem przedstawianych wydarzeń – chociaż sam padł ofiarą tej straszliwej choroby, udało mu się przeżyć. Dzieło Tukidydesa cieszyło się ogromną popularnością i w czasach hellenistycznych, i w okresie cesarstwa rzymskiego, było czytane i komentowane zarówno przez autorów greckich, jak i łacińskich<sup>4</sup>.

Bizancjum, które zachowało ciągłość greckiej tradycji językowo-literackiej od epoki klasycznej praktycznie do czasu swego upadku, również przechowało w swej tradycji historiograficznej znajomość dzieła Tukidydesa<sup>5</sup> do czasów późnego średniowiecza i przekazało ją Europie Zachodniej.

---

<sup>3</sup> Klaus Weidauer w swej pracy *Thukydides und die Hippokratischen Schriften, Der Einfluss der Medizin auf Zielsetzung und Darstellungsweise des Geschichtswerks* (Heidelberg 1954) stawia tezę o stosowaniu przez Tukidydesa terminologii hipokratejskiej nie tylko przy opisie zarazy ateńskiej, ale w wielu innych sytuacjach, na przykład gdy przedstawia przyczyny wojny. O terminologii medycznej w opisie zarazy Tukidydesa, zob. D.L. Page, *Thucydides' Description of the Great Plague at Athens*, „The Classical Quarterly, New Series” 3/4 (1953) s. 97-119; A. Parry, *The language of Thucydides' description of the Plague*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies” 16/1 (1969) s. 106-118.

<sup>4</sup> Najbardziej znane w literaturze łacińskiej parafrazy i przeróbki opisu zarazy znajdujemy w filozoficznym poemacie Lukrecjusza *De rerum natura* (VI 1090-1102, 1138-1144), w *Metamorfozach* Owidiusza (VII 523-613). Wergiliusz wykorzystuje tę relację przy opisie zarazy bydła w *Georgikach* (III 440-565).

<sup>5</sup> Por. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, t. 1, s. CXXXVIII: „Popularność Tukidydesa sięga głęboko w okres bizantyński, greckie średniowiecze. Dość powiedzieć, że jak o Homerze mówiono po prostu «poeta» bez wymieniania «na próżno» jego imienia, jak o Arystotelesie mówiono «filozof», o Demostenesie «mówca», tak o Tukidydesie – «historyk»”. Nie tylko Prokopiusz studiował i naśladował Tukidydesa. Podobnie czynili historyk Jan Epifanijczyk (VI/VII wiek), opisując dzieje zmagañ bizantyńsko-perskich, oraz Teofilakt Symokatta (VII wiek), który korzystał z całej historiografii greckiej, z dzieł Herodota, Tukidydesa, Ksenofonta i późniejszych historyków epoki cesarstwa. Nawet historycy jeszcze bardziej odlegli czasowo od epoki klasycznej, tacy jak Jan Kantakuzenos (XIV wiek), Laonikos Chalkokondyles (XV wiek), Michał Kritobulos (XV wiek), *Wojnę peloponeską* Tukidydesa traktowali jako wzór i punkt odniesienia, używając jego metodologii, naśladowując styl, słownictwo, sposób ujęcia materiału. „Warto dodać, iż znany teolog i filolog Maksimos Planudes (1255-1305) pisał komentarze do Tukidydesa, natomiast

Jednym z najznakomitszych historyków greckich zamykających epokę starożytną jest Prokopiusz z Cezarei (VI wiek), którego dzieła stanowią główne źródło informacji o panowaniu cesarza Justyniana<sup>6</sup>. Podobnie jak Tukidydes Prokopiusz był aktywnym uczestnikiem wielu wydarzeń przedstawianych w swym najważniejszym dziele, *Historii wojen*. Pozostając w bliskim otoczeniu cesarza, pełnił ważne urzędy państwowe, a także towarzyszył Belizariuszowi jako doradca i sekretarz podczas jego wypraw przeciwko Wandalom i Gotom. Podczas epidemii, najprawdopodobniej dżumy, która wybuchła w Konstantynopolu w 542 roku przebywał w tym mieście i jakkolwiek nie wspomina, aby sam zapadł na tę chorobę, poznał dokładnie jej przebieg i skutki, jakie ze sobą przyniosła.

Prokopiusz, podobnie jak wszyscy, którzy planowali karierę w administracji państwowej, otrzymał staranne wykształcenie klasyczne, znał też język łaciński, konieczny do studiów prawniczych. Znajomość greki klasycznej wśród warstw wykształconych Konstantynopola była powszechna nawet w czasach średniowiecza<sup>7</sup>, co umożliwiało zachowanie ciągłości literackiej i kulturowej pomimo upływu kilkuset wieków.

Prokopiusz świetnie znał całą literaturę starogrecką poczynawszy od Homera aż do historiografów włącznie. Odczytany w dziełach Herodota, Tukidydesa, Polibiusza naśladował ich w stylu i kompozycji, za wzór jednak obrał sobie przede wszystkim *Wojnę peloponeską* Tukidydesa. Posługiwał się klasycznym językiem attyckim tak w słownictwie i zwrotach, jak w całych frazach. Przenosił do swej *Historii wojen* pełne opisy z Tukidydesa, adaptując je do własnych potrzeb kompozycyjnych. Mimo gruntownej znajomości greki kla-

---

wybitny filolog Tomasz Magister (XIII/XIV w.), znany pod imieniem mnicha Teodulosa, autor licznych traktatów teologicznych, filozoficznych i retorycznych, ułożył *Słownik rzeczowników i przymiotników*, w którym obok innych pisarzy greckich V i IV w. p.n.e. uwzględnił w dużej mierze dzieło Tukidydesa” (Tukidydes, *Wojna peloponeska*, t. 1, s. CXXXIX).

<sup>6</sup> Zob. J.A. Evans, *Justinian and the Historian Procopius*, „Greece & Rome” 17/2 (1970) s. 218-223.

<sup>7</sup> Kwestia popularności Tukidydesa w kulturze bizantyńskiej, zwłaszcza w wiekach od VIII do XIII, nie wszystkim badaczom wydaje się tak oczywista. Poczynawszy od wieku VIII, następuje odejście od studiowania dzieł Tukidydesa, przede wszystkim ze względu na wysoki stopień trudności języka, jakiego używał, a także ze względu na odmienne warunki polityczne, w jakich działał i pisał, które nie znajdowały swego odbicia w realiach cesarstwa doby Justyniana. Szczegółowe omówienie tego zjawiska możemy znaleźć w artykule: S. Kennedy, *A Classic Dethroned: The Decline and Fall of Thucydides in Middle Byzantium*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” 58 (2018) s. 607-635.

sycznej dopuszczał się pewnych uchybień na rzecz języka współczesnego, widocznych w stosowaniu składni przymków czy trybu życzącego, który wyszedł wówczas z użycia<sup>8</sup>.

Tak jak opis zarazy Tukidydesa otwiera, a jednocześnie stanowi wzór dla kolejnych tego typu opisów pojawiających się w literaturze historycznej czy nawet w poezji okresu starożytnego<sup>9</sup>, tak opis zarazy dokonany przez Prokopiusza ten szereg zamyka, pozostając wyraźnym odbiciem

---

<sup>8</sup> O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej. Zarys*, Wrocław 1984, s. 40. Podobną opinię o stylu historiografii Prokopiusza wyraża Turasiewicz: „Prokopiusz [...] w swej *Historii wojen* nie tylko wzorował się na stylu Tukidydesa, od którego przejmował całe wyrazy i zwroty, a nawet całe opisy, ale też korzystał z jego metodologicznych zasad” (Tukidydes, *Wojna peloponeska*, t. 1, s. CXXXVII). Na temat dzieł i specyfiki stylu Prokopiusza zob. też: J.A. Evans, *Justynian i imperium bizantyńskie*, tł. B. Godzińska, Warszawa 2008, s. 159-161. „Prokopiusz należał do tej szkoły, która wzorowała swoje prace na klasycznych historykach – Herodocie i Tukidydesie (V w. p.n.e.). Mogło się wydawać, że historycy ci pisali dla czytelników żyjących tysiące lat przed ich epoką. Pojęcia, których mógł nie zrozumieć Grek poganin z czasów klasycznych, były poprzedzane zwrotem «tak zwany» lub objaśniane. Chrześcijaństwo uważano za religię obcą, z którą czytelnicy nie byli obznajomieni. W efekcie wielu współczesnych czytelników spekuluje, że Prokopiusz był poganinem, lecz pojawiają się tutaj pewne wątpliwości, czy jego przypuszczalne pogaństwo nie było tylko pozą literacką”. (Tukidydes, *Wojna peloponeska*, t. 1, s. 160). Por. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej*, s. 40: „Styl *Historii wojen* Prokopiusza oraz innych jego pism odznacza się pełną przejrzystością, jest potoczny, wolny od nadmiaru retoryki. Głębokie wykształcenie klasyczne Prokopiusza, podziw dla wielkiej przeszłości Grecji starożytnej widać także w pomieszaniu dwóch światów myśli i ideologii – świata pogańskiego i świata chrześcijańskiego”. Nieco odmienną opinię na temat korzystania przez Prokopiusza z tradycji klasycznej, Herodota, Tukidydesa i innych autorów, zob. A. Kaldellis, *Procopius of Caesarea: Tyranny, History and of Philosophy at the End Antiquity*, Philadelphia 2004 (zwł. Chapter 1: *Classicism and Its Discontents*, s. 17-61). Autor upatruje w stylu historiografii Prokopiusza nie tylko naśladowanie wzorców klasycznych wynikające z podziwu dla wymienionych autorów, ale celowe i twórcze ich przekształcanie oraz wykorzystanie w celu przekazania pewnych myśli i poglądów, których nie mógł wypowiedzieć bezpośrednio.

<sup>9</sup> Opis zarazy z pierwszej księgi *Iliady* Homera oczywiście poprzedza dzieło Tukidydesa, ale jest on raczej opisem zemsty Apollona za znieważenie kapłana Chryzesa i nie zawiera praktycznie żadnych szczegółowych informacji o samej chorobie poza wzmianką o wielkiej liczbie zgonów oraz śmierci ludzi i zwierząt. Można jednak odnaleźć próby ustalenia, jaką chorobę opisał Homer: Zob. G. Tsoucalas – K. Laios – M. Karamanou – G. Androutsos, *Demystifying the epidemic among Achaeans during the Trojan War*, „Le infezioni in Medicina” 22/4 (2014) s. 342-348. Autorzy sugerują, iż mogła być to choroba wywołana przez wirusa z rodzaju Alphavirus.



pierwowzoru z V wieku przed Chrystusem, zwłaszcza na płaszczyźnie kompozycji treści, a jednocześnie zachowując oryginalność przekazu (nie dotyczy tej samej choroby, jak też jej przebieg ma miejsce w odmiennych warunkach)<sup>10</sup>. Bardziej szczegółowe omówienie i porównanie tych dwóch relacji zostanie przedstawione w dalszej części niniejszego artykułu<sup>11</sup>.

Ponieważ przedmiotem przedstawianej tu analizy są teksty literackie, celem tego opracowania nie będzie ustalenie, jaką znaną dzisiaj chorobę o charakterze epidemicznym opisują Tukidydes czy Prokopiusz. Pytanie to stawiało sobie wielu badaczy i w niektórych dawniejszych opracowaniach, zarówno z dziedziny historii medycyny, jak i filologii formułowano dość zdecydowane odpowiedzi, najczęściej utożsamiając obydwie epidemie z dżumą lub z tyfusem w przypadku Aten. Wybrane pozycje dotyczące medycznego aspektu tego zagadnienia zostały umieszczone w przypisach<sup>12</sup>. Obecnie historycy, lekarze czy inni zainteresowani tematem epide-

---

<sup>10</sup> Zob. A.W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, t. 2, Oxford 1966, s. 146. Autor nazywa opis Prokopiusza „imitation”, chociaż przyznaje mu sporo oryginalności, zarzucając jednocześnie wprowadzanie niepotrzebnych dłużyń.

<sup>11</sup> W przeciągu wieków pomiędzy wojną peloponeską a czasami Justyniana na terenie Cesarstwa Rzymskiego pojawiały się oczywiście inne epidemie, jak na przykład w 65 roku, za czasów Nerona, o której wspominają Swetoniusz i Tacyt, czy ta w latach 165-180 za czasów Antoninów, której ofiarą padł cesarz Marek Aureliusz, opisywana przez Galena. Żaden autor ani historyk, ani lekarz jednak nie pozostawił tak obszernych i interesujących relacji, jak Tukidydes i Prokopiusz.

<sup>12</sup> Epidemia ateńska była identyfikowana z wieloma chorobami, na przykład z odrą. Zob.: J.F.D Shrewsbury, *The Plague of Athens*, „Bulletin of the History of Medicine” 24 (1950) s. 1-25. Najwięcej zwolenników znalazła teoria tyfusu, którą propagował Raymund Crawford. Zob. R. Crawford, *Plague and Pestilence in Literature and Art*, Oxford 1914. Tę interpretację przyjął znakomity znawca dzieła Tukidydesa Arnold W. Gomme. W swoim komentarzu historycznym do tego utworu zamieszcza obszerny passus dotyczący argumentów na rzecz tej właśnie choroby. Zob. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, t. 2, s.150-153. Kwestia identyfikacji zarazy ateńskiej pozostaje wciąż tematem badań epidemiologów. Niektóre z ich współczesnych badań zdają się potwierdzać teorię tyfusu. Więcej szczegółów na ten temat można znaleźć na przykład w: D.M. Morens – R.J. Littman, *Epidemiology of the Plague of Athens*, „Transactions of the Philological Association” 122 (1992) s. 271-304; R.J. Littman, *The Plague of Athens: Epidemiology and Paleopathology*, „Mount Sinai Journal of Medicine” 76/5 (2009) s. 456-467; M.J. Papagrigorakis – Ch. Yapijakis – Ph.N. Synodinos – E. Baziotopoulou-Valavani, *DNA examination of ancient dental pulp incriminates typhoid fever as a probable cause of the Plague of Athens*, „International Journal of Infectious Diseases” 10 (2006) s. 206-214. Inni badacze jednak sugerują, iż był to przypadek jakiejś gorączki wirusowej. Zob. P.E. Olson, *The Thucydides Syndrome: Ebola Déjà vu? (or Ebola Reemergent?)*,

mii w czasach starożytnych unikają identyfikowania, zwłaszcza epidemii ateńskiej, z jakąkolwiek chorobą o charakterze epidemicznym występującą obecnie. Jak pisze Turasiewicz: „Prawie nad wszystkim, co napisano dotychczas na temat ateńskiej zarazy, zaciążył pogląd, iż musiała to być jakaś choroba, którą dziś znamy. Wcale tak jednak być nie musi, a nawet byłoby to mało prawdopodobne”<sup>13</sup>.

Co do identyfikacji epidemii z czasów Justyniana, można pokusić się o bardziej wiarygodne ustalenia oparte nie tylko na opisie przekazanym przez Prokopiusza, ale i na najnowszych badaniach DNA, które potwierdzają, iż mieszkańców Konstantynopola dotknęła epidemia dżumy<sup>14</sup>.

Celem niniejszego opracowania jest przede wszystkim przedstawienie postaw i działań ludzkich w sytuacji skrajnego śmiertelnego zagrożenia, gdy człowiek traci całkowicie kontrolę nad własnym losem, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, a także zestawienie i zaprezentowanie podobieństw oraz różnic w dwóch wymienionych opisach dotyczących takich właśnie sytuacji. Obydwaj autorzy przekazują nam obraz skutków, jakie epidemia może wywołać w psychice człowieka, a także w szerszym wymiarze w relacjach międzyludzkich, wpływając na losy nie tylko jednostek, lecz i całych organizmów państwowych.

Chociaż, jak już zaznaczono wyżej, Prokopiusz wzorował swą relację na opisie Tukidydesa, pominięte zostaną szczegółowe analizy gramatyczno-syntaktyczne obydwu tekstów, a raczej porównanie zostanie przeprowadzone na płaszczyźnie kompozycji treściowej, dyspozycji materiału, sposobu prowadzenia narracji, użycia pewnych toposów literackich oraz

---

„Emerging Infectious Disease” 2 (1996) s. 1-23; G.T. Papanikos, *Thucydides and the Synchronous Pandemic*, „Athens Journal of History” 7/1 (2021) s. 73.

<sup>13</sup> Turasiewicz (Tukidydes, *Wojna peloponeska*, s. LXXIII) referuje w tym miejscu poglądy badaczy brytyjskich (J.C.F. Poole – A.J. Hollday, *Thucydides and the Plague of Athens*, „Classical Quarterly N.S.” 29 (1979) s. 282-297).

<sup>14</sup> Zob. M. Feldman *et al.* *A High-Coverage Yersinia pestis Genome from a Sixth-Century Justinianic Plague Victim*, „Molecular Biology and Evolution” 33/11 (2016) s. 2911-2923. Autorzy potwierdzają obecność genomu bakterii *Yersinia pestis* na szkieletach znalezionych w południowych Niemczech, w pobliżu Monachium, pochodzących z VI wieku po Chrystusie. Najprawdopodobniej dżuma dotarła do Italii, a stamtąd do Europy Zachodniej wraz z wojskami Belizariusza. Zob. też: D. Gutschmid-Schumann, *et al.*, *Digging up the plague: A diachronic comparison of aDNA confirmed plague burials and associated burial customs in Germany*, „Prähistorische Zeitschrift” 92/2 (2018) s. 408-416; M. McCormick, *Toward a Molecular History of the Justinianic Pandemic*, w: *Plague and the End of Antiquity. The Pandemic of 541-750*, red. L.K. Little, Cambridge 2007, s. 290-312.

ewentualnych odniesień i komentarzy obydwu autorów do opisywanych wydarzeń. Jak zauważa Ewa Bugaj:

Stwierdzić można, że historyczne opisy plag cechuje zawsze pewien stopień stylizacji, pojawiają się toposy przydające narracji efektów literackich, aczkolwiek studia nad owymi źródłami przekonują badaczy, że oprócz nieuniknionej i celowej stylizacji, zasadniczo relacjonują one prawdopodobny przebieg wydarzeń mających najczęściej podobnie rozgrywać się podczas wybuchu epidemii<sup>15</sup>.

Pomimo powyższych założeń nie sposób pominąć w tym miejscu informacji związanych z objawami i przebiegiem choroby. Miały one bowiem znaczący wpływ na zachowania zarówno chorych, jak i ich bliskich, a także na działania, jakie podejmowano i w związku z przebiegiem samej choroby, a także wtedy, gdy usiłowano zmierzyć się z jej śmiertelnymi skutkami.

## 2. Wiarygodność autorów

Obydwie te relacje stanowią wiarygodny przekaz informacji z miejsca wydarzeń przez osoby, które w tych zdarzeniach uczestniczyły. Tukidydes nie tylko przebywał w Atenach podczas tych dramatycznych wydarzeń, ale sam również zapadł na tę tajemniczą chorobę, tak więc jego relacja pozostaje jedyną w swoim rodzaju – jest ona przekazem przeżyć bezpośredniego uczestnika dramatu, osoby, która sama doświadczyła opisywanej sytuacji w jej najboleśniejszym wymiarze. Nie podając konkretnej nazwy tej choroby (określa ją mianem ogólnym λοιμός – ‘zaraza’ lub νόσος – ‘choroba’), stwierdza:

O chorobie tej niechaj mówi każdy – czy to lekarz, czy laik – według swego uznania [...]; ja ograniczę się do opisu jej przebiegu i podam oznaki, po których będzie można tę chorobę rozpoznać, jeśli się jeszcze kiedyś pojawiła; **sam bowiem chorowałem na nią i widziałem innych, którzy na nią zapadli**<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Zob. E. Bugaj, *Zaraza w świecie rzymskim w czasach Antoninów*, w: *Epidemie, klęski, wojny, Funeralia Lednickie, Spotkanie 10*, red. W. Dzieduszycki – J. Wrzesiński, Poznań 2008, s. 117.

<sup>16</sup> Thucydides, *Historiae*, II 48, 3: „αὐτός τε νοσήσας καὶ αὐτὸς ἰδὼν ἄλλους πάσχοντας”, tł. Kumaniecki, s. 157. Relacja Tukidydesa jest pierwszym w pełni wiarygodnym, historycznym, pochodzącym „z pierwszej ręki” zapisem epidemii dokonanym przez oso-

Prokopiusz, podobnie jak Tukidydes, jest zarówno świadkiem, jak i uczestnikiem przedstawianych wydarzeń, ponieważ przebywał podczas epidemii w Konstantynopolu. W odróżnieniu od Tukidydesa sam nie chorował, o czym zapewne nie omieszczałby wspomnieć: „W drugim roku [swego trwania, epidemia] dotarła w środku wiosny do Bizancjum, gdzie i mnie zdarzyło się wtedy przebywać”<sup>17</sup>.

Chociaż obydwaj historycy skupiają swą uwagę przede wszystkim na tych wydarzeniach, które miały miejsce w terenie miejskim (Ateny i Konstantynopol), wskazują też na katastrofalne skutki, jakie te epidemie przyniosły w wymiarze państwowym, zmieniły bowiem zarówno losy wojny peloponeskiej<sup>18</sup>, a co za tym idzie, niemal całej Hellady, jak i losy wojny, jaką prowadziło Bizancjum z władcą perskim Chosroesem<sup>19</sup>. Prokopiusz wspomina też o tragicznych skutkach ekonomicznych, jakie spowodowała epidemia na terenach rolniczych, co pociągnęło za sobą kryzys gospodarczy w całym cesarstwie<sup>20</sup>.

### 3. Okoliczności wybuchu epidemii, jej zasięg i czas trwania

Według przekazu Tukidydesa zaraza pojawiła się w Attyce i zaraz potem w Atenach w drugim roku wojny peloponeskiej prowadzonej między Atenami i Spartą, która to wojna objęła swym zasięgiem niemal całą Helladę. Pierwsza fala epidemii trwała od wiosny 430 do końca 429 roku,

---

bę, która sama przeżyła chorobę. Tłumaczenie tekstu Tukidydesa podaję w przekładzie Kazimierza Kumanieckiego, ewentualne zmiany bądź uwagi do tego tłumaczenia zaznaczam w przypisach. Wszystkie podkreślenia w cytatach polskich i greckich pochodzą od autorki artykułu

<sup>17</sup> Procopius, *De bellis* II 22, 9: „δευτέρῳ δὲ ἔτει ἐς Βυζάντιον μεσοῦντος τοῦ ἡρος αὖ φέκετο, ἐνθα καὶ ἐμοὶ ἐπιδημεῖν τηλικαῦτα ξυνέβη” (tł. własne).

<sup>18</sup> Thucydides, *Historiae*, I 23, 3: „[...] Niezwykle silne trzęsienia ziemi na dużych obszarach, zaćmienia słońca, zdarzające się częściej, niż to za z dawniejszych czasów wspomniano, wielkie susze i spowodowane przez nie klęski głodowe, a przede wszystkim zaraza, która w poważnym stopniu spustoszyła i częściowo zniszczyła Helladę – wszystko to szło równocześnie z tą wojną”, tł. Kumaniecki, s. 23.

<sup>19</sup> Procopius, *De bellis* II 24, 8: „[Chosroesa] i całą armię perską zaatakowała zaraza. Dlatego też chcieli zawrzeć pokój z Rzymianami”, tł. własne.

<sup>20</sup> Zagadnienie to zostanie omówione w punkcie IX niniejszego artykułu (*Wpływ epidemii na życie społeczne i gospodarcze*).

powróciła zimą 427/426 i trwała do zimy 426/425<sup>21</sup>. Epidemia miała swój początek w Etiopii, a następnie przewędrowała na tereny Egiptu, Libii i państwa perskiego, wkracząc tym samym do Azji Mniejszej. Stamtąd najprawdopodobniej przedostała się na leżącą w pobliżu wybrzeży Azji Mniejszej wyspę Lemnos i na inne wyspy oraz dotarła do Aten i Attyki, gdzie siała największe spustoszenie. Spowodowane to było w dużej mierze przygotowaniami Ateńczyków do wojny ze Spartą. Perykles, przewidując rychłe wkroczenie do Attyki armii lacedemońskiej, która miała palić i niszczyć tereny wiejskie, nakłonił mieszkańców terenów wiejskich do ewakuacji. Chociaż niechętnie, przenieśli się oni do samych Aten, Pireusu oraz w obręb Długich Murów<sup>22</sup>. Nieuniknionym skutkiem takiej sytuacji było niebywałe wcześniej zagęszczenie ludności na niewielkim, zamkniętym obszarze, w gorącej porze letniej, gdzie panowały koszmarnie warunki bytowe, przede wszystkim sanitarne. Obok stałych mieszkańców miasta, którzy zamieszkiwali własne siedziby, przybysze żyli w skleconych naprędce lepiankach albo na terenach świątyn<sup>23</sup>.

Epidemia zaatakowała najpierw mieszkańców Pireusu, uważano nawet, że to Lacedemonczycy celowo zatruli tam studnie<sup>24</sup>, ale sam

<sup>21</sup> Por. B. Bravo – M. Węcowski – E. Wipszycka – A. Wolicki, *Historia Starożytnych Greków*, t. 2: *Okres Klasyczny*, Warszawa 2009, s. 169.

<sup>22</sup> Już w czasie pierwszej inwazji, w 431 roku przed Chrystusem Lacedemonczycy nie podchodzili bezpośrednio pod mury Aten, ale płądowali Attykę, otaczając Ateny łukiem w promieniu ok. 10 km. „Dystans był dobrze przemyślany: Ateńczycy widzieli z miasta skutki działalności wroga (zwłaszcza łuny pożarów), równocześnie jednak odległość była zbyt duża, by zaskoczyć przeciwnika zbrojnym wypadem” (Bravo – Węcowski – Wipszycka – Wolicki, *Historia Starożytnych Greków*, t. 2, s. 165). Zob. też: Thucydides, *Historiae* II 13, 1-2; II 14, 1-2 oraz II 17, 1-4: „Kiedy zaś przybyli do miasta, niewielu tylko znalazło mieszkanie czy schronienie u przyjaciół czy krewnych; większość zajęła nie zabudowane place miejskie, świątynie i kaplice herosów z wyjątkiem akropolu, świątyni eleuzyńskiej i innych nielicznych świątyni, które były mocno zamykane; osiedlili się również z konieczności na obszarze zwanym Pelasgikon, u stóp akropolu [...]. Wielu schroniło się nawet w wieżach miejskich, a ponadto gdzie kto mógł; miasto było za szczupłe, by wchłonąć wszystkich przybyszów. Później zamieszkali także obszar długich murów, podzieliwszy go między siebie, oraz wielką część Pireusu”, tł. Kumaniecki, s. 135-136.

<sup>23</sup> Por. Thucydides, *Historiae* II 52, 1-2.

<sup>24</sup> Por. Thucydides, *Historiae* II 48, 2: „ἐς δὲ τὴν Ἀθηναίων πόλιν ἐξαπιναιὶ ὥς ἐνὲ πεσε, καὶ τὸ πρῶτον ἐν τῷ Πειραιεῖ ἦσαν τοὶ τῶν ἀνθρώπων, ὥστε καὶ ἐλέχθη ὑπὲρ αὐτῶν ὥς οἱ Πελοποννήσιοι φόρμακα ἐσβεβλήκοιεν ἐς τὰ φρέατα.”. Poszukiwanie przyczyny pojawienia się epidemii oraz oskarżanie wybranych grup ludzkich, które budziły negatywne emocje, o jej wywołanie są jednym ze stałych motywów, które pojawiają się w starożytnych relacjach dotyczących różnych epidemii. Zob. R.P. Duncan-Jones, *The Impact of the Antonine*

Tukidydes nie podziela tego zdania, przytacza jedynie szerzące się wówczas pogłoski. Następnie choroba przeniosła się do górnego miasta i wtedy śmiertelność jeszcze wzrosła<sup>25</sup>. Tukidydes nie podaje dokładnej liczby osób, które zmarły wskutek zarazy w samym mieście, podkreśla jedynie, że „nigdzie jednak nie wspomniano o tak wielkim nasileniu epidemii i o tak wielkiej śmiertelności wśród ludzi jak w Attyce”<sup>26</sup>. Dodatkowo działania wojenne prowadzone przez Ateńczyków przyczyniły się do rozprzestrzeniania się choroby na kolejne obszary Hellady. Wojsko ateńskie, które walczyło z najeżdżącą poza murami miasta, przenosiło zarazę daleko poza teren Attyki. Armia pod dowództwem Hagnona, która oblegała miasto Potidaję w Tracji, straciła ponad jedną trzecią zasobów ludzkich i musiała wycofać się do Aten<sup>27</sup>. Podczas drugiej fali zarazy straty również były ogromne:

Następnej zimy po raz drugi wybuchła w Atenach zaraza. I przedtem nie wygasła ona zupełnie, lecz nasilenie jej było mniejsze. Za drugim razem trwała nie mniej niż rok, a za pierwszym nawet dwa lata; **żadna klęska nie podkopala bardziej siły Aten**. Zginęło bowiem wskutek zarazy nie mniej niż cztery tysiące czterystu powołanych pod broń hoplitów i trzystu jeźdźców oraz mnóstwo ludności<sup>28</sup>.

Sytuacja społeczeństwa Bizancjum w czasie wybuchu epidemii różniła się znacznie od sytuacji Ateńczyków, zagrożonych bezpośrednio działaniami wojennymi, chociaż zaraza pojawiła się tam w momencie, gdy ce-

---

*Plague*, „Journal of Roman Archeology” 9 (1996) s. 112-115. Tukidydes jednak dystansuje się od przypisywania Peloponezyjczykom, jako wrogom Aten, odpowiedzialności za wybuch epidemii. Zob. Papanikos, *Thucydides and the Synchronous Pandemic*, s. 79-20; H.D. Westlake, „*AEGETAI*” in *Thucydides*, „Mnemosyne” 30/4 (1977) s. 347.

<sup>25</sup> Por. Thucydides, *Historiae* II 48, 2.

<sup>26</sup> Thucydides, *Historiae* II 47, 3: „ὁ μὲντοι τοσοῦτός γε λοιμὸς οὐδὲ φθορὰ οὕτως ἅ νῦν ὁρῶντων οὐδαμοῦ ἐμνημονεύετο γενέσθαι”, tł. Kumaniecki, s. 156.

<sup>27</sup> Por. Thucydides, *Historiae* II 58, 2-3: „Lecz nie udało im się zająć miasta ani inne przedsięwzięcia nie zostały uwieńczone sukcesem odpowiadającym przygotowaniom, zaraza bowiem dała się dotkliwie we znaki Ateńczykom wyniszczając armię do tego stopnia, że nawet wysłane poprzednio wojsko, będące dotychczas w doskonałym zdrowiu, zaraziło się od żołnierzy Hagnona. [...] Hagnon powrócił z flotą do Aten, straciwszy w skutek zarazy w okresie mniej więcej czterdziestodniowym **tysiąc pięciuset** hoplitów z ogólnej liczby **czterech tysięcy**”, tł. Kumaniecki, s. 163-164.

<sup>28</sup> Thucydides, *Historiae* III 87, 1-3, tł. Kumaniecki, s. 272.

sarstwo prowadziło wojnę, i to na kilku frontach<sup>29</sup>. Konstantynopol nie był bezpośrednio narażony na skutki oblężenia bądź wzmożoną migrację ze wsi do miasta, jak to miało miejsce w Atenach, w sytuacji opisanej przez Tukidydesa. Problemy, z jakimi musiały zmagać się wojska Belizariusza, nie dotknęły bezpośrednio mieszkańców Konstantynopola, ale w 540 roku wkraczają na Bałkany plemiona Hunów i Słowian, które również zaczynają zagrażać bezpieczeństwu miasta. Dlatego też pojawienie się epidemii w 541 roku jesienią w Egipcie, a wiosną następnego roku w stolicy Cesarstwa przyczyni się w znacznym stopniu do spotęgowania wszelkiego rodzaju problemów, z jakimi spotyka się społeczeństwo prowadzące walki jednocześnie na kilku frontach. Epidemia okazuje się bardziej nieubłagana niż ta, która dotknęła Ateńczyków – powraca cyklicznie aż do końca VI wieku, wygasa właściwie dopiero w VIII wieku<sup>30</sup>.

Prokopiusz przedstawia szczegółowo wędrówkę epidemii. Zaczęła się od Egipcjan mieszkających w Peluzjum<sup>31</sup>, skąd rozwijała się dwiema drogami: jedną w kierunku Aleksandrii i dalszych części Egiptu, drugą w kierunku Palestyny, „stamtąd zaś ogarnęła całą ziemię (gr. κατέλαβε τὴν γῆν σὺμπασαν) posuwając się nieustannie do przodu i wędrując w stosownym

---

<sup>29</sup> W Italii od 535 roku działania wojenne przeciwko Ostrogotom prowadzi Belizariusz, który pomimo odniesionego tam sukcesu zostaje oskarżony o zdradę i zdymisjonowany właśnie w 542 roku. Dwa lata później ponownie zostaje wysłany przez cesarza do Italii, gdzie w międzyczasie doszło do buntu Ostrogotów, ale armia, jaką zabiera, jest znacznie mniejsza z powodu braku nowych rekrutów, których nie jest w stanie dostarczyć zdziesiątkowana przez zarazę ludność. W dodatku wśród tych, których prowadzi na kolejną wyprawę italską, znajdują się również osoby dotknięte zarazą, skutkiem czego wojsko Belizariusza nie tylko nie jest w stanie prowadzić skutecznych operacji wojskowych, ale staje się „nośnikiem” epidemii w całej Italii. Zaangażowanie militarne Cesarstwa na Zachodzie wykorzystuje władca perski Chosroes, który zaczyna ofensywę w Mezopotamii w 540 roku, następnie zajmuje i pustoszy Antiochię oraz pali i niszczy inne miasta. Persowie dążą również do odebrania Bizantyńczykom terenów kaukaskich zamieszkiwanych przez chrześcijan i osiągnięcia dostępu do Morza Czarnego. Zob. Świat Bizancjum, t. 1: *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330-641*, red. C. Morrisson, tł. A. Graboń, Kraków 2007, s. 41-43; Evans, *Justynian i imperium bizantyńskie*, s. 19-21, 53-56.

<sup>30</sup> Epidemia dżumy w czasach Justyniana nie była jedyną epidemią, jaka dotknęła i osłabiła Cesarstwo w latach jego panowania. Zob. P. Horden, *Mediterranean Plague in the Age of Justinian*, w: *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, red. M. Maas, Cambridge 2005, s. 525-526.

<sup>31</sup> Zob. C. Tsiamis – E. Poulakou-Rebelakou – G. Androutsos, *The Role of the Egyptian Sea and Land Routes in the Justinian Plague: The Case of Pelusium*, w: *Medicine and Healing in the Ancient Mediterraneans*, red. D. Michaelides, Oxford – Philadelphia 2014, s. 334-337.

po temu czasie”<sup>32</sup>. Zauważa też, że „zaczynała się zawsze na wybrzeżu i stamtąd właśnie posuwała się w głąb lądu”<sup>33</sup>, co odpowiadałoby wędrówce wzdłuż morskich szlaków handlowych<sup>34</sup>, „nie rzucając swej niszczycielskiej siły na nikogo w sposób przypadkowy, ale rozlała się w różnych kierunkach aż po krańce zamieszkałego świata”<sup>35</sup>.

Podkreślając jeszcze bardziej i tak zrozumiwały tragizm sytuacji, stwierdza, że „z powodu zarazy uległy wyniszczeniu niemal wszystkie istnienia ludzkie”<sup>36</sup>. Choroba atakowała też o różnych porach roku oraz na każdym terenie, nikt również, niezależnie od wieku, płci, stanu zdrowia nie pozostawał bezpieczny.

Prokopiusz zauważa, iż uwzględnienie czynników wymienionych wyżej, a ponadto trybu życia, naturalnych przyzwyczajzeń, które odgrywały wielką rolę w terapii innych chorób, w przypadku tej epidemii nie miało najmniejszego znaczenia<sup>37</sup>. Wędrówkę epidemii odmalowuje Prokopiusz niezwykle dramatycznie, nadając chorobie niemal antropomorficzny wymiar – nie oszczędzała ona żadnego skrawka ziemi, „jakby bojąc się, że umknie jej jakiś zakątek. Nie ominęła bowiem żadnej wyspy ani groty, ani grzbietu górskiego zamieszkałego przez ludzi”<sup>38</sup>.

Zaraza przybiera u niego postać straszliwego egzekutora wymierzającego wszystkim taką samą karę, dokładnie i precyzyjnie określającego

---

<sup>32</sup> Procopius, *De bellis* II 22, 6, tł. własne. Określenie „cała ziemia” jest oczywiście retoryczną przesadą. Epidemia przeszła do Syrii i ogarnęła kolejne tereny Azji Mniejszej, Bałkanów i zachodniej Europy.

<sup>33</sup> Procopius, *De bellis* II 22, 9: „ὁρξαμένη δὲ ὅαι ἐκ τῆς παραλίας ἡ νόσος ἦδε, οὕτω δὴ ἐς τὴν μεσόγειον ὠέβαινε χώραν”, tł. własne.

<sup>34</sup> Por. Świat Bizancjum, t. 1, s. 42. Zob. też M. McCormick, *The origins of the European economy: Communications and commerce, c. 300 – c. 900*, Cambridge 2001, s. 596. Por. Bugaj, *Zaraza w świecie rzymskim w czasach Antoninów*, s. 118: „Generalnie w obrębie basenu Morza Śródziemnego kierunek rozprzestrzeniania się chorób ze wschodu na zachód znajduje też potwierdzenie w regularnych ruchach statków z towarami przemieszczającymi się najintensywniej ze wschodu na zachód, i to głównie wiosną oraz latem”.

<sup>35</sup> Procopius, *De bellis* II 22, 7, tł. własne.

<sup>36</sup> Procopius, *De bellis* II 22, 1: „[...] λοιμὸς γέγονεν, ἐξ οὗ δὴ ὅπαντα ὀλίγου ἔδεησε τὰ ὠθράπεια ἐξίτηλα εἶναι”, tł. własne. Prokopiusz, podobnie jak Tukidydes, stosuje jeden z popularniejszych toposów literackich występujący właściwie we wszystkich źródłach historycznych dotyczących epidemii, a mianowicie emfatyczne podkreślenie zasięgu, rozmiaru i śmiertelnych skutków choroby epidemicznej przewyższającej wszystkie inne, jakie kiedykolwiek się pojawiły. Zob. Bugaj, *Zaraza w świecie rzymskim w czasach Antoninów*, s. 118; Duncan-Jones, *The Impact of the Antonine Plague*, s. 112-115.

<sup>37</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 22, 4.

<sup>38</sup> Procopius, *De bellis* II 22, 7-8, tł. własne.



liczbę zmarłych na danym terenie, a powracającego bezlitośnie tam, gdzie na początku żniwo śmierci było niewielkie, aby wyrównać rachunek zgonów<sup>39</sup>. Prokopiusz odnotowuje, że pierwszy atak zarazy trwał w mieście przez cztery miesiące, największe nasilenie osiągnęła w miesiącu trzecim. Na początku liczba osób umierających nie była wiele większa niż zazwyczaj, później gwałtownie się wzmożyła. Liczba zmarłych dziennie dochodziła do pięciu tysięcy, potem nawet do dziesięciu tysięcy i więcej<sup>40</sup>.

#### 4. Próby ustalenia przyczyn epidemii

Tukidydes na samym początku swej relacji rezygnuje z dociekań w tej kwestii<sup>41</sup>, uznając to za bezcelowe i nieistotne, zwłaszcza w przypadku choroby, która nawet dla lekarzy pozostawała zagadką i nie znali żadnych skutecznych metod walki z nią<sup>42</sup>. Poza przyczynami naturalnymi, jakie próbowano ustalić z mniejszym lub z większym prawdopodobieństwem, (domniemane zatrucie wody w studniach w Pireusie), nie znajdziemy w dziele Tukidydesa innych sugestii tego typu. Zwraca on natomiast uwagę na niezwykle istotny czynnik psychologiczny, jaki mógł wzmacniać poczucie lęku i zagrożenia wśród zamkniętej w obrębie murów miejskich społeczności, a jednocześnie tłumaczyć przyczyny wystąpienia epidemii.

Zarówno Ateńczycy, zamknięci w mieście, jak i Spartanie, oblegające miasto, mieli przed oczyma obraz boga Apollona zsyłającego na wal-

---

<sup>39</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 22, 8: „Jeśli zaś pominęła jakiś obszar, albo nie dotykając tamtejszych mieszkańców albo czyniąc to w nieznacznym stopniu, to później powracała tam znowu, ale nie dotykała już ich sąsiadów, których wcześniej potraktowała najsurowiej, lecz z tego danego kraju nie ustępowała wcześniej, dopóki nie oddała właściwej i sprawiedliwej miary co do liczby zmarłych, która [odpowiadała liczbie] tych mieszkańców sąsiednich okolic, którzy poprzednim razem ulegli zagładzie”, tł. własne.

<sup>40</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 23, 1-2. Inni autorzy piszący o tej epidemii podają podobne liczby. Zob. Evans, *Justynian i Imperium Bizantyńskie*, s. 35: „Zatem kiedy ten bicz boży zawisł nad miastem, od samego początku zaczął atakować biedotę, tych, którzy leżeli na ulicach. Zdarzało się, że 5000 i 7000, a nawet 12000 albo i więcej niż 16000 z nich opuściło [ten świat] jednego tylko dnia”. Autor cytuje fragmenty z tzw. *Kroniki* Pseudo-Dionizego z Tell-Mahre, która została napisana w języku syryjskim, ale opis plagi został skopiowany z drugiej (niezachowanej) części *Historii* Jana z Efezu, który podobnie jak Prokopiusz był naocznym świadkiem tej epidemii.

<sup>41</sup> Por. Thucydides, *Historiae*, II 48, 3.

<sup>42</sup> Thucydides, *Historiae* II 47, 4: „Lekarze bowiem nic nie mogli pomóc, gdyż na początku leczyli bez znajomości choroby [...]”, tł. Kumaniecki, s. 156.

czących pod Troją Achajów strzały zarazy<sup>43</sup>. Apollon jako opiekun lekarzy i sztuki medycznej oraz ojciec Asklepiosa był pierwszym bóstwem wzywany przy składaniu przysięgi lekarskiej<sup>44</sup> znanej jako przysięga Hipokratesa, bóstwem raczej groźnym i budzącym lęk. Jako bóg władający w Delfach – najważniejszej wyroczni świata helleńskiego – miał wpływ, poprzez usta Pytii i swoich kapłanów, na najważniejsze wydarzenia polityczne nie tylko całej Hellady, lecz także krajów sąsiednich. Po wybuchu wojny peloponeskiej i pojawieniu się zarazy przypomniano sobie także o pewnej starej przepowiedni, że wraz z wojną dorycką nadejdzie zaraza<sup>45</sup>, oraz o nowszej, jaką otrzymali w Delfach Lacedemonczycy przed rozpoczęciem wojny z Atenami:

Wysłali poselstwo do Delf z zapytaniem, czy korzystniej będzie wojnę prowadzić czy nie. Bóg im podobno odpowiedział, że jeśli będą prowadzić wojnę z całą energią, to odniosą zwycięstwo; oświadczył również, że sam, **czy to proszony, czy nie proszony**, będzie im pomagał<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Agamemnon znieważył kapłana Apollona – Chryzesa, który z kolei poprosił Apollona o ukaranie butnego władcy: „Wysłuchał go Fojbos Apollon: / Zstąpił ze szczytów Olimpu z sercem od gniewu wzburzonym, / łuk przewiesiwszy przez ramię i kołczan z dwóch stron zamknięty. / Strzały dźwięknęły na barkach rozgniewanego okrutnie, / gdy się poruszył. Do nocy był nadechodzącej podobny. / Siadł od okrętów daleko i pierwszą wypuścił strzałę. / Ozwał się dźwiękiem straszliwym srebrzysty łuk Apollona. / Najpierw skierował swe groty na ręce psy oraz muły, / potem jął ostre pociski miotać na ludzi śmiertelnych. / Stosy bez przerwy płonęły żałobne nieprzeliczone. / Dziewięć dni strzały miotane przez boga na obóz padały [...]” (Homerus, *Ilias* I 43-53, w: Homer, *Iliada*, tł. K. Jeżewska, Biblioteka Antyczna, Warszawa 1999, s. 26).

<sup>44</sup> Hippocrates, *Ius iurandum* 1, w: *Hippocrates*, t. 1, tł. W.H.S. Jones, Cambridge – London 1923, s. 12-64. Najnowsze tłumaczenie na język polski znajduje się w: Hippokrates, *Wybór pism*, t. 1, tł. M. Wesoły, Biblioteka Antyczna 41, Warszawa 2008, s. 54: „Przysięgam na Apollona lekarza, na Asklepiosa, Hygieję i Panakeję [...]”.

<sup>45</sup> Por. Thucydides, *Historiae* II 54, 1-4. Inni mówili o głodzie, który miał pojawić się, według tej przepowiedni, wraz z wojną dorycką. Tukidydes dość sceptycznie ocenia tę interpretację *ex post*. Zwraca uwagę na podobieństwo wyrazów: (*loimos* – ‘zaraza’, *limos* – ‘głód’) oraz krytycznie ocenia wnioski, jakie wysuwają ludzie, przytaczając dawne przepowiednie *post factum*. Stwierdza, iż dopasowują oni formę tych przepowiedni do zaistniałej sytuacji i jeśli nadejdzie kiedyś kolejna wojna dorycka, a wraz z nią głód, wtedy zinterpretują je zgodnie z tym, co się wydarzy.

<sup>46</sup> Thucydides, *Historiae* I 118, 3: „[...] καὶ παρακαλούμενος καὶ ἄκλητος”, tł. Kumaniecki, s. 95. Por. Papanikos, *Thucydides and the Synchronous Pandemic*, s. 84-86. Autor zwraca uwagę na dwuznaczność tej wyroczni, jakkolwiek wydaje się ona oczywista. Apollon zaznacza, że przybędzie z pomocą, jeśli Peloponezjczycy będą prowadzili

Otóż wydawało się, że wypadki zgadzają się z tą przepowiednią: zaraza bowiem wybuchła wnet po wkroczeniu Peloponezyjczyków<sup>47</sup>.

Zdaniem historyków było to działanie dokładnie zaplanowane w celu pozyskania zgody sprzymierzeńców na wypowiedzenie Atenom wojny<sup>48</sup>. Tukidydes spogląda z chłodnym dystansem na pomysł bezpośredniej ingerencji Apollona w działania wojenne, chociaż nie lekceważy destrukcyjnego efektu psychologicznego, jaki wywierało na dręczonych straszliwą chorobą mieszkańców Aten przekonanie, iż to sam Apollon wspomaga nieprzyjaciela<sup>49</sup>.

Prokopiusz, podobnie jak Tukidydes, odżegnuje się od poszukiwania konkretnych, naturalnych przyczyn śmiertelnej choroby. Za jedyną przyczynę proponuje uznać wolę Boga: „Jednak w przypadku tego nieszczęścia nie ma możliwości, aby wyrazić w słowach lub sformułować w myślach jakąś [jego] przyczynę, chyba że odniesiemy te sprawy do Boga (πλήν γε δὴ ὅσα ἐς τὸν θεὸν ἀναφέρεσθαι)”<sup>50</sup>.

Prokopiusz wyszydza nawet śmiałków, którzy zamierzaliby podawać wyjaśnienia wszystkich spraw zsyłanych przez niebo, twierdząc, że tacy ludzie biegli są w tworzeniu dziwacznych, niezrozumiałych teorii związanych ze zjawiskami naturalnymi, ale robią to dla zyskania taniego pokłasku, świadomie używając oszustwa i wiedząc, że nie mówią niczego sensownego. Komentarz ten brzmi dość ironicznie i zjadliwie, pojawia się w nim określenie: σοφίσματα αἰτίας („kunsztowne, wydumane pomysły co do przyczyny choroby”)<sup>51</sup> i różni się w tym miejscu od chłodnego stylu Tukidydesa, który odniósł się z całkowitą obojętnością co do ewentualnych komentarzy na temat przyczyn epidemii.

Mówiąc o woli niebios czy woli Boga jako o możliwej przyczynie choroby, Prokopiusz nigdzie nie wspomina, że epidemia ta mogłaby stanowić

---

wojnę „z całą energią” (gr. κατὰ κράτος), co w przypadku ich przegranej stwarzałoby wygodne usprawiedliwienie braku boskiej interwencji.

<sup>47</sup> Thucydides, *Historiae* II 54, 5, tł. Kumaniecki, s. 161-162.

<sup>48</sup> Bravo, *Historia Starożytnych Greków*, s. 147: „W jakiej mierze owa wyrocznia była spartańską manipulacją, a w jakiej inicjatywa wyszła od samych Delf – od pokoju trzydziestoletniego znajdujących się w obszarze spartańskich wpływów – nie wiemy”.

<sup>49</sup> O roli wyroczni delfickiej w dziele Tukidydesa i sceptycznym do niej stosunku ateńskiego historyografa, zob. V. Liotsakis, *Texts of Religious Content in Thucydides and the Implied Ancient Reader* „Rivista di Filologia e di Istruzione Classica” 143/2 (2015) s. 278-317.

<sup>50</sup> Procopius, *De bellis* II 22, 2, tł. własne.

<sup>51</sup> Procopius, *De bellis* II 22, 3, tł. własne.

zbiorową karę zesłaną na ludzi z powodu popełnianych przez nich grzechów. Działanie boskie jako czynnik sprawczy choroby pozostaje tajemnicze i niewyjaśnione, nie znajdujemy też w tym opisie żadnych sugestii, że Bóg poprzez tę chorobę miałby na celu skłonienie ludzi do poprawy życia, do nawrócenia i pokuty<sup>52</sup>.

## 5. Objawy i przebieg choroby

Przekaz Tukidydesa dotyczący objawów i przebiegu choroby jest bardzo precyzyjny, zwięzły, zawiera fachowe terminy medyczne używane w szkole Hipokratesa<sup>53</sup>: ludzie w pełni zdrowia zapadali na nią nagle i właściwie bez przyczyny. Jeśli natomiast ktoś cierpiał na jakieś inne schorzenie, to szybko przechodziło ono w tę właśnie chorobę<sup>54</sup>. Najczęściej zaczynała się ona nagle, atakując organizm od głowy, która stawała się rozpalona, a gardło i język – przekrwione, oddech chorego był cuchnący. Pojawiała się chrypka i gwałtowny kaszel powodujący ból

---

<sup>52</sup> Ani u Tukidydesa, ani u Prokopiusza nie pojawia się przy opisie epidemii topos choroby jako kary zsyłanej przez bóstwo czy Boga na ludzi. Jest to jeden z toposów wyszczególnionych w: Duncan-Jones, *The Impact of the Antonine Plague*, s. 112-115.

<sup>53</sup> Wśród lekarzy, epidemiologów, historyków, filologów i innych badaczy zajmujących się relacją Tukidydesa po dzień dzisiejszy trwa dyskusja, czy użyta przez niego terminologia jest terminologią stosowaną w ówczesnej medycynie, czy jest to bardziej swobodny, literacki sposób przekazu informacji. Por. J. Kołodyński, *Zagadkowa przyczyna plagi ateńskiej wyjaśniona!*, „Archeologia Żywa” 4 (2006) s. 54. Większość badaczy jednak zajmujących się antyczną medycyną grecką nie podziela takiej opinii. Problem ten porusza James Longrigg, wysuwając bardzo mocne argumenty za wiarygodnością Tukidydesa w kwestiach zarówno medycznych, jak i językowych. Zob. J. Longrigg, *The Great Plague of Athens*, „History of Science” 18 (1980) s. 211-212. Podobną opinię wyraża też Romuald Turasiewicz, w: Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tł. K. Kumaniecki, opr. R. Turasiewicz, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, s. LXII. Umiejętne posługiwanie się terminologią medyczną przez ateńskiego historyka nie stoi w sprzeczności z faktem, iż jego opis zarazy jest mistrzowskim od strony literackiej, dramatycznym obrazem nie tylko epidemii jako takiej, ale epidemia staje się u niego symbolem wojny wyniszczającej fizycznie i moralnie całą społeczność. Opis zarazy umieszczony został zaraz po słynnej mowie pogrzebowej Peryklesa stanowiącej panegiryk na cześć potęgi i kultury ateńskiej, co miało potęgować przerażający obraz klęski, upadku i rozkładu życia społecznego, jakie przynosi ze sobą zaraza, czyli wojna. Zob. T.E. Morgan, *Plague or Poetry? Thucydides on the Epidemic of Athens*, „Transactions of the American Philological Association” 124 (1994) s. 197-209.

<sup>54</sup> Por. Thucydides, *Historiae* II 49, 1.

w piersiach. Do tego dochodziły bardzo bolesne wymioty żółcią oraz sucha czkawka. Całe ciało przybierało siny odcień i pokrywało się drobnymi pęcherzami i wrzodami, w dodatku było tak rozpalone, że chorzy nie mogli znieść dotyku nawet najcieńszej tkaniny, lecz leżeli nadzy albo nawet próbowali rzucać się na oślep do zimnej wody. Trawiło ich przy tym ogromne pragnienie, które nie ustępowało, nawet jeśli mieli pod dostatkiem wody do picia. Dochodził do tego ciągły niepokój i bezsenność, co jeszcze pogłębiało cierpienia zarówno chorych, jak i ich bliskich. Ciało jednak nie ulegało osłabieniu, ale wykazywało zdumiewającą odporność. Pomimo tego jednak wielu umierało siódmego lub dziewiątego dnia choroby z powodu wewnętrznej gorączki. Jeśli ktoś nie poddał się jeszcze wtedy chorobie, schodziła ona w dół, atakując brzuch i podbrzusze. Pojawiały się tam wrzody oraz silna biegunka. Chorzy umierali wtedy z wyczerpania i odwodnienia. Ci natomiast, którzy przetrwali najgorsze, tracili genitalia, palce u rąk i nóg, a niektórzy nawet wzrok<sup>55</sup>. Nie miało znaczenia, czy ktoś był słaby czy silny fizycznie – choroba atakowała jednych i drugich bez względu na wiek i płeć. Dobra kondycja i siła fizyczna, młody wiek nie gwarantowały nikomu wyzdrowienia. Nie zmieniała też sytuacji chorych opieka i stosowanie jakichkolwiek środków leczniczych. Jak już zostało wspomniane wcześniej, lekarze nie spotkali się wcześniej z podobną chorobą, nie mieli pojęcia, czym ją leczyć, ale usiłowali przynajmniej łagodzić objawy i uśmierzać ból. Podawano chorym różne lekarstwa, ale żadne z nich nie było skuteczne. W rezultacie umierali zarówno ci, których próbowano ratować, jak i ci, którym nie aplikowano żadnych medykamentów<sup>56</sup>. Pojawiały się takie sytuacje, że u chorych, którzy sprawiali już wrażenie, że pokonali chorobę, ponieważ ustąpiły symptomy fizyczne, występowały poważne zmiany w psychice: „Zdarzało się, że ludzie natychmiast po wyzdrowieniu tracili pamięć, nie zdawali sobie sprawy, kim są, i nie poznawali swoich krewnych”<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Por. Thucydides, *Historiae* II 49, 7-8. Niektórzy uznają ten objaw (utrata kończyn) za skutek gangreny, a co za tym idzie, miałyoby to potwierdzać teorię tyfusu: „Evidently as the results of gangrene, due to stoppage of circulation. This after-effect of typhus was of common occurrence in the outbreak in the Balkans in 1915” (Thucydides, *History of the Peloponesian War*, tł. CH.F. Smith, London 1956, s. 347, przyp. 1).

<sup>56</sup> Por. Thucydides, *Historiae* II 51, 2: „Jedni umierali z braku opieki, inni mimo najstaranniejszej opieki. Nie było też ponoć żadnego lekarstwa, którego zastosowanie zapewniłoby powrót do zdrowia; to bowiem, co pomagało jednemu, szkodziło drugiemu”, tł. Kumaniecki, s. 159.

<sup>57</sup> Thucydides, *Historiae* II 49, 8: „Τοὺς δὲ καὶ λήθη ἐλαβε τὸ παραυτίκα ἀναστάντας τῶν πάντων ὁμοίως καὶ ἠγνόησαν σφᾶς τε αὐτοὺς καὶ τοὺς ἐπιτηδείους”, tł. Kumaniecki,

Tukidydes trafnie zauważa, że nie tylko brak odpowiednich środków leczniczych wpływał na dużą śmiertelność chorych. Niezwykle ważnym faktorem był czynnik psychologiczny: „Najgorszą zaś rzeczą w tym nieszczęściu była depresja psychiczna, występująca u każdego, kto poczuł się chory – tracił bowiem nadzieję i poddawał się chorobie, pozbawiony odporności”<sup>58</sup>. Depresja pojawiała się u tych chorych, którzy widzieli masowo umierających wokół siebie innych ludzi i przerażeni skalą epidemii zdawali sobie sprawę, że szansa na ocalenie jest niewielka. W ten sposób jeszcze bardziej osłabiali swój system odpornościowy, zamykając się w błędnym kole choroby i śmierci<sup>59</sup>.

W relacji Prokopiusza *passus* dotyczący objawów choroby jest bardziej rozbudowany i zawiera więcej szczegółowych informacji. W dodatku dość długi fragment Prokopiusz poświęca tajemniczemu zjawiskom, które

---

s. 158. Również te objawy stanowią argument dla niektórych lekarzy i innych badaczy utożsamiających epidemię w Atenach z tyfusem. Zob. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, t. 2, s. 153. Podczas przeprowadzonych w Atenach w latach 1994-1995 prac archeologicznych w pobliżu dawnego cmentarza Kerameikos znaleziono w pojedynczej jamie dużą grupę szkieletów ułożonych w pięciu warstwach nierozdzielonych ziemią. Warstwy dolne ułożone zostały w sposób uporządkowany, warstwy górne – chaotycznie i bezładnie, tak jakby zwłoki wrzucano w pośpiechu. Niewiele też znalazło się tam ofiarnych artefaktów, co pozwala przypuszczać, iż pogrzeby tych zmarłych odbyły się niezgodnie z klasyczną tradycją, zapewne w nadzwyczajnych okolicznościach, na przykład podczas epidemii. W próbkach pobranych od tych szkieletów stwierdzono obecność dawnego DNA bakterii, które okazało się szczepem z gatunku *Salmonella enterica* serotyp *Typhi*. Potwierdzałoby to teorię o tyfusie jako chorobie, którą opisuje Tukidydes (Kołodzyński, *Zagadkowa przyczyna plagi ateńskiej wyjaśniona!*, s. 54-56). Nie wszystkich jednak badaczy przekonuje ten dowód. Zwracają oni uwagę na niepewne datowanie szkieletów, które jest przybliżone z dopuszczalnym błędem nawet do kilkudziesięciu lat (J. Molenda, *Wyspy greckie. Przewodnik historyczny. Kontrowersyjne dzieje Hellady*, Warszawa 2014, s. 52-57). Objawy opisane przez Tukidydesa wydają się autorowi bliższe wirusowym gorączkom krwotocznym, takim jak wirus Ebola czy wirus Marburg.

<sup>58</sup> Thucydides, *Historiae* II 51, 4: „Δεινότατον δὲ πάντος ἦν τοῦ κακοῦ ἡ τε θνήσκουσα, ὅποτε τις αἰσθοίτο κόμινων πρὸς γὰρ τὸ ἀνέλπιστον εὐθὺς τραπέμενοι τῇ γνώμῃ πολλῶ μᾶλλον προίεντο σφῶς αὐτοῦς καὶ οὐκ ἀντεῖχον”, tł. Kumaniecki, s. 159. W tłumaczeniu bardziej dosł. „ilekroć ktoś poczuł się chory, natychmiast tracił nadzieję i poddając się przede wszystkim na duchu nie wytrzymywał choroby/nie opierał się chorobie”.

<sup>59</sup> Lekarze antyczni zwracali baczną uwagę na czynnik psychologiczny w leczeniu, zwłaszcza na lęk pacjenta, jaki towarzyszy każdej chorobie i jego wpływ na proces leczenia. W różnych dziełach należących do *Corpus Hippocraticum* pojawiają się uwagi na ten temat. Zob. *Decorum* XVI, t. 2, w: *Hippocrates*, s. 12-64.

miały rzekomo poprzedzać atak choroby<sup>60</sup>. Nie twierdzi przy tym, że sam doświadczył podobnych wizji, raczej zebrał on relacje osób, które przeżyły epidemię i być może pragnęły udratyzować swoje wspomnienia. Wielu ludziom, którzy zachorowali, miały tuż przed chorobą ukazać się zjawy w ludzkiej postaci, które uderzały ich w jakąś część ciała, a ci mieli w tym momencie popadać w chorobę. Uważano te widma za demony, złe duchy, dlatego uciekano przed nimi do świątyń, gdzie zanoszono różnorakie modły i składano ofiary, albo do własnych domów. Tam zamykano drzwi i nie otwierano nikomu, nawet przyjaciołom i bliskim, gdy pukali, nawoływali i usiłowali wejść do środka, ponieważ ich również uznawano za demony. Inni z kolei mieli widzenia senne, w których pojawiały się cierpiące postaci i jednocześnie sami zaczynali odczuwać podobne cierpienia lub postaci te przepowiadały im w sposób niezwykle dramatyczny, że „zostali wpisani w liczbę tych, którzy mają umrzeć”<sup>61</sup>.

W końcu jednak Prokopiusz przyznaje, że zdecydowana większość zapadała na chorobę nagle, bez żadnego ostrzeżenia, czy to we śnie, czy na jawie<sup>62</sup>, atakowani byli przez chorobę o różnych porach dnia. Ciało nie zmieniało nagle ani kolorytu ani temperatury, ponieważ gorączka rozwijała się bardzo powoli, tak że niekiedy od rana do wieczora nic nie budziło niepokoju ani samego chorego, ani lekarza, który go badał. Na początku epidemii w ogóle nie obawiano się śmierci z powodu wystąpienia takich objawów. Dopiero gdy w pachwinach, na udach, a nawet w okolicach uszu zaczęły rozwijać się i nabrzmiewać guzy (czasami od razu, czasami po

---

<sup>60</sup> Por. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, t. 2, s. 146. Gomme jako autor komentarza historycznego uznaje te opowieści za bezsensowne i niepotrzebne, chociaż od strony literackiej dodają swoistego kolorytu i dramatyzmu opowieści. Z kolei Alanna Nobss w artykule na temat dygresji w dziełach Prokopiusza zaznacza, iż były one z jednej strony wyrazem jego inwencji i stylu, a z drugiej odpowiadały gustowi literackiemu ówczesnej epoki, i oczekiwaniom czytelników. Zob. A. Nobss, *Digressions in Procopius*, w: *Le Monde de Procope / The World of Procopius*, red. G. Greatrex – S. Jannard, Orient & Méditerranée 28, Paris 2018, s.163-171. Prokopiusz ani nie neguje, ani nie potwierdza wiarygodności tych relacji, można też uznać te opowieści za ciekawy zapis obserwacji związanych z pewnym aspektem ludzkiej psychiki. Człowiek, który doświadczył jakiegoś poważnego nieszczęścia, katastrofy, choroby, bardzo często dodatkowo dramatyzuje swoje przeżycia, aby w ten sposób podkreślić ich wyjątkowość. W sytuacji epidemii dodatkowym czynnikiem wpływającym na tego typu „wizje” jest też zbiorowa panika i histeria.

<sup>61</sup> Procopius, *De bellis* II 22, 10-13: „ἐς τῶν τεθνηξομένων τὸν ὀριθμὸν ἀνάγραπτοι εἶεν”, tł. własne.

<sup>62</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 22, 14.

kilku dniach), choroba zaczęła wzbudzać większy niepokój. Stąd też, na podstawie opisu Prokopiusza oraz innych autorów tego okresu, przyjmuje się, że epidemią, która dotknęła wtedy Konstantynopol, była dżuma dymieniczna<sup>63</sup>. Prokopiusz zaznacza, że do tego momentu objawy były mniej więcej podobne u wszystkich zaatakowanych. Później jednak pojawiły się wyraźne różnice w trakcie rozwoju choroby.

Najczęściej przebiegała ona dwutorowo: chorzy albo wpadali w głęboką śpiączkę (gr. κῶμα βαθύ), albo w ostre delirium (gr. ὀξεία παραφροσύνη), a każda z tych sytuacji stanowiła nie lada wyzwanie dla osób opiekujących się chorymi. W pierwszej sytuacji „wydawało bowiem się, że ci, którzy zapadali w śpiączkę, będą spali wiecznie, zapomniawszy o wszystkim, co było im bliskie. A jeśli ktoś troszczył się o nich, to jedli coś w międzyczasie, inni natomiast, pozbawieni opieki, umierali szybko z powodu braku pożywienia”<sup>64</sup>.

Nieporównanie więcej problemów jednak sprawiali chorzy, którzy wpadali w delirium: cierpieli oni na bezsenność oraz nadpobudliwość i chorobliwą wyobraźnię – obawiali się swoich opiekunów, wpadali w popłoch i krzycząc głośno, rzucali się do panicznej ucieczki. Dlatego też osoby zajmujące się takimi chorymi były otoczone powszechnym współczuciem, ponieważ znajdowały się często w stanie skrajnego wyczerpania – były zmuszone pilnować nieustannie chorych spadających z łóżek i turlających się po ziemi, kłaść ich ponownie na miejsce, a gdy chcieli wybiec z domu, siłą zatrzymywać i wciągać z powrotem<sup>65</sup>. Ci zaś, którym udało się uciec, biegli przeważnie w kierunku morza, żeby się w nie rzucić, stąd też Prokopiusz wyciąga wniosek, że nie było to spowodowane pragnieniem (gr. ἐπιθυμία ποτοῦ), ale zaburzeniami umysłowymi (gr. ἡ τῶν φρενῶν νόσος). Wielu spośród tych chorych odczuwało też wielki ból przy spożywaniu pokarmów, dlatego, jeśli nie mieli nikogo, kto by się nimi zajął, umierali z głodu albo owładnięci delirium, ginęli, skacząc gdzieś z wysokości<sup>66</sup>. Prokopiusz przedstawia też trzecią grupę chorych, tych, których nie zaatakowała ani śpiączka, ani delirium, ale w ich guzach pachwinowych

<sup>63</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 22, 15-17. Zob. przyp. 14. Nie wszyscy badacze podzielają ten pogląd. Por. C. Duncan – S. Scott, *Czarna śmierć. Epidemie w Europie od starożytności do czasów współczesnych*, tł. A. Siennicka, Warszawa 2004. O ile w przypadku zarazy ateńskiej autorzy całkiem słusznie odrzucają przypuszczenie, że chodziło o dżumę, to jednak w przypadku plagi Justyniana pogląd ten nie wydaje się uzasadniony.

<sup>64</sup> Procopius, *De bellis* II 22, 19-20, tł. własne.

<sup>65</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 22, 21-24.

<sup>66</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 22, 25-26.



pojawiła się gangrena i umierali w straszliwych cierpieniach<sup>67</sup>. Były też osoby, u których opuchlizna pachwinowa powiększała się i zaczynała ropieć, a tym udawało się wyjść z choroby i pozostać przy życiu. Prokopiusz zamieszcza w tym punkcie swego opisu obserwacje i wnioski, jakie mógłby zamieścić uważny lekarz, dotyczące przebiegu choroby:

Ponieważ było oczywiste, że w ten sposób zaostrozony stan guza dymienicznego ulegał złagodzeniu i było to przeważnie wyraźną oznaką powrotu do zdrowia. W tych zaś przypadkach, gdy opuchlizna pozostała w poprzedniej, niezmienionej postaci, utrzymywały się też te nieszczęścia (tzn. śmierć w strasznych cierpieniach), o których wspomniałem<sup>68</sup>.

Pojawiały się też przypadki ozdowieńców, którym nabrzmiałe guzy pachwinowe nie rozwinęły się w ropiejące wrzody, ale tym usychało udo<sup>69</sup>. Byli też tacy, którym udawało się przeżyć, ale cierpieli później na problemy z mówieniem, albo seplenili, albo wypowiadali słowa niewyraźnie i z trudem<sup>70</sup>. Oprócz guzów pachwinowych można było zaobserwować jeszcze inne objawy, podobne do tych opisanych przez Tukidydesa: ciało pokrywało się czarnymi pęcherzami wielkości soczewicy (gr. φλυκταίναις μελαίναις ὅσον φακοῦ μέγεθος ἐξήνθει τὸ σῶμα). Ci chorzy nie przeżywali nawet jednego dnia (od momentu pojawienia się tych bąbli), umierali natychmiast. Innym śmiertelnośnym symptomem, również wymienionym u Tukidydesa, były nagłe wymioty krwią (gr. τις αὐτόματος αἵματος ἐπιγινόμενος ἔμετος) pojawiające się bez wyraźnej przyczyny, które błyskawicznie uśmiercały chorych<sup>71</sup>.

Z relacji Prokopiusza wynika, iż ówczesni lekarze nie znali tej choroby – „tak więc lekarze byli bezradni z powodu nieznamomości objawów”<sup>72</sup>. Lekarze więc, obserwując pacjentów, zwłaszcza tych, u których wystąpiły guzy, uznali, iż to właśnie w tych guzach koncentruje się cała

<sup>67</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 22, 27: „τούτοις δὴ ὁ τε βουβῶν ἐσφακέλιζε καὶ αὐτοὶ ταῖς ὀδύναις οὐκέτι ἀντέχοντες ἐθνήσκον”.

<sup>68</sup> Procopius, *De bellis* II 22, 37, tł. własne.

<sup>69</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 22, 38.

<sup>70</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 22, 39.

<sup>71</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 22, 30-31.

<sup>72</sup> Procopius, *De bellis* II 22, 29: „ἀπορούμενοι γοῦν τῶν τινες ἰατρῶν τῇ τῶν ξυμπιπτόντων ἄγνοίᾳ”, tł. własne. Chociaż w dziele Prokopiusza mamy opis pierwszego ataku dżumy dymienicznej na tak dużą skalę na terenach Europy, to najnowsze badania genetyczne wskazują, iż choroba ta mogła pojawiać się tam już znacznie wcześniej. Zob. M. Spyrou *et al.*, *Analysis of 3800-year-old Yersinia Pestis genomes suggests a Bronze Age origin for*

choroba i postanowili przebadać ciała zmarłych. Kiedy przecięli kilka guzów, znaleźli tam dziwny rodzaj dużego, twardego czyraka wyrosniętego wewnątrz<sup>73</sup>.

W relacji Prokopiusza znajdziemy też wzmiankę o ciężarnych kobietach, które zapadały na zarazę. Ich los był tragiczny, a śmierć – przesądzona: „jedne bowiem umierały w czasie poronienia, a inne w czasie porodu wraz z dzieckiem, które urodziły”<sup>74</sup>. Co prawda doszła do niego informacja o trzech kobietach, które poród przeżyły, chociaż ich dzieci zmarły, i o jednej, która zmarła w trakcie porodu, ale jej dziecko przeżyło, choć z jego przekazu wynika, że sam nie zetknął się z takim przypadkiem<sup>75</sup>.

## 6. Pomoc lekarzy oraz innych osób a zaraźliwość choroby

Tukidydes zwraca uwagę na duży stopień zaraźliwości choroby, która spadła na Ateny, i podkreśla, że szczególnie na atak zarazy byli narażeni lekarze, którzy z powodu nieznamości choroby nie potrafili jej leczyć i „sami najliczniej umierali, stykając się ciągle z chorymi”<sup>76</sup>, oraz wszyscy ci, którzy ofiarne i z poświęceniem opiekowali się cierpiącymi:

Straszny był również fakt, że przy pielęgnowaniu chorych jeden zarażał się od drugiego i umierali wskutek tego jak owce; to wywoływało największe spustoszenie. Jeśli bowiem unikano chorych z obawy, ginęli w osamotnieniu; wiele też domów całkiem wymarło z braku opieki. Jeśli zaś ktoś zbliżył się do chorego, ginął<sup>77</sup>.

*Bubonic Plague*, „Nature Communications” 9/2234 (2018), w: <https://doi.org/10.1038/s41467-018-04550-9> (dostęp: 30.12.2020).

<sup>73</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 22, 29. Prokopiusz nie notuje, czy miało to jakikolwiek wpływ na sposób leczenia, ale z jego opisu wynika raczej, że to badanie nie wniosło niczego istotnego ani nie zmieniło metod walki z chorobą

<sup>74</sup> Procopius, *De bellis* II 22, 35, tł. własne.

<sup>75</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 22, 36.

<sup>76</sup> Thucydides, *Historiae* II 47, 4: „οὐτε γὰρ ἰατροὶ ἤρκουν τὸ πρῶτον θεραπεύοντες ἀγνοίᾳ, ἀλλ' αὐτοὶ μάλιστα ἐθνησκον ὅσω καὶ μάλιστα προσῆσαν”, tł. Kumaniecki, s. 156.

<sup>77</sup> Thucydides, *Historiae* II 51, 4: „Καὶ ὅτι ἕτερος ἀπ' ἑτέρου θεραπείας ἀναπιπλάμενοι ὥσπερ τὰ πρόβατα ἐθνησκον.”, tł. Kumaniecki, s. 159. W tekście greckim wyraz *pro/bata* oznacza wszelkiego rodzaju bydło, żyjące i wypasane w stadzie, stąd tłumaczenie „umierali jak owce” brzmi łagodniej niż oryginał. Tukidydes podkreśla, że ludzie padali masowo jak chore bydło w stadzie.

Nowożytni badacze zajmujący się tekstami szkoły hipokratejskiej twierdzą, iż jest to zupełnie rewolucyjne stwierdzenie na tle ówczesnych poglądów na temat rozprzestrzeniania się chorób o charakterze epidemicznym. Choroby takie miały się rodzić i przemieszczać z jednego miejsca w drugie wraz ze szkodliwymi wyziewami – *miasmata*, ale jakby bez udziału człowieka<sup>78</sup>. Tukidydes jednak zjawisko zarażania przyjmuje jako oczywiste na podstawie naocznych obserwacji i własnych przeżyć. Z ogromnym przejęciem przedstawia też poświęcenie tych, którzy, nie bacząc na niebezpieczeństwo, starli się ratować przyjaciół: „Przed wszystkim ginęli najbardziej ofiarni: honor nie pozwalał im bowiem oszczędzać własnego życia i odwiedzali przyjaciół, nawet wtedy, gdy domownicy złamani nieszczęściem przestawali w końcu zwracać uwagę na jęki konających”<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> Takie stwierdzenie znajdziemy na przykład w: W. Naphy – A. Spicer, *Czarna śmierć*, tł. A. Dębska, Warszawa 2004, s. 8: „Epidemie, jak większość chorób powoduje zatrucie powietrza przez miazmaty. Obecny w nich jad zakłóca bowiem równowagę humorów cielesnych, czego następstwem staje się choroba, a czasem i śmierć. Większość tekstów medycznych odrzucała ideę, że schorzenie takie może być zakaźne. Nie zawsze jednak można z nich było wysnuwać podobne wnioski. Miazmaty potrafiły bowiem zakażać nie tylko powietrze, ale i rzeczy (wełnę, ubranie), które je z niego wchłaniały. Mimo to uważano za coś oczywistego, że choroba nie może się przenosić z jednego człowieka na drugiego. W tym sensie żadna więc nie była «zaraźliwa»”. Czy rzeczywiście odrzucano całkowicie możliwość zarażenia się od osób chorych? W pismach hipokratejskich znajdujemy takie oto stwierdzenia: „Pewne choroby powstają od sposobu odżywiania [*diatēmata*], inne od tchnienia [*pneuma*], którym oddychając, żyjemy. Diagnozę w jednym i drugim wypadku należy stawiać w ten sposób: gdy jednym schorzeniem objętych jest wielu ludzi w tym samym czasie, przyczynę należy przypisać temu, co okazuje się najbardziej wspólne i z czego najwięcej wszyscy korzystamy, a to jest to, czym oddychamy” (Hippokrates, *O naturze człowieka* IX 3, w: Hippokrates, *Wybór pism*, t. 1, tł. M. Wesoły, Warszawa 2008, s. 158-159). Lekarze antyczni nie mieli oczywiście pojęcia o istnieniu bakterii i wirusów czy możliwości zarażenia się drogą kropelkową, przez wydychane powietrze, ale w powyższym zdaniu przebrzmiewa intuicyjnie przeczucie, które potwierdzą dopiero nowożytnie badania medyczne.

<sup>79</sup> Thucydides, *Historiae* II 51, 5, tł. Kumaniecki, s. 159. Możliwa jest też inna interpretacja tekstu greckiego, ze względu na znaczenie użytego przez Tukidydesa rzeczownika abstrakcyjnego ὀλόφουσις (‘skarga, lament, jęk narzekanie’), który można odnieść też do opłakiwania kogoś lub czegoś, do lamentu pogrzebowego. Drugą część zdania można by zatem przetłumaczyć następująco: „gdy domownicy złamani nieszczęściem byli w końcu znużeni opłakiwaniem konających/odprawianiem lamentów nad konającymi”. Kumaniecki wybrał pierwszą z tych możliwości, jednak filolodzy angielscy zwracają uwagę na użyty w tym zdaniu czasownik ἐκκλινω oznaczający ‘znużyć się, zmęczyć się czymś’, który odnosi się przede wszystkim do sytuacji, gdy podmiot czynności jest zmęczony tym, co sam osobiście wykonuje. Taki też sens

Tukidydes wykazuje w tym momencie wyjątkową delikatność: chwając poświęcenie osób spoza rodziny, nie potępia tu tych, którzy zaprzestali zajmowania się swymi najbliższymi, podkreślając, że czynili tak „pokonani ogromem nieszczęścia” (gr. ὑπὸ τοῦ πολλοῦ κακοῦ νικώμενοι). Możliwość zarażania przez chorych natomiast była, jak się wydaje, tak oczywista, że tylko ci, którym udało się przeżyć chorobę, mogli bez obawy zajmować się cierpiącymi i umierającymi, co też czynili, okazując im przy tym wiele współczucia, również z tej racji, iż sami doświadczyli wszystkich bolesnych stron tej choroby<sup>80</sup>. Tukidydes podkreśla, że choroba nie atakowała ponownie tych samych osób, a przynajmniej nie ze skutkiem śmiertelnym. Wszyscy uważali ozdrowieńców za szczęśliwców, a i oni sami odczuwali z tego powodu niezwykle radość oraz, co Tukidydes stwierdza z niejaką ironią, żywili nieuzasadnioną nadzieję, że i w przyszłości nie dadzą się pokonać żadnej innej chorobie<sup>81</sup>.

Pomimo podejmowanych prób ratowania chorych, skutków takich działań nigdy nie można było przewidzieć: „Jedni umierali z braku opieki, inni pomimo najstaranniejszej opieki. Nie było ponoć żadnego lekarstwa, którego zastosowanie zapewniałoby powrót do zdrowia; to bowiem, co pomagało jednemu, szkodziło drugiemu”<sup>82</sup>.

Nie miała też znaczenia kondycja fizyczna chorego: czy ktoś był silniejszy, czy słabszy. Tukidydes w ogóle nie wspomina o takich cechach, jak wiek, czy płeć. Stwierdza po prostu, że „wszystkich kosiła ta zaraza na równi, nawet tych, których leczono wszelkimi środkami”<sup>83</sup>. Dodatkową cenną informacją, jaką przekazuje nam Tukidydes w związku z zaraźliwością tej choroby, jest wzmianka, że zarażali się nią nie tylko ludzie, ale też i zwierzęta. Odnotowuje on nietypowe w takich okolicznościach zjawisko: ptaki żerujące na padlinie i psy unikały zjadania zmarłych. Albo w ogóle nie zbliżały się do niepochowanych ciał, albo ginęły po spożyciu kilku kęsów. Dlatego zauważono wkrótce zanik tego rodzaju ptactwa, psy nato-

---

znajdujemy w tłumaczeniu angielskim: „For these made it a point of honour to visit their friends without sparing themselves at the time when the very relatives of the dying, overwhelmed by the magnitude of the calamity, **were growing weary of making their lamentations**” (Thucydides, *History of the Peloponesian War*, tł. Ch.F. Smith, London 1956, s. 351).

<sup>80</sup> Por. Thucydides, *Historiae* II 51,6.

<sup>81</sup> Thucydides, *Historiae* II 51,6: „καὶ ἐς τὸν ἔπειτα χρόνον ἐλπίδος τι εἶχον κοῦφης μὲν ὅν ὑπ' ὅλλου νοσήματός ποτε ἐτι διαφθαρῆναι”.

<sup>82</sup> Thucydides, *Historiae* II 51, 2, tł. Kumaniecki, s. 159.

<sup>83</sup> Thucydides, *Historiae* II 51, 3, tł. Kumaniecki, s. 159.

miast, z racji towarzyszenia ludziom w życiu codziennym, padały licznie, tak jak ludzie<sup>84</sup>.

Krańcowo odmiennie o możliwości zarażenia się chorobą wypowiada się Prokopiusz, który podkreśla, iż ani lekarze, ani inne osoby opiekujące się chorymi lub zajmujące się grzebaniem zmarłych nie zarażały się poprzez kontakt dotykowy, chociaż budziło to zdziwienie, gdyż ludzie powszechnie oczekiwali takich właśnie skutków<sup>85</sup>. Prokopiusz nie wspomina też w swej relacji o zwierzętach mieszkających z ludźmi ani o innych dzikich ptakach czy zwierzętach żerujących na padlinie.

W swej dalszej relacji Prokopiusz podąża śladem Tukidydesa, przedstawiając bezradność i zagubienie lekarzy wobec tej strasznej epidemii. Zaznacza, że nawet najbardziej doświadczeni spośród nich nie potrafili przewidzieć, kto z chorych wyzdrowieje, a kto umrze. Wiele osób bowiem, co do których prognozowali zgon, „wbrew oczekiwaniu wychodziło nie-  
tkniętych z tej opresji, a wielu takich, co do których utrzymywali, że przeżyją, miało zginąć niemal od razu”<sup>86</sup>.

Skoro nieznana była sama choroba, ani też nie istniała żadna logicznie wytłumaczalna jej przyczyna (gr. Αἰτία τις ἦν οὐδεμία ἦν ταύτη τῇ νόσῳ ἐς ἀνθρώπου λογισμὸν φέρουσα), również podejmowanie środków leczeni-

<sup>84</sup> Por. Thucydides, *Historiae* II 50, 2.

<sup>85</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 22, 23. Obserwacja ta wynika z faktu, że nie znano wtedy takich pojęć, jak „okres inkubacji” czy „okres utajony choroby”, przyjmując moment pojawienia się wyraźnych objawów za moment, w którym choroba miała się zaczynać i ewentualnie stawać się zaraźliwą. Okres inkubacji – czas od zarażenia osoby do wystąpienia pierwszych symptomów. Podczas tej fazy bakterie namnażają się w zaatakowanym organizmie bez pojawiania się zewnętrznych symptomów choroby. W okresie inkubacji wyróżniamy dwie fazy: okres utajony – od momentu zarażenia do wystąpienia pierwszych objawów, oraz okres zakaźny, który może zacząć się wcześniej nim pojawią się oznaki zakażenia. Wtedy osoba zarażona zaraża innych przed wystąpieniem objawów, nieświadomie przenosząc chorobę dalej innym nosicielom. Po wystąpieniu objawów chory może nadal zarażać, ale niekoniecznie. Zwykle w tym okresie zakaźność ulega zmniejszeniu. Zob. Duncan – Scott, *Czarna śmierć*, s. 125. Dżuma dymieniczna jest zaraźliwa przed pojawieniem się guzów czy innych objawów choroby, gdyż jest przenoszona przez pchły, które kłując swe ofiary, wprowadzają do krwi bakterię *Yersinia pestis*. Po pojawieniu się guzów jej zaraźliwość znacznie się zmniejsza (chyba że mamy do czynienia z dżumą posocznicową lub płucną), nie dziwi więc powyższa obserwacja Prokopiusza. Gomme zauważa tę informację w relacji Prokopiusza, ale właśnie z tego powodu zarzuca mu brak wiarygodności w tym punkcie. Jak widać, nie do końca słusznie. Zob. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, t. 2, s. 146.

<sup>86</sup> Procopius, *De bellis* II 22, 32, tł. własne.

czych odbywało się jakby na oślep, ponieważ nikt nie był pewien, czy odniosą jakikolwiek pozytywny skutek<sup>87</sup>:

we wszystkich bowiem przypadkach rezultat [działań] okazywał się nieprzewidywalny (πᾶσι γὰρ τις ὁλόγιστος ἀπόβασις ἐπὶ πλείστον ἐφέρετο) [...]. Wielu umierało z powodu braku opieki, wielu zaś innych, wbrew logice, ocalało. A metody leczenia dawały różne rezultaty w różnych przypadkach. [...], a zarówno atak choroby był niespodziewany (τὸ παθεῖν αὐτοὺς ἀπροφάσιστον), jak i wyzdrowienie następowało bez wyraźnej przyczyny (τὸ περιεῖναι αὐτὸ μακρόν)<sup>88</sup>.

## 7. Pogrzeby i sposoby postępowania z ciałami zmarłych

Ponieważ obydwie epidemie szalały z niesamowitą siłą, ludzie w obliczu ogromu nieszczęścia musieli stawić czoło nie tylko cierpieniom i opiece nad chorymi, ale wkrótce pojawił się problem związany z pochówkiem zmarłych, których liczba wzrastała gwałtownie z każdym dniem. W Atenach w V wieku przed Chrystusem stosowano w normalnych okolicznościach bardzo długie i skomplikowane zwyczaje pogrzebowe: zwłoki wkładano do glinianej bądź cedrowej trumny i grzebano. Niekiedy spalano ciało na stosie, a pozostałe kości i proch zbierano do urny i grzebano. Uroczystości pogrzebowe trwały nawet kilka dni i bywały bardzo kosztowne. Oczywiście podczas epidemii nie tylko ograniczono te wszystkie obrzędy do niezbędnego minimum, ale w ogóle zarzucono wszystkie te przyjęte zwyczaje, co stanowiło złamanie zasad religijnych i oznakę najwyższej bezbożności. Tukidydes pisze z przerażeniem, że niepogrzebane trupy leżały stosami na ulicach i w świątyniach albo grzebano je, gdzie popadło. W niektórych rodzinach zmarło tak wiele osób, że pozostali przy życiu nie posiadali już środków, aby wznieść stos pogrzebowy:

Wielu z powodu licznych przypadków śmierci w rodzinie nie miało środków do palenia zmarłych i **wpadło po prostu w bezwstyd**; kiedy bowiem kto inny zbu-

<sup>87</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 22, 33.

<sup>88</sup> Procopius, *De bellis* II 22, 33-34, tł. własne. Zarówno Tukidydes, jak i Prokopiusz nie wymieniają konkretnych metod leczenia, jakie podejmowali w przypadku zarazy lekarsze, mówiąc o nich tylko w sposób ogólny. Jedynie wspomnienie o jednym z nich (kąpielach) pojawia się u Prokopiusza.

dował stos, uprzedzali go i położywszy na nim swego zmarłego, podpalali; inni zaś, kiedy cudzy stos się palił, dorzucali zwłoki swego bliskiego i odchodzili<sup>89</sup>.

O wiele dłuższy *passus* dotyczący grzebania zmarłych znajdujemy u Prokopiusza. Na początku również starano się palić zwłoki i każda rodzina troszczyła się o to indywidualnie, ale gdy ilość zmarłych rosła każdego dnia, ludzie zaczęli zachowywać się tak jak w czasach Tukidydesa: podrzucali cichaczem własnego zmarłego na obce stosy pogrzebowe albo umieszczali go tam wręcz siłą<sup>90</sup>. Wiele domów się wyludniło albo przeżywali tylko niewolnicy pozbawieni swych panów. Tam, gdzie wymarli wszyscy, tam wielu, nawet zamożnych mieszkańców miasta, przez wiele dni pozostawało niepogrzebanych. W rezultacie w mieście zapanował kompletny zamęt (gr. *πάντα ἐν ὅπασι ξυνεταράχθη*)<sup>91</sup>. W takiej sytuacji odpowiednie środki w kwestii organizacji uprzątnięcia i grzebania zwłok przedsięwziął cesarz. Wyzначył on jednego ze swych zaufanych podwładnych, Teodora, który wcześniej pełnił na dworze funkcję referendariusza, przydzielił mu żołnierzy do pomocy oraz pewną sumę pieniędzy, aby zorganizował grzebanie zmarłych, którymi nikt się nie zajął<sup>92</sup>.

Najpierw zapełniono zwłokami istniejące już groby, następnie rozkopano wszystkie po kolei tereny wokół miasta i tam przynoszono oraz składano zmarłych. Było ich tak wielu, że osoby pracujące przy kopaniu nie mogły poradzić sobie z ogromem pracy. Wtedy przeznaczono twierdzę w Sykaj<sup>93</sup> na jeden wielki zbiorowy grobowiec. Rozebrano dachy na wieżach tej twierdzy i tam wrzucano zwłoki kompletnie bezładnie. Kiedy wieże te się napełniły, przykryto je dachami ponownie. Niestety wkrótce potem zaczęły się wydobywać stamtąd tak cuchnące wyziewy, że docierały do mieszkańców Konstantynopola (zwłaszcza gdy wiał z tamtej strony silniejszy wiatr) i wprawiały ich w wielkie przygnębienie oraz smutek<sup>94</sup>. Zarzucono i zlekceważono oczywiście wszystkie zwyczajowe obrzędy pogrzebowe:

Zmarli bowiem byli przenoszani nie w zwyczajowej procesji ani wśród żałobnych śpiewów, jak to zwykle [wcześniej] miało miejsce, ale wystarczało

---

<sup>89</sup> Thucydides, *Historiae* II 52,4, tł. Kumaniecki, s. 160. Palenie zwłok nie należało do metod walki z epidemią, ale do opisanych wyżej obrzędów pogrzebowych.

<sup>90</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 23, 3.

<sup>91</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 23, 3-5.

<sup>92</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 23, 6-8.

<sup>93</sup> Dzisiejsza Galata położona po północnej stronie zatoki Złoty Róg.

<sup>94</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 23, 9-11.

przenieść zmarłego na ramionach i po dotarciu do terenów nadmorskich miasta, zrzucić go tam, gdzie składano ich beładnie na kupę w łodziach, skąd mieli być przewożeni w pierwsze lepsze miejsce<sup>95</sup>.

## 8. Traktowanie zasad religijnych i prawnych

Zarzucenie zwyczajowych, wynikających ze względów religijnych ob-  
rzędów pogrzebowych wynikało oczywiście z ogromu klęski, jak spadła na  
mieszkańców obydwu miast. Z jednej strony epidemia powodująca w krót-  
kim czasie tak znaczną śmiertelność przerosła zarówno poziom ówczesnej  
medycyny, jak i możliwości organizacyjne ówczesnych Ateńczyków oraz  
Bizantyńczyków, z drugiej zaś strony wywołała ogromny szok psychiczny  
i zachwiała wiarą w sens zwracania się z modlitwami ku bogom, czy później  
jedynemu Bogu, skoro nieszczęście nie mijało, a liczba ofiar wciąż rosła.

Tukidydes ocenia zaistniałą sytuację w sposób bardzo realistycz-  
ny, a nawet chłodny, chociaż nie pozbawiony gorzkości i pesymizmu.  
Obserwując daremność wysiłków lekarzy oraz wszelkich innych prób nie-  
sienia pomocy cierpiącym, zaznacza, że „w ogóle żadna ludzka sztuka nic  
nie pomagała; również modlitwy w świętych miejscach, rady zasięgane  
u wyroczni i inne tego rodzaju sposoby zawodziły; w końcu poddano się  
złu z rezygnacją”<sup>96</sup>.

Początkowa bierna rezygnacja ustąpiła miejsca innemu rodzajowi za-  
chowań. Gdy ludzie zwątpili w skuteczność wsparcia ze strony bogów,  
uznali, że przestrzeganie zasad religijnych, nie tylko w kwestii grzebania  
zmarłych, nie ma żadnego istotnego znaczenia: „Ani obawa przed bogami,  
ani żadne prawa ludzkie nie krępowały nikogo. Jeśli idzie o bogów, ludzie  
uważali że pobożność tak samo nie ma żadnego znaczenia, jak i obojętność  
religijna; widzieli bowiem, że wszyscy na równi giną”<sup>97</sup>. Doprowadziło to  
do szerzenia się w mieście wszelkiego rodzaju bezprawia. Dopuszczano  
się jawnie tych uczynków, które wcześniej uchodziły za haniebne i pozo-  
stawały w ukryciu. Ludzie wyzbyli się hamulców moralnych i poczucia  
wstydu. Postawieni w obliczu nagłej i nieoczekiwanej zmienności losów  
zajęli się wyłącznie pogonią za przyjemnościami:

<sup>95</sup> Procopius, *De bellis* II 23, 12, tł. własne.

<sup>96</sup> Thucydides, *Historiae* II 47, 4, tł. Kumaniecki, s. 156.

<sup>97</sup> Thucydides, *Historiae* II 53, 3, tł. Kumaniecki, s. 161.



Każdy chciał prędko i przyjemnie użyć życia, uważając zarówno życie jak i pieniądze za coś krótkotrwałego (ἐφήμερα τὰ τε σώματα καὶ τὰ χρήματα ὁμοίως ἡγοούμενοι). Nikt nie miał ochoty trudzić się dla cnoty; uważał bowiem, że nie wiadomo, czy nie umrze wcześniej, nim ją osiągnie; uchodziło za piękne i pożyteczne to, co było przyjemne i służyło rozkoszy<sup>98</sup>.

Widziano bogaczy, którzy codziennie umierali, a ich majątki przechodziły w całkowicie obce ręce. Najprawdopodobniej w ogóle zaprzestano rozstrzygania spraw dotyczących dziedziczenia nieruchomości i pieniędzy ani też nie nakładano żadnych kar za bezprawne zajęcie cudzego mienia, które przechodziło z rąk do rąk na zasadzie przypadku. Skoro zarówno życie ludzkie, jak i dobra materialne okazywały się tak „efemeryczne”, ludzie dochodzili do wniosku, że tym bardziej nie ma sensu dążenie do osiągnięcia rzeczy wyższych, dobra i cnoty, gdyż nie mogli być pewni, czy wcześniej nie spotka ich śmierć. W poczuciu bezkarności dopuszczano się wszelkiego rodzaju przestępstw. Obawa przed karami wymierzanymi przez sąd nie odgrywała już żadnej roli – nikt nie oczekiwał, że jakkolwiek wyrok zapadnie jeszcze za jego życia. O wiele cięższym wyrokiem wiszącym nad wszystkimi była czyhająca na każdym kroku śmierć, która stała się przez to usprawiedliwieniem korzystania za wszelką cenę z tych przyjemności życia, jakie ludziom wówczas pozostały, i jednocześnie karą za popełnione występki<sup>99</sup>.

Chociaż Tukidydes nie ocenia wszystkich mieszkańców Aten aż tak surowo, podkreślając ofiarność lekarzy, czy innych osób, które przychodzili chorym z pomocą, to jednak w jego opisie uwidacznia się raczej pesymistyczny pogląd na naturę człowieka: w sytuacji, gdy nic nie zagraża życiu ani jednostki, ani państwa, czy to wojna, czy choroba, czy inna klęska, ludzie przestrzegają zasad religijnych i prawnych, w momentach zagrożenia natomiast, w obliczu ogólnej zagłady wyrzekają się wszelkich hamulców moralnych, mają na uwadze jedynie własne przetrwanie bądź dążą na oślep do zaspokojenia najbardziej prymitywnych instynktów<sup>100</sup>.

Również wiele ciekawych obserwacji natury socjologicznej i psychologicznej dotyczących człowieka postawionego w sytuacji ekstremalnej

<sup>98</sup> Thucydides, *Historiae* II 53, 2-3, tł. Kumaniecki, s. 160-161.

<sup>99</sup> Thucydides, *Historiae* II 53, 2-3, tł. Kumaniecki, s. 160-161. Zob. też: C. Orwin, *Stasis and Plague: Thucydides on the Dissolution of Society*, „The Journal of Politics” 50/4 (1988) s. 831-847; D.A. Nielsen, *Pericles and the Plague: Civil Religion, Anomie, and Injustice in Thucydides*, „Sociology of Religion” 57/4 (1996) s. 397-407.

<sup>100</sup> Zob. R. Turasiewicz, *Historiografia: Herodot, Tukidydes, Ksenofont*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 31.

znajdziemy w relacji Prokopiusza, chociaż nie są one aż tak jednoznacznie pesymistyczne. Bardzo chwalebną postawą wykazali się ci obywatele, którzy, jakkolwiek należeli do wrogich sobie, zwalczających się facji politycznych, zaniechali tych waśni i „porzuciwszy wzajemną wrogość, troszczyli się wspólnie o godny pochówek osób zmarłych i sami przenosili oraz grzebali zwłoki tych, którzy nie byli ich krewnymi”<sup>101</sup>. W dodatku wiele osób diametralnie odmieniło swe życie, ale zmiana ta przebiegała jakby odwrotnie, przynajmniej na początku, niż ta opisywana przez Tukidydesa: „A ci, którzy wcześniej czerpali radość z oddawania się sprawom szpetnym i niegodziwym, odrzuciwszy od siebie niezgodne z prawem postępowanie, w życiu codziennym zaczęli sumiennie praktykować pobożność [...]”<sup>102</sup>.

Jednak i Prokopiusz w rezultacie okazuje się w swej ocenie pesymistą, czy może raczej realistą, nie bez goryczy i pewnej dozy złośliwości wyjaśniając przyczyny takiego postępowania. Wyżej wymienieni postępowali tak nie dlatego, że „nauczyli się dla odmiany roztropności” (gr. οὐ τὴν σωφροσύνην μεταμαθόντες) lub „nagle stali się miłośnikami cnoty” (gr. οὐ δὲ τῆς ἀρετῆς ἐρασταὶ τινες ἐκ τοῦ αἰφνιδίου γεγεννημένοι). Jego zdaniem nie można tak szybko wyzbyć się złych nawyków, które zakorzeniły się głęboko w człowieku (chyba że pod wpływem boskiego natchnienia), ale takie postępowanie uwarunkowane jest strachem przed śmiercią (i ewentualną karą, która może nadejść po śmierci): „Wtedy, że się tak wyrażę, wszyscy byli z jednej strony przerażeni tym, co się działo, a z drugiej sądzili, że zaraz umrą, [a więc] pod wpływem bezwzględного przymusu, jak to zwykle bywa, zaczęli się dla odmiany w samą porę uczyć zacności”<sup>103</sup>. Ci sami ludzie, gdy powrócili do zdrowia i stwierdzili, że są już bezpieczni, ponieważ choroba przeniosła się na inne osoby, szybko zapomnieli o cnotcie i pobożności: „Ponownie zaszła w nich nagła zmiana na gorsze i jeszcze bardziej niż wcześniej popisywali się nieprawością swych codziennych obyczajów, prześcigając samych siebie szczególnie w nikczemności oraz w innym bezprawiu”<sup>104</sup>. Prokopiusz dorzuca też ze szczególnym rozgoryczeniem, że „choroba ta, czy to zrządzeniem losu, czy też z premedytacją, wybrała sobie precyzyjnie **najbardziej nikczemnych** i darowała im życie”<sup>105</sup>.

<sup>101</sup> Procopius, *De bellis* II 23,13, tł. własne.

<sup>102</sup> Procopius, *De bellis* II 23,14, tł. własne.

<sup>103</sup> Procopius, *De bellis* II 23,15, tł. własne.

<sup>104</sup> Procopius, *De bellis* II 23,16, tł. własne.

<sup>105</sup> Procopius, *De bellis* II 23, 16: „ἡ νόσος ἥδε εἴτε τύχῃ τινὶ εἴτε προνοίᾳ ἐς τὸ αὐτοὺς ἀπολεξαμένη τοὺς πονηροτάτους ὤφεικεν”, tł. własne.

Ocena natury ludzkiej w relacji zarówno Tukidydesa, jak i Prokopiusza wydaje się mocno przesycona goryczą i pesymizmem, zwłaszcza twierdzenia, iż w sytuacji skrajnego niebezpieczeństwa giną najlepsi, którzy poświęcają swe życie dla innych, a przy życiu pozostają jednostki bezwzględne i nikczemne. Zaznacza się jednak też w ich opisie wiele współczucia dla ludzi złamanых nieszczęściem, kompletnie bezradnych wobec codziennych cierpień i zagrożonych w każdej chwili śmiercią, oraz podziw i uznanie dla tych, którzy z oddaniem pomagali bliskim, rodzinie, przyjaciołom, a nawet osobom obcym, wyrzekając się troski o własne życie i dobro, a także umieli wznieść się ponad wcześniejsze animozje polityczne, które w obliczu ogólnego zagrożenia straciły całkowicie swe znaczenie.

## 9. Wpływ epidemii na życie społeczne i gospodarcze

Epidemia powracała jeszcze do Aten przez cztery kolejne lata, do 426 roku przed Chrystusem. Najpoważniejszym jej skutkiem były wysokie straty wśród ludności, nie tylko tej zamkniętej w obrębie miasta, ale również wśród żołnierzy. Gdy spod Potidai powróciła do Aten armia Hagnona, która musiała odstąpić od oblężenia, Peloponezyjczycy, w obawie przed zakażeniem, wycofali się z Attyki. Pomimo tego Ateńczycy wysłali do Sparty poselstwo w sprawie zawarcia pokoju. O powadze sytuacji i przerażeniu Ateńczyków świadczy najdobitniej fakt, iż decyzja o zawarciu pokoju zapadła na Zgromadzeniu Ludowym wbrew woli Peryklesa. Dodatkowo decyzja Peryklesa o przeniesieniu ludności Attyki w obręb Długich Murów na czas działań wojennych, która na początku wydawała się słuszna, chroniła ją bowiem przed bezpośrednim niszczycielskim działaniem wroga, po wybuchu epidemii budziła spore wątpliwości i podkopywała autorytet Peryklesa jako przywódcy<sup>106</sup>.

W 429 roku przed Chrystusem padł ofiarą epidemii sam Perykles, co niewątpliwie miało znaczący wpływ na dalsze losy wojny. Jako polityk rozsądny i umiarkowany trzymał się on raczej defensywnej strategii prowadzenia wojny, nie chcąc narażać Aten na niepotrzebne straty. Po jego śmierci władza przeszła w ręce polityków dążących do bezwzględnej ekspansji Aten oraz realizujących przy tej okazji swe własne, prywatne interesy<sup>107</sup>. W rezultacie wojna peloponeska doprowadziła nie tylko do klęski

<sup>106</sup> Por. Bravo, *Historia Starożytnych Greków*, s. 168-169.

<sup>107</sup> Por. Thucydides, *Historiae* II 65, 5-10: „Jak długo bowiem [Perykles] w czasach pokojowych stał na czele państwa, kierował nim umiejętnie, ustrzegł je od niebezpie-

i wyniszczenia samych Ateńczyków, ale również i Sparty oraz sprzymierzeńców walczących po obydwu stronach. Epidemia wygasła po 426 roku przed Chrystusem i chociaż wyhamowała działania wojenne po obu stronach, nie powstrzymała Aten i Sparty od dalszego prowadzenia wojny, która trwała z przerwami niemal trzydzieści lat<sup>108</sup>.

W Konstantynopolu życie mieszkańców w czasie epidemii ograniczało się niemal całkowicie do obrębu prywatnych domostw. Ludzie zrezygnowali całkowicie z zajmowania się polityką i sprawami publicznymi. Nawet ci, którzy oparli się chorobie, nie pojawiali się na zewnątrz – albo opiekowali się chorymi domownikami, albo, pogrążeni w żałobie, opłakiwali zmarłych. Wychodzili czasami z domu jedynie po to, aby wynieść z niego zwłoki bliskich. Długofalowym skutkiem epidemii był zanik wszelkiego rodzaju rzemiosła i handlu, a następnie skrajny głód. Chleb stał się rzeczą o najwyższej wartości, a przy tym najtrudniejszą do zdobycia. Wiele osób, nawet tych, które przeżyły chorobę, zmarło później wskutek wyczerpania i braku najpotrzebniejszych środków do życia<sup>109</sup>. Zachorował nawet sam cesarz Justynian, któremu jednak udało się uniknąć śmierci. Dżuma zabrała w 542 roku około połowę mieszkańców miasta (według innych szacunków około 40%). Powracała jeszcze kilkakrotnie, na przykład w 558 roku, i praktycznie przetoczyła się przez całe cesarstwo. Uniemożliwiła żniwa i winobranie, spowodowała niedostatek rąk do pracy w rolnictwie, co w rezultacie przyniosło głód, gwałtowną podwyżkę cen żywności i wynagrodzeń za pracę<sup>110</sup>. „Handel praktycznie zanikł, bo mieszkańcy miast uciekli

---

czeństw i doprowadził do największej potęgi, kiedy zaś przyszła wojna, trafnie ocenił jej znaczenie. Żył w czasie wojny jeszcze dwa lata i sześć miesięcy; po śmierci okazało się tym jaśniej, jak dobrze przewidywał przebieg wojny. Powiedział bowiem, że Ateńczycy odniosą zwycięstwo, jeśli zachowają spokój, jeśli szczególną troską otoczą flotę, nie będą dążyć do nowych zdobyczy terytorialnych w czasie tej wojny i nie będą miasta narażać na niebezpieczeństwo. Ateńczycy postąpili wprost przeciwnie – podejmowali szkodliwe dla siebie i sprzymierzeńców akcje, niewiele z tą wojną, jak się zdaje, mające wspólnego, popychani ambicją jednostek i ich chęcią zysku.[...] Wśród późniejszych przywódców nie było ludzi wybitnych, lecz każdy starał się być pierwszym; dlatego zaczęli schlebiać ludowi, a niekiedy poświęcali dla tego celu interesy państwa”, tł. Kumaniecki, s. 125.

<sup>108</sup> Zob. J. Martínez, *Political Consequences of the Plague of Athens*, „Graeco-Latina Brunesia” 22/1 (2017) s. 135-146.

<sup>109</sup> Por. Procopius, *De bellis* II 23, 18-21.

<sup>110</sup> Por. Świat Bizancjum, t. 1, s. 42, 233. Inni badacze szacują straty w ludziach na około 20-30% populacji całego cesarstwa. Evans z kolei podaje, że w samym Konstantynopolu dżuma mogła zabić do 60% ludności. Zob. Evans, *Justynian i Imperium Bizantyńskie*, s. 30.

na wieś albo wymarli. W miarę szerzenia się zarazy pustoszały wsie i majątki ziemskie. Gospodarka podupadła z powodu wyludnienia”<sup>111</sup>. W dodatku większa śmiertelność panowała wśród ludzi młodych, co w przypadku powracania choroby średnio co kilkanaście lat przyniosło tragiczne skutki demograficzne<sup>112</sup>. Prokopiusz w swej *Historii sekretnej*, krytykując poczynania Justyniana, podkreśla, że przy potrójnych czy nawet poczwórnych podwyżkach cen żywności ludność przymierała głodem, a rolnicy pozostali przy życiu nie tylko nie uzyskali żadnych ulg podatkowych, lecz musieli płacić podatki i ze swoich własnych dóbr oraz z tytułu ziem należących do ich zmarłych sąsiadów, które to ziemie i tak leżały odłogiem z powodu braku rąk do pracy<sup>113</sup>.

Cyril Mango podkreśla też katastrofalny wpływ nawracającej epidemii na życie miejskie nie tylko w Bizancjum, ale w innych ośrodkach miejskich nad Morzem Śródziemnym i w Azji Mniejszej. Ośrodki te osłabione przez straty wywołane epidemią ulegały bądź atakom zewnętrznym, bądź rozpadały się wskutek wewnętrznych konfliktów. Zapaść ekonomiczna nie pozwalała na ich odbudowę, w rezultacie niektóre nie podniosły się już nigdy z upadku, a inne zaczęły odżywać dopiero w IX czy X wieku<sup>114</sup>.

Epidemia nawiedzająca Bizancjum wygasła dopiero w połowie VIII wieku. W roku 600 ludność w cesarstwie wynosiła tylko 60% liczby z 500 roku. Bardzo osłabiło to armię, która zmuszona do walki na wielu frontach, od Hiszpanii, przez Italię, po Afrykę Północną, zmniejszyła znacznie swą liczebność, co zmusiło władców bizantyńskich do wycofania wojsk z zachodniej części świata śródziemnomorskiego. Cesarstwo bizantyńskie, atakowane z wielu stron, nie było w stanie skutecznie się bronić, ale „również Persja uległa ogromnemu osłabieniu. [...] Zarówno Bizancjum, jak i Persja były konglomeratem scentralizowanych wspólnot miejskich, żyjących z handlu. Szkody wyrządzone przez zarazę ułatwiły koczowniczym

<sup>111</sup> Naphy – Spicer, *Czarna śmierć*, s. 10.

<sup>112</sup> Zob. C. Mango, *Historia Bizancjum*, tł. M. Dąbrowska, Gdańsk 1997, s. 69; S. Mitchell, *A History of the Later Roman Empire, AD 284-641*, Chichester 2015, s. 410-413 oraz 479-491; L.K. Little, *Life and Afterlife of the First Plague Pandemic*, w: *Plague and the End of Antiquity. The Pandemic of 541-750*, red. L.K. Little, Cambridge 2016, s. 3-32.

<sup>113</sup> Zob. Procopius, *Historia arcana* VIII 23.

<sup>114</sup> Zob. Mango, *Historia Bizancjum*, s. 70-74. Zob. też: D. Stathakopoulos, *Crime and Punishment: The Plague in the Byzantine Empire, 541-749*, w: *Plague and the End of Antiquity. The Pandemic of 541-750*, red. L.K. Little, Cambridge 2016, s. 99-118; D. Stathakopoulos, *The Justinian Plague revisited*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 24 (2000) s. 256-276.

plemionom arabskim, świeżo nawróconym na islam, zagarnięcie rozległych terenów obydwu imperiów”<sup>115</sup>.

## 10. Podsumowanie

Relacja Tukidydesa, bezpośredniego uczestnika opisywanych wydarzeń, jako pierwsza tego typu relacja w dziejach literatury europejskiej dotycząca choroby epidemicznej, jej objawów oraz wpływu na człowieka w jego wymiarze indywidualnym i społecznym pozostaje pomimo osobistego zaangażowania autora relacją obiektywną, pozbawioną zbędnych emocji<sup>116</sup>, a dzięki dokładnemu i metodycznemu przedstawieniu najistot-

---

<sup>115</sup> Zniszczenia, jakie przyniosła zaraza w całym basenie Morza Śródziemnego i jej skutki przede wszystkim w sferze ekonomicznej, trwające przez kilka wieków, podsumowuje trafnie jeden z cytowanych już autorów: „Do tej pory jeszcze można się w Syrii natknąć na ruiny opustoszałych bizantyńskich wsi, willi, klasztorów i pomniejszych miast. Niegdyś otaczały je pola uprawne, dzisiaj są to skąpo zaludnione pastwiska. Przed nadejściem pierwszej pandemii na pustyni Negew istniały liczne wspólnoty zakonne, utrzymujące się dzięki starannie uprawianym i nawadnianym okolicznym gruntom. Kiedy klasztory porzucono, pola ponownie zamieniły się w pustynię i pozostawały w tym stanie aż do schyłku XIX wieku. Gospodarstwa drobnych właścicieli ziemskich niegdyś pokrywały Afrykę Północną, zwłaszcza Libię. Dżuma zniszczyła je, rujnując cały system irygacyjny, po czym ziemie te również obróciły się w pustynię. Nie tylko główne szlaki handlowe całego Cesarstwa załamały się z powodu wyludnienia miast, lecz intensywnie przedtem uprawiane grunty legły odłogiem, przeobrażając się w pastwiska lub, co gorsza, pustynniejąc. Wiele prac naukowych postuluje, że Bliski Wschód, Egipt i Afryka Północna zdołały odzyskać poziom cywilizacyjny sprzed 540 roku dopiero pod koniec XIX wieku. Nadrobienie strat ludnościowych dotyczyło jednak tylko miast, natomiast wieś pozostaje nadal tak samo słabo zaludniona (a jej ziemie w małym stopniu uprawiane), jak piętnaście stuleci wcześniej” (Naphy – Spicer, *Czarna śmierć*, s. 10-11). Zob. też: S. Sabbatani – R. Manfredi – S. Fiorino, *The Justinian Plague (Part Two). Influence of the Epidemic on the Rise of the Islamic Empire*, „Le Infezioni in Medicina” 20/3 (2012) s. 217-232; M. Meier, *The ‘Justinianic Plague’: The Economic Consequences of the Pandemic in the Eastern Roman Empire and Its Cultural and Religious Effects*, „Early Medieval Europe” 24 (2016) s. 267-292. Pełnego przeglądu i oceny artykułów z lat 2000-2018 dotyczących tzw. Plagi Justyniana, jej aspektu medycznego oraz skutków politycznych i ekonomicznych, jak również jej odzwierciedlenia w literaturze dokonali: M. Eisenberg – L. Mordechai, *The Justinianic Plague: An interdisciplinary review*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 43/2 (2019) s. 156-180.

<sup>116</sup> Jadwiga Czerwińska podkreśla, iż opis zarazy wpisuje się w stosowaną przez Tukidydesa metodę opisu historycznego, „którego podstawową cechą jest bezstronność relacji i poszukiwanie stałych mechanizmów historii. [...] W przypadku opisu zarazy nasz

niejszych szczegółów staje się ona wzorem dla innych autorów, którzy opisywali ten atak epidemii bądź inne epidemie pojawiające się w późniejszych wiekach na terenie Europy.

Prokopiusz buduje swoją relację, wzorując się na opisie Tukidydesa, ale raczej na płaszczyźnie struktury poszczególnych jego elementów niż na dosłownym kopiowaniu relacji historyka ateńskiego. Opowiada najpierw o źródłach epidemii, potem o objawach, następnie o zachowaniach ludzkich i zgubnych skutkach choroby zarówno w wymiarze fizycznym (ogromna śmiertelność i zapaść ekonomiczna kraju), jak i psychiczno-moralnym (upadek praw i obyczajów, degeneracja duchowa i etyczna człowieka). Wprowadza do swego opisu więcej dygresji oraz szczegółów dotyczących przemieszczania się epidemii, jej objawów, a nawet zjawisk „paranormalnych”, częściej też dodaje własne komentarze. Jest to odbiciem zarówno jego indywidualnego stylu pisarstwa, jak i odpowiada gustom czytelników ówczesnej epoki. Jako naoczny świadek rzetelnie przedstawia realia sytuacji, w jakiej się znalazł: objawy choroby przez niego opisane są często dalece odmienne od tych przedstawionych przez Tukidydesa. Wspomina też o tragicznym losie kobiet ciężarnych, a także przedstawia działania, jakie podjęły władze w Bizancjum wobec kompletnej dezorganizacji życia prywatnego i rodzinnego. Więcej miejsca poświęca również skutkom społecznym i politycznym, jakie wywołała zaraza. Niekiedy wyzbywa się też chłodnego obiektywizmu, charakterystycznego dla Tukidydesa, pisząc z pewną dozą złośliwości i goryczy o ludziach niegodziwych, którzy tylko ze strachu zmieniali swoje życie na lepsze, a także o bezczelnych i nikczemnych, którzy uniknęli śmierci, podczas gdy szlachetni i pełni poświęcenia stracili życie.

Obydwaj autorzy, pomimo pesymistycznego spojrzenia na naturę ludzką skłoną bardziej ich zdaniem do występku niż cnoty, zwłaszcza w momencie ogólnospołecznej katastrofy, wojennego zagrożenia czy innego kryzysu, podkreślają również szlachetność i poświęcenie tych, którzy pomimo wyczerpania pielęgowali chorych: rodziny, przyjaciół i lekarzy, w skutek czego często sami umierali. Chociaż na podstawie scen, jakie malują obydwa historycy, widać wyraźnie, iż zaraza stała się źródłem patologii

---

podziw i zdumienie budzi przede wszystkim fakt, że doświadczywszy jej osobiście nie uległ pokusie stworzenia relacji o silnym zabarwieniu emocjonalnym, lecz podążając za ideami jońskiego przyrodoznawstwa – przedstawił zobiektywizowaną prawdę, stając się tym samym prekursorem metodologii naukowej” (J. Czerwińska, *Patologia zarazy i patologia wojny w ujęciu Tukidydesa*, w: *Epidemie, klęski, wojny*, red. W. Dzieduszycki – J. Wrzesiński, *Funeralia Lednickie*, Spotkanie 10, Poznań 2008, s. 27).

społecznej i całkowitej dewaluacji uległy takie pojęcia, jak cnota, dobro, sprawiedliwość czy pobożność, a ludzie w poczuciu ogólnej zagłady zatarcili wszelkie hamulce moralne i poczucie przyzwoitości, opisy te jednak odzwierciedlają jednocześnie głęboki tragizm życia ludzi wydanych na pastwę bezlitosnej choroby, złamanych cierpieniami i śmiercią najbliższych, pozbawionych nadziei na ocalenie. Tym szlachetniejsi okazywali się ci, którzy nie wyrzekając się poczucia solidarności z bliźnimi, spieszyli im z pomocą, ryzykując własnym życiem, nawet gdy pomoc ta spowodzić się mogła tylko do zapewnienia w miarę godnego pochówku.

### **Man in the Face of an Epidemic – Thucydides and Procopius of Caesarea**

(summary)

There is almost one thousand years' time span between two dramatic situations connected with an outbreak of an epidemic described by Thucydides and Procopius of Caesarea. Both authors were eye witnesses to the events they describe, what is more, Thucydides became infected himself, but managed to survive that mysterious disease, which fell on the inhabitants of Attica during the first years of the Peloponnesian War. Procopius, following Thucydides' description, presents most probably the first case of the bubonic plague in Europe, which had a significantly greater impact on the lives of Constantinople's inhabitants as well as of the entire Byzantine Empire not only in the 6<sup>th</sup> century A.D., but also in the centuries to follow. The description by Thucydides, which is concise and contains specialist medical terminology, provides not only a thorough picture of the very symptoms of that disease, but also depicts before the reader's eyes a variety of human attitudes and behaviours in a situation of extreme threat, when individuals face a continuous risk of losing their own lives and loss of the loved ones in a situation when people do not have any control of the events affecting them. Facing the enormity of the disaster people get prone to reject religious rules and legal norms, which leads to pursuit of immediate profit and pleasure as well as to breaking social ties, abandoning the closest persons to the disease. Thucydides, who remains a pessimist as regards the assessment of human nature, which, according to him, reveals its darkest sides in such extreme situations, does not forget, however, about the individuals who maintained a noble attitude imbued with empathy for those suffering. He stresses the tremendous devotion of the doctors and of those who rush to help not only their relatives, but also friends abandoned while afflicted by misfortune, often sacrificing their own lives. Procopius, while copying Thucydides in the structure and even in some wordings of his description, does not give up by no means the thorough presentation of the reality of the situation in which he found himself. As his account concerns another disease, its symptoms are different, which he meticulously records. He devotes more attention to the actions that have been undertaken in order to get control over the chaos prevailing in the city and organise collecting bodies and burials of the dead; he also mentions the impact of the epidemic on the empire's economy. The same as Thucydides, he focuses on the individual's behaviour in a situation of extreme threat and presents the whole range of attitudes presented by the people beginning from those filled with devotion, risking their lives in order to save other people's lives to those focussed in an egoistic way on pursuit of pleasure and indulgence, breaking the law and



any religious rules. His comments sometimes show more bitterness or even malice when he says that the disease took away the noblest, most valuable members of society while leaving behind those extremely despicable and wicked.

**Keywords:** epidemic; Thucydides; Procopius; the Plague of Athens; the Plague of Justinian; man in the situation of extreme threat; breakdown of morality; lawlessness; breakdown of social life; care of the sick; risking one's life

## Człowiek w obliczu epidemii – relacja Tukidydesa i Prokopiusza z Cezarei

(streszczenie)

Dwie dramatyczne sytuacje społeczne związane z wybuchem choroby o charakterze epidemicznym, opisane przez Tukidydesa oraz Prokopiusza z Cezarei, oddziela niemal tysiąc lat rozpiętości czasowej. Obydwaj autorzy byli naocznymi świadkami przedstawianych wydarzeń, Tukidydes ponadto sam zaraził się, lecz przeżył tajemniczą chorobę, która spadła na mieszkańców Attyki w pierwszych latach wojny peloponeskiej. Prokopiusz, wzorując się na opisie Tukidydesa, przedstawia najprawdopodobniej pierwszy przypadek dżumy na terenie Europy, która wywarła znacznie większy wpływ na losy mieszkańców Konstantynopola, a także całego imperium bizantyńskiego nie tylko w VI wieku, lecz i w następnych stuleciach. Opis Tukidydesa (zwięzły, z użyciem fachowej terminologii medycznej) dostarcza nie tylko dokładnego obrazu samych objawów tej choroby, lecz także maluje przed oczyma czytelnika różnorodność ludzkich postaw i zachowań w sytuacji skrajnego zagrożenia, w obliczu ciągłego niebezpieczeństwa utraty własnego życia i straty osób najbliższych, kiedy to człowiek nie jest w stanie wywierać jakiegokolwiek wpływu na dotyczące go wydarzenia. Tukidydes podkreśla zgubne skutki zarazy, jakie powoduje ona w sferze etycznej i społecznej człowieka. W obliczu ogromu nieszczęścia pojawia się skłonność do odrzucenia zasad religijnych i norm prawnych, co prowadzi do pogoni za szybkim zyskiem i przyjemnością, jak też do zerwania więzi społecznych, pozostawiania bliskich na pastwę choroby. Tukidydes, pozostając pesymistą w ocenie natury ludzkiej, która jego zdaniem właśnie w takich skrajnych sytuacjach ujawnia swe najciemniejsze strony, nie zapomina jednak o osobach, które zachowały postawę szlachetną, pełną współczucia dla cierpiących. Podkreśla ogromne poświęcenie lekarzy oraz tych, którzy śpieszyli z pomocą nie tylko rodzinie, ale i opuszczonym w nieszczęściu przyjaciółom, często płacąc za to własnym życiem. Prokopiusz, naśladując w strukturze, a nawet w niektórych sformułowaniach swego opisu Tukidydesa, nie rezygnuje bynajmniej z rzetelnego przedstawienia realiów sytuacji, w jakiej się znalazł. Ponieważ jego opis dotyczy innej choroby, inne są też objawy, które skrupulatnie relacjonuje. Poświęca więcej miejsca działaniom, jakie podjęto, aby opanować chaos panujący w mieście i zorganizować uprzątnię zwłok oraz pochówki zmarłych, a także wspomina o skutkach, jakie epidemia wywarła w sferze gospodarczej cesarstwa. Podobnie jak Tukidydes skupia swoją uwagę na zachowaniu człowieka w sytuacji skrajnego zagrożenia i prezentuje cały wachlarz ludzkich postaw: od ludzi pełnych poświęcenia ryzykujących własnym życiem, aby ratować innych do osób egoistycznie skupionych na pogoni za przyjemnością i użyciem, łamiących prawo i wszelkie zasady religijne. W jego komentarzach pojawia się niekiedy więcej gorczy, a czasami wręcz złośliwości, gdy mówi, iż choroba zabrała najszlachetniejsze, najbardziej wartościowe jednostki, a pozostawiła przy życiu wyjątkowo podłych i nikczemnych.

**Słowa kluczowe:** epidemia; Tukidydes; Prokopiusz; zaraza ateńska; dżuma Justyniana; człowiek w sytuacji skrajnego zagrożenia; upadek obyczajów; bezprawie; rozkład życia społecznego; opieka nad chorymi; ryzykowanie własnym życiem

## Bibliografia

### Źródła

- Hippocrates*, t. 1-4, tł. W.H.S. Jones – E.T. Withington, Cambridge – London 1923; tł. M. Wesoły, *Hippokrates, Wybór pism*, t. 1, Biblioteka Antyczna 41, Warszawa 2008.
- Procopii Caesariensis, *Opera omnia*, ed. J. Haury, t. 1-3, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsiae 1962-1964, tł. D. Brodka, Prokopiusz, *Historia wojen*, t. 1: *Wojny z Persami i Wandalami*, Kraków 2013, t. 2: *Wojny z Gotami*, Kraków 2015.
- Thucydides *Historiae*, t. 1, ks. 1-2, red. K. Hude – O. Luschkat, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsiae 1954, tł. K. Kumaniecki, Tukidydes, *Wojna peloponeska*, Warszawa 1988; Tukidydes, *Wojna peloponeska*, t. 1, opr. R. Turasiewicz, Wrocław 2004.
- Thucydides, *Historiae*, w: Thucydides, *History of the Peloponesian War*, tł. CH.F. Smith, London 1956.

### Opracowania

- Bornmann F., *Motivi tucididei in Procopio*, „Atene e Roma: rassegna trimestrale dell'Associazione Italiana di Cultura classica” 19 (1974) s. 138-150.
- Bravo B. – Węcowski M. – Wipszycka E. – Wolicki A., *Historia Starożytnych Greków*, t. 2: *Okres Klasyczny*, Warszawa 2009.
- Bugaj E., *Zaraza w świecie rzymskim w czasach Antoninów*, w: *Epidemie, klęski, wojny*, red. W. Dzieduszycki – J. Wrzesiński, Funeralia Lednickie, Spotkanie 10, Poznań 2008, s. 115-123.
- Crawford R., *Plague and Pestilence in Literature and Art*, Oxford 1914.
- Czerwińska J., *Patologia zarazy i patologia wojny w ujęciu Tukidydesa*, w: *Epidemie, klęski, wojny*, red. W. Dzieduszycki – J. Wrzesiński, Funeralia Lednickie, Spotkanie 10, Poznań 2008, s. 25-36.
- Duncan Ch. – Scott S., *Czarna śmierć. Epidemie w Europie od starożytności do czasów współczesnych*, tł. A. Siennicka, Warszawa 2004.
- Duncan-Jones, R.P., *The Impact of the Antonine Plague*, „Journal of Roman Archaeology” 9 (1996) s. 108-136.
- Eisenberg M. – Mordechai L., *The Justinianic Plague: An interdisciplinary review*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 43/2 (2019) s. 156-180.
- Evans J.A.S., *Justynian i Imperium Bizantyńskie*, tł. B. Godzińska, Warszawa 2008.

- Evans J.A.S., *Justinian and the Historian Procopius*, „Greece & Rome” 17/2 (1970) s. 218-223.
- Gomme A.W., *A Historical Commentary on Thucydides*, t. 2, Oxford 1956.
- Jurewicz O., *Historia literatury bizantyńskiej. Zarys*, Wrocław 1984.
- Kaldellis A., *Procopius of Caesarea: Tyranny, History and Philosophy at the End of Antiquity*, Philadelphia 2004.
- Kennedy S., *A Classic Dethroned: The Decline and Fall of Thucydides in Middle Byzantium*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” 58 (2018) s. 607-635.
- Kołodziej J., *Zagadkowa przyczyna plagi ateńskiej wyjaśniona!*, „Archeologia Żywa” 4 (2006) s. 54-56.
- Little L.K., *Life and Afterlife of the First Plague Pandemic*, w: *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, red. L.K. Little, Cambridge 2016, s. 3-32.
- Littman R.J., *The Plague of Athens: Epidemiology and Paleopathology*, „Mount Sinai Journal of Medicine” 76/5 (2009) s. 456-467.
- Longrigg J., *The Great Plague of Athens*, „History of Science” 18 (1980) s. 209-225.
- Mango C., *Historia Bizancjum*, tł. M. Dąbrowska, Gdańsk 1997.
- Martínez J., *Political Consequences of the Plague of Athens*, „Graeco-Latina Brunensia” 22/1 (2017) s. 135-146.
- McCormick M., *The origins of the European economy: Communications and commerce*, Cambridge 2001.
- Meier M., *The ‘Justinianic Plague’: The Economic Consequences of the Pandemic in the Eastern Roman Empire and Its Cultural and Religious Effects*, „Early Medieval Europe” 24 (2016) s. 267-292.
- Mitchell S., *A History of the Later Roman Empire, AD 284-641*, Chichester 2015.
- Molenda J., *Wyspy greckie. Przewodnik historyczny. Kontrowersyjne dzieje Hellady*, Warszawa 2014.
- Morens D.M. – Littman R. J., *Epidemiology of the Plague of Athens*, „Transactions of the Philological Association” 122 (1992) s. 271-304.
- Naphy W. – Spicer A., *Czarna śmierć*, tł. A. Dębska, Warszawa 2004.
- Nielsen D.A., *Pericles and the Plague: Civil Religion, Anomie, and Injustice in Thucydides*, „Sociology of Religion” 57/4 (1996) s. 397-407.
- Nobbs A., *Digressions in Procopius*, w: *Le Monde de Procope / The World of Procopius*, red. G. Greatrex – S. Janniard, Orient & Méditerranée 28, Paris 2018, s. 163-171.
- Olson P.E. – Hames C.S. – Benenson A.S. – Genovese E.N., *The Thucydides Syndrome: Ebola Déjà Vu? (or Ebola Reemergent?)*, „Emerging Infectious Diseases” 2 (1996) s. 155-156.
- Orwin C., *Stasis and Plague: Thucydides on the Dissolution of Society*, „The Journal of Politics” 50/4 (1988) s. 831-847.
- Page D.L., *Thucydides’ Description of the Great Plague at Athens*, „The Classical Quarterly, New Series” 3/4 (1953) s. 97-119.

- Papagrigorakis M.J. – Yapijakis Ch. – Synodinos Ph.N. – Baziotopoulou-Valavani E., *DNA examination of ancient dental pulp incriminates typhoid fever as a probable cause of the Plague of Athens*, „International Journal of Infectious Diseases” 10 (2006) s. 206-214.
- Papanikos G.T., *Thucydides and the Synchronous Pandemic*, „Athens Journal of History” 7/1 (2021) s. 71-94.
- Parry A., *The Language of Thucydides' Description of the Plague*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London” 16 (1969) s. 106-118.
- Sabbatani S. – Manfredi R. – Fiorino S., *The Justinian Plague (Part Two). Influence of the Epidemic on the Rise of the Islamic Empire*, „Le Infezioni di Medicina” 20/3 (2012) s. 217-232.
- Sarris P., *The Justinianic Plague: Origins and Effects*, „Continuity and Change” 17/2 (2002) s. 169-182.
- Shrewsbury J.F.D., *The Plague of Athens*, „Bulletin of the History of Medicine” 24/1 (1950) s. 1-25.
- Stathakopoulos D., *Crime and Punishment: The Plague in the Byzantine Empire, 541-749*, w: *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, red. L.K. Little, Cambridge 2016, s. 99-118.
- Stathakopoulos D., *The Justinian Plague revisited*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 24 (2000) s. 256-276.
- Świat Bizancjum, t. 1: *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330-641*, red. C. Morrisson, tł. A. Graboń, Kraków 2007.
- Tsiamis C. – Poulakou-Rebelakou E. – Androutsos G., *The Role of the Egyptian Sea and Land Routes in the Justinian Plague: The Case of Pelusium*, w: *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean*, red. D. Michaelides Oxford – Philadelphia 2014.
- Turasiewicz R., *Historiografia: Herodot, Tukidydes, Ksenofont*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 22-37.
- Weidauer K., *Thukydides und die Hippokratischen Schriften, Der Einfluss der Medizin auf Zielsetzung und Darstellungsweise des Geschichtswerks*, Heilderberg 1954.

Jeremiah Mutie<sup>1</sup>

## **Care for the Sick in Early Christianity: Lessons for the Current Covid-19 Stricken Church**

### **1. Introduction**

To say that the current pandemic has affected everyone around the globe is an understatement. The pandemic that resulted in the current scenario where there are partial or total lockdowns, economic disruptions, political acrimonies as well as religious differences on how to respond to the pandemic, is believed to have started the Chinese province of Wuhan sometime in late 2019. At that point, a newer version of the severe acute respiratory syndrome coronavirus 2 (SARS-CoV-2), the pathogen that causes Covid-19, emerged in that locale. While it was later identified as the latest version of the SARS group of viruses, what made this particular disease more challenging than some other recent ones is the unavailability of either vaccines or cures at that moment. Due to the lack of effective vaccines and therapeutics at the time of its emergence, the World Health Organization was forced to declare Covid-19 a global pandemic on March 11, 2020. At that point, there were only 118,000 known cases worldwide, with the disease having spread into 114 countries and claimed the lives of 4,291 people. Of course, these numbers were to grow exponentially in all of these three categories with successive surges in Europe, the United States and Central, and South America.

One of the most fascinating exercises has been to observe how Christians (both individuals and churches) have responded to this ongoing

---

<sup>1</sup> Dr Jeremiah Mutie, Professor of Theology and Church History, Southern California Seminary, California, USA; e-mail: jeremiah.mutie@socalsem.edu; ORCID: 0000-0002-9214-4671.

pandemic. Christian involvement has been mostly in the form of attitudes towards and reaction to the policies enacted by both health and political policy makers<sup>2</sup>. However, in spite of these peculiarities that are associated with Covid-19, Christians are aware that this is not the first time they have been faced with a plague. This paper will argue that there are significant lessons that the modern Covid-19 stricken church can learn from the early church on how to care for the sick and the dead, as well as how to respond to health and government policies pertaining to the containment of the disease. Specifically, it will argue that, since the plague of Cyprian (A.D. 250–270) to the fifth century, the church responded in ways that showed affinity with contemporary Graeco-Roman medicinal advancements as well as distinctive Christian approaches to suffering in general and sickness in particular.

One delimitation is in order here, however. As students of early Christian communities know, believers, like the rest, faced many other challenges in addition to plagues. For example, in Cappadocia, there was the infamous Cappadocian famine of A.D 368. According to Susan R. Holman, the three well-known Cappadocian bishops (i.e., Basil of Caesarea, his brother Gregory of Nyssa and their friend, Gregory of Nazianzus), produced a series of “closely related sermons on the poor”<sup>3</sup>. While this and other social challenges would also be great lessons for the church today, this paper will specifically focus on challenges that are of health and medicinal nature. This delimitation is based on the understanding that these latter challenges are more comparable to the current situation than the former.

## 2. Attitudes Toward and Care for the Sick in Earliest Christianity

Right from her inception, the church has understood suffering to be part of believers’ lives here on earth as they await bodily resurrection and glorification. However, as Darrel Amundsen and Gary Ferngren correctly observe, “[I]n contrast to various strains of Greek thought, which disparaged the body, regarding it as the prison of the soul, the New Testament viewed the human body as God’s creation, which would one day experience redemption and

---

<sup>2</sup> For a summary of Christian approaches, see G.B. Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore 2009, p. 1-12.

<sup>3</sup> S.R. Holman, *The Hungry are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford Studies in Historical Theology, Oxford 2001, p. vi.

resurrection”<sup>4</sup>. For example, in Orphic Platonism the dictum “σῶμα σῆμα” – that is, ‘the body is the tomb’<sup>5</sup>, was affirmed. Indeed, in the New Testament, physical ailments were understood to serve several positive roles in the life of a Christian. Again, Amundsen and Ferngren, summarize;

Suffering itself was seen by several New Testament writers as part of God’s training, by which Christians would grow toward spiritual maturity (Heb. 12:7-11; 1Pet. 4:12). They viewed affliction as being designed by God to weaken the ties of the Christian to the ephemeral lures of this world (see Jn. 17:14-16; Col. 3:2; 1Pet. 1:24-25). New Testament writers saw suffering as purposive: it corrected specific sins or weaknesses, increased self-knowledge, stimulated Christian graces (such as humility, patience, and faith), and increased dependence upon Christ (Rom. 5:2-5; Jms. 5:10-11; 1Pet. 1:6-7). These beneficial effects were possible only if faith and trust in Christ transformed suffering into a positive element. An illustration of this attitude was provided by Paul’s response to his “thorn in the flesh”, which appears to have been a chronic illness or disability<sup>6</sup>.

These attitudes toward physical suffering continue throughout early Christianity. They played out in these two areas: the care for the sick and the dying and Christians’ relationship with secular medicine in their dealing with sickness and other forms of suffering.

Students of early Christianity agree that the literature is “full of admonitions to care for the sick”<sup>7</sup>. Examples include (but are not limited to) Hippolytus’ *Apostolic Tradition* (especially Canon 20 – and the follow-up document known as the *Canons of Hippolytus*), Polycarp’s *Epistle to the Philippians* 6, Pseudo-Clement’s *De Virginitate*, Tertullian’s *Ad Uxorem* 2, 4, Justin’s *Apology* 1, 67, and Jerome’s *Epistle* 52, 15-16<sup>8</sup>. Only the Hippolytan works will be briefly highlighted here.

Hippolytus’ work entitled *Apostolic Tradition* is part of a larger corpus of some early church writings known as “church orders”. These were works

---

<sup>4</sup> D.W. Amundse – G.F. Ferngren, *The Early Christian Tradition*, in: *Caring and Curing: Health and Medicine in the Western Religious Traditions*, ed. R.L. Numbers – D.W. Amundsen, New York 1986, p. 46.

<sup>5</sup> J. Mutie, *Death in Second-Century Christian Thought: The Meaning of Death in Earliest Christianity*, Eugene 2015, p. 40.

<sup>6</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 44.

<sup>7</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 48.

<sup>8</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 60, n 5.

that “were systematic manuals of disciplinary and liturgical for which the collective authority of the whole apostolate was claimed”<sup>9</sup>. They included such works as the *Didache*, the *Apostolic Tradition*, the *Didascalia*, the *Apostolic Church Order*, the *Apostolic Constitutions*, among others<sup>10</sup>. The focus here is on the *Apostolic Tradition*.

While there are significant debates concerning the identity of Hippolytus of Rome, whose seated statue “adorns the entrance to the famous Vatican Library, the Bibliotheca Apostolica Vaticana”<sup>11</sup>, there is no doubt that the document attributed to him, the *Apostolic Tradition*, has been impactful. Concerning his influence on the Roman Catholic Church, Markus explains that,

On 25 January 1959, John XXIII had called an ecumenical council to gather at Rome (‘Vatican II’) and the order to place this statue of Hippolytus at the grand staircase to the Vatican Library was a marker for an entire ecclesio-political programme, connected with the forthcoming council: not Peter, who was seen as the first bishop of Rome, and whose see John XXIII had inherited, but ‘the most learned church man’ Hippolytus became the reference point at the entrance to the archives of the Church to welcome visitors and readers of the books and manuscripts of the Vatican<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Hippolytus, *Traditio Apostolica*, tr. B.S. Easton, New York 1934, p. 1.

<sup>10</sup> The others are the *Epitome*, the *Testament of Our Lord*, the *Canons of Hippolytus* and *Sarapion’s Prayers*.

<sup>11</sup> M. Vinzent, *Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection*, Cambridge 2019, p. 162.

<sup>12</sup> Vinzent, *Writing the History of Early Christianity*, p. 163. Vinzent further explains that “Indeed, John XXIII’s plan was fulfilled, as we can see from the documents of Vatican II and their many reflections of the *Apostolic Tradition*, this early Christian text that comprises catechetical and liturgical material and has been associated with the name Hippolytus since the fifth century at the latest, a book that is mentioned by the title on the plinth of the statue (ΑΓΓΛΙΟΣΤΟΛΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ)” (Vinzent, *Writing the History of Early Christianity*, p. 163). For a recent treatment of the question of the reconstruction of Hippolytus’ *Apostolic Tradition*, see J.F. Baldovin, *Hippolytus and the Apostolic Tradition: Recent Research and Commentary*, “Theological Studies” 64 (2003) p. 520-542. Casting doubt on the authorship of the document by Hippolytus of Rome, Baldovin concludes: “Even if we could be sure that Hippolytus was Roman, there were 16 commemorations of martyrs named Hippolytus listed in the fifth-century *Martyrologium Hieronymianum*. Where then does our prolific writer the antipope Hippolytus come from? Cerrato has argued more recently and convincingly that the biblical commentaries attributed to Hippolytus are of Eastern origin” (Vinzent, *Writing the History of Early Christianity*, p. 523).



One of the key liturgical and catechetical material is the *Apostolic Tradition*. According to Brent, this is “a work of the Roman Hippolytan school (since it is found on the statue’s list), a work eventually assigned to Hippolytus in the church order literature like the Epitome of Book VIII of the *Apostolic Constitutions*, much in the same manner as another famous Roman author, Clement, became a cipher for ‘the convergence of Jewish and Gentile Christianity’”<sup>13</sup>. It addresses the question of caring for the sick. It does this mostly in Canon 20<sup>14</sup>.

A brief comment on the care for the sick comes in the midst of the writer’s discussion of the requirements for baptism for catechumens in *Canon 20*. Among other requirements (such as having lived soberly, honored widows, etc.), the author mentions that they were required to “have visited the sick”<sup>15</sup>. While there is no elaboration of this specific requirement, it clearly, is part of a larger set of virtues that were understood to be indicators of spiritual maturity of the new believer. The inquiry as to whether the catechumen fulfilled this and other specific requirements, was done after a three-year period of

---

<sup>13</sup> A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarchical Bishop*, Supplements to Vigiliae Christianae 31, Leiden 1995, p. 397, quoted in Baldovin, *Hippolytus and the Apostolic Tradition*, 526. For more critical discussion on the authorship of the *Apostolic Tradition*, see P.F. Bradshaw – M.E. Johnson – L.E. Phillips, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, Minneapolis 2002; A. Stewart-Sykes, *On the Apostolic Tradition: An English Version with Introduction and Commentary*, Crestwood 2001; *Tauffragen und Bekenntnis: Studien Zur Sogenannten ‘Traditio Apostolica’ Zu Den ‘Interrogationes De Fide’ and Zum ‘Römischen Glaubensbekenntnis’*, ed. W. Kinzig – C. Marksches – M. Vinzent, Arbeiten Zur Kirchengeschichte 74, Berlin 1999; P. Bradshaw, *Redating the Apostolic Tradition: Some Preliminary Steps*, in: *Rule of Prayer, Rule of Faith: Essays in Honour of Aidan Kavanagh, O.S.B.*, ed. A. Kavanagh – N. Mitchell – J.F. Baldovin, Collegeville 1996.

<sup>14</sup> For this work, I am using Easton’s translation. Concerning its manuscript preservation, Easton concludes: “The original Greek of the *Apostolic Tradition* has not been recovered, except in small fragments. The Latin is generally trustworthy, but is incomplete. The only other primary version, the Sahidic, is likewise incomplete, and the results of the moderate abilities of its translator have been further confused in later transmission. The Arabic is a secondary text, offering little that the Sahidic does not contain. The only practically complete version, the Ethiopic, is tertiary and is otherwise unreliable. All four of these versions presuppose a common Greek original, in which two different endings have been conflated. The other sources, the *Constitutions*, the *Testament*, and the *Canons*, are frank revisions, in which the original is often edited out of recognition or even flatly contradicted. Under these conditions the restoration of a really accurate text is manifestly impossible” (Hippolytus, *Traditio Apostolica*, tr. Easton, p. 31).

<sup>15</sup> Hippolytus, *Traditio Apostolica*, tr. Easton, p. 44.

catechetical instruction after conversion. As Thomas Finn explains, “[At] the end of the three years stood a second inquiry, this time into the catechumen’s way of life, seeking to what extent the catechumenate thus far had been effective for conversion. Did the catechumen *actually* honor the widows? *truly* visit the sick? *really* do ‘every kind of good work?’”<sup>16</sup>. Thus, not only did the care for the sick indicate one’s spiritual maturity and act as part of the qualifications for baptism, but it was part of the requirements that made it possible for one to become part of the *electi*, the group that would now undergo several weeks of exorcisms leading up to his baptism.

Hippolytan scholars see the theme of the care for the sick, that is briefly introduced in the *Apostolic Tradition* as being fully explored in the later document known as the *Canons of Hippolytus*. A fourth century document of Egyptian provenance and patterned after the *Sacramentary of Sarapion* (or *Prayers of Sarapion*), the *Canons of Hippolytus* is a church order which is “a reworking of the document known as the *Apostolic Tradition*”<sup>17</sup>. However, the exact relationship between the two documents continues to be debated within academic circles since there are significant questions concerning the authorship of the *Apostolic Tradition* itself. What is clear, however, is that there are key additions to the *Apostolic Tradition* in the *Canons*. As Barret-Lennard explains concerning the added material, “some of these additions and modifications concern the ministry to the sick”<sup>18</sup>. At least three of the canons in this document deal explicitly with matters of illness and healing. Specifically, “Canon 8 (concerning those exercising a gift of healing) Canon 24, (concerning the visiting of the sick by the bishop and the appropriate sleeping place of the sick); and Canon 25 (a regulation that deals both with the appointment of a steward of the sick by the bishop and with times of prayer)”<sup>19</sup>, are of interest here.

<sup>16</sup> T.M. Finn, *Ritual Process and the Survival of Early Christianity: A Study of the Apostolic Tradition of Hippolytus*, “Journal of Ritual Studies” 3/1 (1989) p. 74.

<sup>17</sup> R. Barrett-Lennard, *The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, “Journal of Early Christian Studies” 13/2 (2005) p. 138. Barret-Lennard further explains that “The *Canons of Hippolytus*, originally written in Greek but extant only in an Arabic translation of a lost Coptic version, is a collection of thirty-eight canons and represents an adaptation of the *Apostolic Tradition*, which appears in variant forms in many liturgical documents of the period” (Barrett-Lennard, *The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, p. 139).

<sup>18</sup> Barrett-Lennard, *The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, p. 140-141.

<sup>19</sup> Barrett-Lennard, *The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, p. 141.

Just as in the *Apostolic Tradition*, “catechumens at the time of baptismal preparation are asked (or, more correctly, their sponsors are asked) whether the candidates have kept the commandments, visited the sick, and given to the needy”<sup>20</sup>. In Canon 9 specifically, responsibility for caring for the sick is seen to be of the same level as caring for widows. Here, care for the sick was seen as a communal affair, involving everyone in the body of believers. As elucidated in Canon 20 of the *Apostolic Tradition*, this would be a valid reason for not undertaking Wednesday or Friday fast. However, there are further stipulations concerning those with the gift of healing as well as bishops and other leaders of the church.

Already in the *Apostolic Tradition*, there were indications of people who had been given the gift of healing. Particularly, focusing on the requirements for ordination, the document explains in Canon 14, 5 that “[δε] If anyone says, ‘I have received the gift of healing’, hands shall not be laid upon him: the deed shall make manifest if he speaks the truth”<sup>21</sup>. A parallel requirement is evident in Canon 8 of the *Canons of Hippolytus*, which states that “If someone asks for his ordination saying, ‘I have received the gift of healing’, he is to be ordained only when the thing is manifest and if the healing done by him comes from God”<sup>22</sup>. While the specifics of this requirement, which is first stipulated in the *Apostolic Tradition* and then, with free modifications, adopted in the *Canons*, are unclear, it is clear that this was a gift present in the non-ordained members of the church. That is why, for those who made a request for ordination, the authenticity of their claim to this gift had to be tested and established first. In any case, it is very clear that concern and care for the sick was amongst the highest requirements for an ordained leadership position.

The final aspect pertains to the ministry to the sick by the bishops and other leaders of the church. There are several regulations that are put forward in the *Canons* on the role of the church leaders in the care of the sick. As Barrett-Lennard explains, “[I]n the ordination prayer for the bishop in Canon 3, there is a strong statement, unparalleled in the *Apostolic Tradition*, that concerns the bishop’s role in ministering to the sick”<sup>23</sup>. The prayer, which

---

<sup>20</sup> Barrett-Lennard, *The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, p. 144.

<sup>21</sup> Hippolytus, *Traditio Apostolica* 41.

<sup>22</sup> *The Canons of Hippolytus*, ed. P. Bradshaw, Liturgical Studies 2, Nottingham 1987, p. 16, quoted in Barrett-Lennard, *The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, p. 139.

<sup>23</sup> Barrett-Lennard, *The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, p. 150.

is to be made at the bishop's consecration, asks God to "Give him power to loosen every bond of the oppression of demons, to cure the sick and crush Satan under his feet quickly"<sup>24</sup>. This was the standard prayer for consecration of bishops in Egypt in the 4<sup>th</sup> century C.E. Thus, according to this canon, while, at the consecration, "a bishop may not necessarily be someone who already had a recognized gift of healing, but this petition in his consecration prayer suggests that curing the sick was one of the roles associated with the episcopal and presbyteral orders"<sup>25</sup>. The requirement that the same prayer be offered during the consecration of a presbyter is spelled out in Canon 4.

Finally, when it comes to the actual ministry of caring for the sick, as far as the bishops are concerned, this is spelled out in Canon 24. Clearly an expansion of Canon 34 of the *Apostolic Tradition*, this canon, providing directions on how church leaders should go about caring for the sick in their homes, stipulates:

A deacon shall accompany the bishop at all times to inform him of everyone's condition. He is to inform him about each sick person, because it is important for the sick person that the high-priest visits him. He is relieved of his sickness when the bishop goes to him, especially when he prays over him, because the shadow of Peter healed the sick, unless his lifespan is over. The sick are not to sleep in the dormitory, but rather the poor. That is why he who has a home, if he is sick, is not to be moved to the house of God. Rather he is only to pray and then return home<sup>26</sup>.

Thus, on the one hand, the *Apostolic Tradition* "is primarily concerned with the general role of the deacons and subdeacons in waiting on the bishop, and it merely notes the particular task of reporting to the bishop the

---

<sup>24</sup> Hippolytus, *Traditio Apostolica*, Canon 3, quoted in B. McNary-Zak et al., *Useful Servanthood: A Study of Spiritual Formation in the Writings of Abba Ammonas*, Cistercian Studies, Trappist 2010, p. 91-92.

<sup>25</sup> Barrett-Lennard, *The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, p. 150.

<sup>26</sup> Hippolytus, *Canones Hippolyti*, Canon 24, quoted in Barrett-Lennard, *The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, p. 151. See also chapter 34, which reads: "Let each deacon, with the subdeacon, attend on the bishop. Let it also be told to him who are sick, so that, if it is pleasing to the bishop, he may visit them. For a sick person is greatly consoled when the high priest remembers him" (Barrett-Lennard, *The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, p. 151).

names of any who are ill”<sup>27</sup>. On the other hand, the *Canons*’ concern is on the ministry of the bishops towards the sick in the body of Christ.

Here is a good place to transition to the attitudes and approaches towards medicinal therapeutics in the early church. While it is clear that the bishop’s prayer was believed to have some therapeutic power (especially with the use of the phrase “prays over him”), it is clear that there was a recognition of the limit of this healing power. Indeed, “[T]he author of the *Canons* includes an ‘exception clause’ to allow for the possibility of a person not experiencing a restoration of health when their ‘lifespan is over’”<sup>28</sup>. Death as “healing” was sometimes considered as an “eschatological healing”<sup>29</sup>. One wonders, however, if this “prayer for healing”, accompanied by the ritual of the laying of hands, left any place for natural therapeutics<sup>30</sup>.

### 3. Attitudes Towards Natural Therapeutics in the Early Church

After the brief discussion of the care for the sick in the early church, attention now shifts to the attitudes that believers had towards natural therapeutics for diseases. Other related matters like the question of organized care as well as charitable activity towards the sick, also come into focus here. Some have contended that, concerning the care for the sick, just like other issues in early Christianity, there seems to be a difference between the approach before and after the legalization of Christianity in A.D. 313. Thus, it is argued that “[A]fter the legalization of Christianity in A.D. 313 and the influx of state funds that came to be directed to its support, the creation of permanent medical institutions marked the decline of a congregation-centered approach in favor of organized institutional efforts on behalf of those requiring medical treatment”<sup>31</sup>. Is this true? What were the actual approaches from a medical viewpoint?

<sup>27</sup> Barrett-Lennard, *The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, p. 151.

<sup>28</sup> Barrett-Lennard, *The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, p. 154.

<sup>29</sup> See the articles in *Temple of the Holy Spirit: Sickness and Death of the Christian in the Liturgy: The Twenty-First Liturgical Conference Saint-Serge*, tr. M.J. O’Connell, New York 1983. See also J.C. Thomas, *The Devil, Disease, and Deliverance: Origins of Illness in New Testament Thought*, Sheffield 1998.

<sup>30</sup> The phrase “natural therapeutics”, as used in this paper, refers to anything other than divine healing.

<sup>31</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 113.

A better approach to these questions is to investigate the specific attitudes and approaches that early Christians had towards natural therapies to diseases (as opposed to divine healing). As it has already been pointed out in the introduction, just because early Christians practiced exorcisms, prayers for the sick as well as the gift of healing, it is sometimes (wrongly) assumed that the early church despised natural therapeutics. This is especially so, given the near consensus understanding that, right from her inception, Christianity was concerned with physical healing. This point was highlighted by Adolf Harnack, who commented that “Jesus appeared among his people as a *physician*. ‘The healthy need not a physician, but the sick’ (Mark 2:17, Luke 5:31)”<sup>32</sup>. He further adds:

Jesus says very little about sickness; he cures it. He does not explain that sickness is health; he calls it by its proper name, and is sorry for the sick person. There is nothing sentimental or subtle about Jesus; he draws no fine distinctions, he utters no sophistries about healthy people being really sick and sick people really healthy. He sees himself surrounded by crowds of sick folk; he attracts them, and his one impulse is to help them. Jesus does not distinguish rigidly between sicknesses of the body and of the soul; he takes them both as different expressions of the *one* supreme ailment in humanity<sup>33</sup>.

How did the church continue this tradition, if we may ask?

Following the lead of its founder, Christianity, from her early days, “assumed the form of ‘the religion of salvation or healing’, or of ‘the medicine of soul and body’, and at the same time it recognized that one of its cardinal duties was to care assiduously for the sick in the body”<sup>34</sup>. After

---

<sup>32</sup> A. Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, v. 1, tr. J. Moffat, New York 1905, p. 70.

<sup>33</sup> Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, v. 1, p. 70. S.J. Case further argues that “In the ancient world it was almost universally believed that the function of religion was to heal disease, and it was in just this world that Christianity took its rise. It need not be surprise us, therefore, to find that Christianity is from the start a healing religion. This fact appears in the earliest of the New Testament documents. Paul reminds the Corinthians that the officials in the church the gradation is apostles, prophets, teachers, while functions in order of importance are miracles, gifts of healings, helpers, governments, and various kinds of tongues (1 Cor. 12:28). Thus miracles and gifts of healings are first in order” (S.J. Case, *The Art of Healing in Early Christian Times*, “The Journal of Religion” 3/1 (1923) p. 253).

<sup>34</sup> Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, v. 1, p. 74.

Jesus' ascension to heaven, the early church seems to have continued this healing tradition both by the means already noted (prayers and the gift of healing), but, also, through the adaptation and appropriation of natural (mainly Greek) therapeutics.

Contrary to popular opinion, evidence suggests that early Christians "employed natural means of healing, whether these means involved physicians or home or traditional remedies"<sup>35</sup>. The majority of this evidence comes not only from the practices themselves, but also from the writings of Christian thinkers throughout these early times. While all cannot be treated here, a few will suffice. These are: Tertullian, Origen, Tatian, and Arnobius. The case of Tertullian will *be highlighted to* illustrate these attitudes and approaches<sup>36</sup>. However, before looking at Tertullian, brief comments are in order concerning Greek medicine.

While Christianity arose from Jewish roots, it is mainly the Greeks who bequeathed natural medicine to early Christians. Greek medical roots, according to Ferngren, go back to the time of classical Greece. "[A]s early as the time of Homer", he writes, "there existed in Greek society physicians (*dēmīourgoi*) who treated wounds and set bones"<sup>37</sup>. However, this was very rudimentary, for these physicians "did not understand disease in general terms; nor were they able to frame theories that could be applied to particular cases"<sup>38</sup>. Later on, developments in medicine took place, with the idea of being healthy coming to be understood as resulting from a "harmo-

<sup>35</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 13.

<sup>36</sup> Ferngren further clarifies that there is a difference between ancient and modern nosology (classification of diseases). "The relation of a group of symptoms to a specific disease or disease agent" he writes, "is a separate recent medical concept. Greek medical authors regarded diseases not as separate entities but as groupings of symptoms that affected individuals and could be described and classified. Symptoms were indicators of changes that took place in the constitution of the individual patient. A disease represented a deviation from the normal state of a patient. Although the 'antecedent' or external cause might vary, a disease led [...] to a humoral disorder ('standing condition'), which produced a malfunction of the body. Thus a cold wind might create an excess of phlegm in the stomach, which in turn would produce indigestion" (Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 14-15). However, he helpfully adds that "Some diagnoses found in ancient medical literature (e.g., of tetanus, epilepsy, mumps orchitis) appear relatively clear in terms of modern nosologies. But as we learn more about rare and unusual causes of conditions, we become more cautious about making diagnoses based on the description of a few symptoms" (Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 15).

<sup>37</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 18.

<sup>38</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 18.

nious balance of the humors of the body”<sup>39</sup>. These “humors”, were the ones that “physicians borrowed from Empedocles (fl. 444-441 B.C.), according to which the body contained four fluids (blood, phlegm, yellow bile, and black bile), by analogy with matter, which composed of four ‘elements’ (earth, air, fire, and water)”<sup>40</sup>. Thus, in an attempt to restore the balance of these humors, treatment was done through “coction”, which was “a mixing of the humors that usually involved the combining of dietetics with cathartic therapies (e.g., emetics, purging, or bloodletting)”<sup>41</sup>. During this time, physicians were trained through apprenticeships. While the entire issue of medical practice would be an interesting aspect of inquiry, it is the question of therapeutics (Gk. *pharmaka*) which is mostly of concern to us here.

The general approach to illnesses in antiquity was to emphasize prevention rather than cure. Plato, for example, provides a “recipe” for how to keep both the body and the soul healthy:

There is one protection against both: that we should not move the body without the soul or the soul without the body, and thus they will aid one another, and be healthy and well balanced. And therefore the mathematician or any one else who devotes himself to some intellectual pursuit, must allow his body to have motion also, and practise gymnastic; and he who would train the limbs of the body, should impart to them the motions of the soul, and should practise music and all philosophy, if he would be called truly fair and truly good<sup>42</sup>.

However, there was also the recognition of the fact that, even with these preventive measures, there will be times when treatment would be necessary. In this case, treatment would be a holistic approach, “that involved the use of regimen, pharmacology, and surgery”<sup>43</sup>. And, while some drugs worked,

<sup>39</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 18.

<sup>40</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 18. As Case further explains, in the case of Plato, “Plato views disease, not as a calamity, but as an accident. Education and a well-ordered life are the best preventives, for in this way the proper balance among the four constituent elements of the body and the three constituent parts of the soul residing in the body can be best preserved” (Case, *The Art of Healing in Early Christian Times*, p. 239).

<sup>41</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 18.

<sup>42</sup> Plato, *Dialogo de Critica*, in: Plato, *The Dialogues of Plato: Selections from Charmides, Lysis, Other Dialogues and the Laws*, v. 4, tr. B. Jowett, New York 1914, p. 374.

<sup>43</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 20. Concerning the preventive measures, Ferngren further explains: “Preventive medicine was regarded as the



others did not. As Hippocrates is reported to have stated in one of his famous aphorisms, “‘Ulcers lasting a year or longer cause the underlying bone to be eaten away and the resulting scars are depressed’. ‘What drugs will not cure, the knife will; what the knife will not cure, the cautery will; what the cautery will not cure must be considered incurable’”<sup>44</sup>. How did early believers approach these therapeutics, which, according to Ferngren, could “could mend broken bones, reduce dislocations, cauterize wounds, perform various kinds of surgical operations, engage in venesection or phlebotomy, administer traditional drugs and remedies, and prescribe rest and regimen that involved change of diet, exercise and baths”<sup>45</sup>.

Because of the availability especially of Greek medicine, Christians were forced to define their approach to natural therapeutics. However, contrary to some modern views, this determination was not very hard to make. This is because naturalistic medicine was “value-neutral”, thus, it was considered benign in religious matters. Still, since these were naturalistic therapeutics, the need for a nuanced (we may say, distinctively Christian) approach, was necessary. “While early Christians seem for the most part to have accepted Greek medicine for the healing of disease”, writes Ferngren, “one finds nuances in the manner of reception”<sup>46</sup>. Indeed, the process of a nuanced adaptation and modification of Greco-Roman practices extended even to the care of the Christian dead<sup>47</sup>. This approach is most prominent in the Christian apologists of the second century such as Tertullian and Justin Martyr.

Tertullian (c. 160-220/5) was a brilliant second-century defender of the faith. A lawyer by training, his thought “drew freely on biblical eschatology and on the writings of earlier Christian writers, particularly Justin

---

best way to maintain health. This was accomplished by means of a detailed classification of food and drink based on the properties of each, whether strong, weak, dry, moist, cool, hot, constricting, or laxative. Sleep, sexual activity, and exertion were also regulated. Treatment was adjusted to the individual, and a physician was expected to know his patients well so that he would be able to adjust their treatment in order to maintain a balance of the constituent elements of the human body” (Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 20).

<sup>44</sup> Hippocrates, *Hippocratic Writings*, ed. G.E.R. Lloyd, New York 1978, p. 236. See also H.E. Crouch, *History of Basal Cell Carcinoma and Its Treatment*, “Journal of the Royal Society of Medicine” 76 (1983) 302-306.

<sup>45</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 20.

<sup>46</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 25.

<sup>47</sup> For an exploration of the early church’s distinctive attitude towards death and its surrounding practices, see J. Mutie, *Attitudes toward Death in Greco-Roman and Early Christian Cultures*, “Pakistan Journal of Historical Studies” 2/2 (2017) p. 89-115.

and Irenaeus”<sup>48</sup>. Because of his famous passage in which he seems to disparage Greek philosophy, Tertullian has been thought of to have been ambivalent to some aspects of Greek thought including natural therapeutics. In *Prescription against Heretics*, Tertullian quips; “*Quid ergo Athenae Hierosolymis? Quid academiae et ecclesia?*” (What has Jerusalem to do with Athens, the Church with the Academy)?<sup>49</sup> Thus, due to his seeming rejection of Greek philosophy here, it is sometimes assumed that he was similarly rejected Greek medicine. But is this a correct assessment of his (and, for that matter, early Christian’s) views on natural therapeutics?

To fully capture Tertullian’s views on Greek medicine, one must move beyond this seemingly enigmatic paragraph. Indeed, it is doubtful that Tertullian is saying what his detractors (and, sometimes, his supporters) assume he is saying. As Nicholas Wolterstorff clarifies, Tertullian’s comments were part of his rhetorical argument against the deception of heretics, since, according to him, Greek philosophy was at the root of all heresies<sup>50</sup>. He writes, “Were Tertullian living in our own day, his list would be much longer: be done with Kantianized Christianity, with Hegelianized Christianity, with deconstructionist Christianity. Be done with them all. The stance of Christian toward all attempts at ‘worldly wisdom’ must be unrelenting opposition”<sup>51</sup>. Rather, what Tertullian was doing here is nothing different from what Paul was doing in calling attention to the enslaving Colossian philosophy (Col 2:8). Tertullian addresses the question of Greek medicine in his other writings.

---

<sup>48</sup> B.E. Daley, *Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991, p. 34.

<sup>49</sup> Tertullianus, *De Praescriptionibus Adversus Haereticos* 7. For this work, I am using Tertullian, *Ante-Nicene Fathers: Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, v. 3, ed. P. Schaff – A. Menzies, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids 1885. The full quote reads this way: “What indeed has Athens to do with Jerusalem? What concord is there between the Academy and the Church? what between heretics and Christians? Our instruction comes from ‘the porch of Solomon’, who had himself taught that ‘the Lord should be sought in simplicity of heart’. Away with all attempts to produce a mottled Christianity of Stoic, Platonic, and dialectic composition! We want no curious disputation after possessing Christ Jesus, no inquisition after enjoying the gospel! With our faith, we desire no further belief. For this is our palmary faith, that there is nothing which we ought to believe besides” (Tertullianus, *De Praescriptionibus Adversus Haereticos*, ed. P. Schaff – A. Menzies, p. 505).

<sup>50</sup> N. Wolterstorff, *Tertullian’s Enduring Question*, in: *Inquiring About God*, ed. T. Cuneo, Cambridge 2010, p. 283.

<sup>51</sup> Wolterstorff, *Tertullian’s Enduring Question*, p. 283.

Specifically, in his *De corona* chapter 8, Tertullian discusses the inventions of many things. Overall, he argues that all discoveries are sourced in God. According to him, even though Greeks invented medicine, the knowledge to invent them come from God. He writes: “Nay, if he also first strung the chord to give forth melody, I will not deny, when listening to David, that this invention has been in use with the saints, and has ministered to God. Let Æsculapius have been the first who sought and discovered cures: Esaias mentions that he ordered Hezekiah medicine when he was sick. Paul, too, knows that a little wine does the stomach good”<sup>52</sup>. In other words, for him, “Medicine was a gift from God”<sup>53</sup>. He continues the same attitude towards medicine in his *Scorpiace* where, while arguing for the benefits of martyrdom, Tertullian writes: “But you will admire the physician at least even in that respect, that for the most part he employs like properties in the cures to counteract the properties of the diseases, when he aids, as it were, the wrong way, succouring by means of those things to which the affliction is owing”<sup>54</sup>. Thus, according to him, “[P]eople foolishly flee a physician who must cut or burn, but such pain is required to produce a good end. And once a man is cured, he will praise the physician’s skill”<sup>55</sup>. Thus, even when talking about subjects like Christian martyrdom, Tertullian freely draws from his knowledge of the medical practices of his day.

<sup>52</sup> Tertulianus, *De corona* 8. I am using *Ante-Nicene Fathers: Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, v. 3, ed. P. Schaff – A. Menzies, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids 1885.

<sup>53</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 26. This is very important, given that Tertullian seems to be opposed to natural therapeutics in his *De anima*, where he “condemns physicians who are said to have practiced vivisection (ch. 10) and censures the practice of embryotomy (ch. 15)” (Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 26). However, as Ferngren explains, “Nowhere in the *De anima* [...] does he condemn physicians or medicine in universal terms. Moreover, it is clear to any reader of his works that Tertullian had studied medicine a good deal, probably as a part of his general education. He makes frequent use of medical analogies to illustrate theological and religious concepts. And he cites approvingly a number of medical writers, most prominently Soranus, who assumed an authority for Tertullian in medical matters that Galen was to have for later Christian writers” (Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 26). For a brief summary of the life and practice of Galen, see H.F.J. Horstmanshoff, *Galen and His Patients*, in: *Ancient Medicine in Its Socio-Cultural Context: Papers Read at the Congress Held at Leiden University 13–15 April 1992*, ed. Ph.J. van der Eijk – H.F.J. Horstmanshoff – P.H. Schrijvers, Amsterdam 1995, p. 83–99.

<sup>54</sup> Tertullianus, *Scorpiace* 5.

<sup>55</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 27.

Therefore, contrary to the view that early Christians were averse to Greek medicine, they held views towards medicine that “did not differ appreciably from those that were widely taken for granted in the Graeco-Roman world in which they lived”<sup>56</sup>. While Christians insisted on care, prayers and healing for the sick, they, nevertheless had no problem with natural therapeutics, which they argued were a gift from God. These views continued throughout the first five centuries of Christianity. This was the view of the fourth century Christian rhetorician, Arnobius of Sicca. While he will not be treated here, he regarded medicine and the medical practitioners very highly<sup>57</sup>. Again, this is very consistent with early Christians’ attitudes towards other related subjects such as death<sup>58</sup>.

#### 4. Lessons for Today’s Covid-19 Stricken Church

Finally, the paper concludes by noting a few lessons that today’s Christians, battling through the covid-19 pandemic, can learn from their earliest brothers and sisters. These lessons are drawn from two areas of concern highlighted throughout the paper. These are, first, the question of the care for the sick, and, second, the attitudes towards natural therapeutics that are being developed mainly in a fast-phased manner to combat the pandemic.

First, the early church took the care of the sick very seriously. The ability to care for the sick (including, in some cases, the gift of healing), was significant indication of spiritual maturity, being required both for baptism and church leadership. And, since medical care was more individualized than communal, the burden of the care for the sick in the church was placed on the shoulders of church orders. A key test for this was the Plague of Cyprian, a plague that spread through the Roman Empire around A.D. 250. This plague “is said to have originated in Ethiopia and to have spread rapidly through Egypt to North Africa and thence to Italy and the West as far

<sup>56</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 13.

<sup>57</sup> See Arnobius, *Adversus nationes*, in: *The Case against the Pagans: Newly Translated and Annotated*, v. 1-2, tr. G.E. McCracken, Ancient Christian Writers, Westminster 1949.

<sup>58</sup> For early Christian care for the dead, see É. Rebillard, *The Care for the Dead in Late Antiquity*, v. 59, tr. E.T. Rawlings – J. Routier-Pucci, Cornell Studies in Classical Philology, Ithaca 2010.

as Scotland, where it reached epidemic proportions”<sup>59</sup>. As Patrick Gilger explains, this plague “bears Cyprian’s name neither because he was responsible for it nor because he resolved it, but because he wrote about it. It is because of his ‘*De Mortalitate*,’ a sermon written to console the faithful in the midst of the epidemic, that we know something of its effects”<sup>60</sup>. This was a lengthy epidemic, lasting between 15 and 20 years. It was a devastating epidemic according to the available records. As Ferngren explains, “[In some places the number of those who died outnumbered survivors. [For example] In Rome 5,000 people are said to have succumbed in a day”<sup>61</sup>. So, how did the church respond?

One of the most interesting observations is the contrast between the response towards the sick between pagans and Christians in antiquity, given that care for the sick was a private and not a public affair. “Without a concept of private charity”, writes Ferngren, “no activity was undertaken by individuals, philanthropic organizations, or temples to ameliorate the condition of the sick, and they and their families were left for themselves, often with wholly inadequate resources”<sup>62</sup>. The main problem with the pagan cults was that they were not able to generate a community. As Rodney Stark puts it, “[S]imply put [...] pagan cults were not able to get people to *do* much of anything [...] And at the bottom of this weakness is the inability of nonexclusive faiths to generate *belonging*”<sup>63</sup>. The contrast between the pagan cults and early Christianity could not be starker!

On the other hand, Christians, guided by their conviction that “personal and corporate philanthropy [...] [is] an outworking of Christian concepts of *agape* and the inherent worth of individuals who bore God’s image”<sup>64</sup>, responded by introducing social responsibility in dealing with the epidemic. Indeed, instead of attempting to assign blame for the pandemic, Christians saw it as an opportunity to showcase the Christian virtue of love. For example, after Cyprian, whom the pestilence is named, preached:

<sup>59</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 115. This pandemic has been compared to a later one: the Justinianic plague which occurred around A.D. 540. For more information on this plague, see P. Sarris, *The Justinianic Plague: Origins and Effects*, “Continuity and Change” 17/2 (2002) p. 169-182.

<sup>60</sup> P. Gilger, *Litany for a Pandemic: What a Jesuit Learned under Quarantine in Milan*, “America” 222/10 (2020) p. 20.

<sup>61</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 116.

<sup>62</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 117.

<sup>63</sup> R. Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton 1996. Quoted in Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 117.

<sup>64</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 117-118.

And further, beloved brethren, what is it, what a great thing is it, how pertinent, how necessary, that pestilence and plague which seems horrible and deadly, searches out the righteousness of each one, and examines the minds of the human race, to see whether they who are in health tend the sick; whether relations affectionately love their kindred; whether masters pity their languishing servants; whether physicians do not forsake the beseeching patients; whether the fierce suppress their violence; whether the rapacious can quench the ever insatiable ardour of their raging avarice even by the fear of death; whether the haughty bend their neck; whether the wicked soften their boldness; whether, when their dear ones perish, the rich, even then bestow anything, and give, when they are to die without heirs. Even although this mortality conferred nothing else, it has done this benefit to Christians and to God's servants that we begin gladly to desire martyrdom as we learn not to fear death. These are trainings for us, not deaths: they give the mind the glory of fortitude; by contempt of death they prepare for the crown<sup>65</sup>.

It is because of such an understanding that Christians were known to be the care givers to the sick. As diseases continued to plague people in antiquity, Christians continued to be known as the ones who cared for the sick and the dying. Commenting on the later plague of 312-13, Ferngren comments that "the only care of the sick and dying during the epidemic of 312-13 was provided by Christian churches, who even hired grave diggers to bury the dead that lay in the streets"<sup>66</sup>. The list of the kinds of actions that Christians took to care for the sick, the dying and the dead, is endless. Dionysius of Alexandria, observing the kind of selfless care that presbyters, deacons and laypersons gave to the sick, commented that "most of our brethren were unsparing in their exceeding love and brotherly kindness. They held fast to each other and visited the sick fearlessly, and ministered to them continually, serving them in Christ"<sup>67</sup>. He adds that "they died with them most joyfully, taking the affliction of others, and drawing the sickness

---

<sup>65</sup> Thascius Caecilius Cyprianus, *De mortalitate*. For this, I am using Cyprian, *The Writings of Cyprian, Bishop of Carthage*, v. 8, ed. R.E. Wallis, Ante-Nicene Fathers, Buffalo 1886. For more information on this plague, which some suggest was like today's Ebola, see K. Harper, *Pandemics and Passages to Late Antiquity: Rethinking the Plague of c. 249–70 Described by Cyprian*, "Journal of Roman Archeology" 28 (2015) p. 223-260.

<sup>66</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 118.

<sup>67</sup> Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* 7, 22, 7. For this, I am using Eusebius, *Ecclesiastical History*, v. 14, ed. A. C. McGiffert, Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series, Buffalo 1890.

from their neighbors to themselves and willingly receiving their pains”<sup>68</sup>. This is in reference to the Cyprian Plague.

The lessons here for today’s church are profound. While, as noted earlier, circumstances have significantly changed in that, today, the sick are mainly cared for in the hospitals and other facilities, and, that the current pandemic is contagious, the call for Christians to care for the sick and their families still remains. The onus is on the church to seek the Lord and take the advantage of any available avenues to serve the sick. The church can hold prayers for the sick with or without their presence. She can serve the families who have the burden of caring for the sick through meeting their basic needs as well as being available to run errands for these families. The church’s presence, in other words, must be noticeable. It is perhaps the only way that the world will know about the two concepts that drove the early church’s care for the sick and the dead: a profound emphasis on *agape* love as well as a clear understanding of the doctrine of the *imago Dei*.

The final lesson pertains to the attitude towards natural therapeutics. At the time of the writing of this paper, there are a few authorized available cures for Covid-19 such as Veklury (remdesivir), which was approved by the US Centers for Disease Control (CDC) on October 22, 2020, and the anti-malaria malaria drug, Hydroxychloroquine. There are a number of vaccines, such as the Pfizer-BioNTech COVID-19 vaccine, the Moderna COVID-19 vaccine, and the Janssen COVID-19 vaccine, that have also been authorized for emergency use for prevention of the disease. Indeed, these have proven to be very effective in preventing Covid-19 sickness. The comparison, therefore, between early Christians’ attitudes towards natural therapeutics and the current scenario, can only be made on the basis of these vaccines that are now in use.

Because of the speed and technology with which these vaccines have been developed, there has been some hesitancy to take them. Benjamin Casella captures the concerns of those who are hesitant to take the vaccines wryly, commenting:

Over the past several weeks, I have had conversations with people who have, let’s say, varying points of view regarding getting the vaccine. A man who works down the street from my practice said (tongue in cheek) that the government should give the pharma companies crop dusters and warn those who don’t want the vaccine to stay inside for a few minutes. On the other

---

<sup>68</sup> Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* 7, 22, 7.

side of the equation, I had a conversation with a patient who told me that she would never allow anything Bill Gates had his hands on anywhere close to her body<sup>69</sup>.

Further, as Simon Montalto explains, “[T]his position is by no means exceptional, and stems from an inherent fear of something new that is relatively untried, and is compounded by misunderstanding from or confusion within the general and social media (less so in the regulated and mainstream channels), as well as unsubstantiated claims from anti-vaxxers”<sup>70</sup>. Additionally, there have been other concerns such as the suggestion that some of the vaccines were developed via a process that uses cells from aborted fetuses. Like other vaccines that have been in the market for many years, Covid-19 vaccines are believed to be safe and effective. As well, like any other natural therapeutics, of course no drug is completely safe for everyone.

Here is where Christians need to learn from their early brothers and sisters. As has been demonstrated, early believers adopted and adapted Greek natural therapeutics, believing that they were gifts from God to help them fight diseases. The same should be the attitude of current believers as they face this pandemic that, although not unprecedented, has been devastating in so many fronts. Of course, this is not to take away any realistic concerns over these vaccines. Here is where every Christian is called upon to do his/her due research and determine which of the available vaccines are theologically and ethically desirable for him/her. But an approach to the vaccines that is in accord with how early Christians approached natural therapeutics will encourage other people who are standing in the fence to take the vaccines and get the entire world closer to getting past this truly world-stopping pandemic. Ultimately, however, as early Christians also emphasized, the truth of the matter is that death will catch up with all of us as long as the Lord tarries.

## 5. Conclusion

This paper argues that, contrary to some modern views concerning early Christians’ attitudes towards sickness and therapeutics, views that see early Christians as attributing all diseases to demonic causes and rejecting

---

<sup>69</sup> B.P. Casella, *Covid Vaccine Helps Us Get Back to Normal*, “Optometry Times” 13 (2021) p. 5.

<sup>70</sup> S.A. Montalto, *The Covid 19 Vaccine: Fear It Not!*, “Malta Medical Journal” 32/3 (2020) p. 1.



Greek medicine, in addition to prayers and the gift of healing, early believers actually adopted and utilized natural therapeutics to treat and cure diseases. As it has been demonstrated, even those early church fathers who are thought to have been opposed to medicine, were indeed in support of it. Rather, “to the contrary, the evidence, scattered and circumstantial as it is, suggests rather that Christians looked to ordinary means of healing – medicine and folk or traditional remedies (Paul’s advice to Timothy to take a little wine for his stomach [1Tim. 5:23] is an example of the latter)”<sup>71</sup>. This understanding provides current Christians with an important lesson as they debate available vaccines against Covid-19.

Finally, the paper has also emphasized concepts of care for the sick and the dying in the early church. The case of the so-called Cyprian Plague was brought to bear here. While circumstances are definitely different today (that is, while in the early church, health care was individualized, today, it is mainly done in hospitals and other facilities and the fact that Covid-19 is a highly contagious disease), the principle of caring for those affected by disease does not change. As it was demonstrated, this is one area where a stark difference between pagan cults and early Christianity was evident. This is because Christians were governed by the virtue of *agape* (sacrificial) love as well as their theology of the *imago Dei*. The paper argues these should be the guiding principles as modern-day Christians respond to the ravages of Covid-19.

### **Care for the Sick in Early Christianity: Lessons for the Current Covid-19 Stricken Church**

(summary)

Debates on whether early Christians relied solely on exorcism and other miraculous healing under the assumption that all diseases are a result of demonic activity, continue. On the one end of this scholarly continuum are those who hold that early Christians only approached disease and healing as purely spiritual phenomena (hence, focusing on exorcism and other kinds of miraculous healing), while, on the other end, others have argued that early Christians accepted a naturalistic view of the causes for diseases and, consequently, sought naturalistic solutions to diseases. However, like in many other areas of life and thought in early Christianity, there is truth in both of these contentions. Rather than choose sides in this debate, this paper will argue that, just like in other areas, early Christians chose and modified existing approaches to sickness and death based on their understanding of the scriptural teachings on these subjects. As such, their approaches provide some key lessons to the current Covid-19 stricken church.

---

<sup>71</sup> Amundse – Ferngren, *The Early Christian Tradition*, p. 140.

**Keywords:** Covid-19; sickness; Hippolytus; medicine; therapeutics; care; Tertullian; Cyprian Plague; Epidemic; pandemic; magic; healing; exorcism

## Bibliography

### Sources

- Arnobius, *Adversus nationes*, in: *The Case against the Pagans: Newly Translated and Annotated*, v. 1-2, tr. G.E. McCracken, Ancient Christian Writers, Westminster 1949.
- Cyprianus, *De mortalitate*, in: *The Writings of Cyprian, Bishop of Carthage*, v. 8, ed. R.E. Wallis, Ante-Nicene Fathers, Buffalo 1886.
- Eusebius, *Historia ecclesiastica*, in: *Ecclesiastical History*, v. 14, ed. A.C. McGiffert, Nicene and Post-Nicene Fathers Second Series, Buffalo 1890.
- Hippocrates, *Corpus Hippocraticum*, in: *Hippocratic Writings*, ed. G.E.R. Lloyd, New York 1978.
- Hippolytus, *Traditio Apostolica*, in: *The Apostolic Tradition of Hippolytus*, tr. B.S. Easton, New York 1934.
- Plato, *Dialogo de Critica*, in: Plato, *The Dialogues of Plato: Selections from Charmides, Lysis, Other Dialogues and the Laws*, v. 4, tr. B. Jowett, New York 1914.
- Tertulianus, *De corona*, in: Tertullian, *Ante-Nicene Fathers: Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, v. 3, ed. P. Schaff – A. Menzies, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids 1885.

### Literature

- Amundsen D.W. – Ferngren G.B., *The Early Christian Tradition*, in: *Caring and Curing: Health and Medicine in the Western Religious Traditions*, ed. R.L. Numbers – D.W. Amundsen, New York 1986, p. 40-64.
- Baldovin J.F., *Hippolytus and the Apostolic Tradition: Recent Research and Commentary*, “Theological Studies” 64 (2003) p. 520-542.
- Barrett-Lennard R., The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing, “Journal of Early Christian Studies” 13/2 (2005) p. 137-164.
- Bradshaw P., *Redating the Apostolic Tradition: Some Preliminary Steps*, in: *Rule of Prayer, Rule of Faith: Essays in Honour of Aidan Kavanagh, O.S.B.*, ed. A. Kavanagh – N. Mitchell – J.F. Baldovin, Collegeville 1996, p. 3-17.
- Bradshaw P.F. – Maxwell E.J. – Phillips L.E., *The Apostolic Tradition: A Commentary*, ed. H.W. Attridge, Minneapolis 2002.
- Brent A., *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarchical Bishop*, Supplements to Vigiliae Christianae 31, Leiden 1995.

- Case S.J., *The Art of Healing in Early Christian Times*, "The Journal of Religion" 3/3 (1923) p. 238-255.
- Casella B.P., *Covid Vaccine Helps Us Get Back to Normal*, "Optometry Times" 13 (2021) p. 6.
- Crouch H.E., *History of Basal Cell Carcinoma and Its Treatment*, "Journal of the Royal Society of Medicine" 76 (1983) p. 302-306.
- Daley B.E., *Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991.
- Ferngren G.B., *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore 2009.
- Finn T.M., *Ritual Process and the Survival of Early Christianity: A Study of the Apostolic Tradition of Hippolytus*, "Journal of Ritual Studies" 3/1 (1989) p. 69-89.
- Gilger P., "Litany for a Pandemic: What a Jesuit Learned under Quarantine in Milan", *America* 222/10 (2020) p. 18-25.
- Harnack A., *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, v. 1, tr. J. Moffat, New York 1905.
- Harper K., *Pandemics and Passages to Late Antiquity: Rethinking the Plague of c. 249–70 Described by Cyprian*, "Journal of Roman Archeology" 28 (2015) p. 223-260.
- Holman S.R., *The Hungry are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford Studies in Historical Theology, Oxford 2001.
- Horstmanshoff H.F.J., "Galen and His Patients", in: *Ancient Medicine in Its Socio-Cultural Context: Papers Read at the Congress Held at Leiden University 13–15 April 1992*, ed. Ph.J. van der Eijk. – H.F.J. Horstmanshoff – P.H. Schrijvers, Amsterdam 1995, p. 83-99.
- McNary-Zak B. – Nada C. – Lawrence M. – Richard U.S., *Useful Servanthood: A Study of Spiritual Formation in the Writings of Abba Ammonas*, Cistercian Studies, Trappist 2010.
- Montalto S.A., *The Covid 19 Vaccine: Fear It Not!*, "Malta Medical Journal" 32/3 (2020) p. 1-3.
- Mutie J., *Death in Second-Century Christian Thought: The Meaning of Death in Earliest Christianity*, Eugene 2015.
- Mutie J., *Attitudes toward Death in Greco-Roman and Early Christian Cultures*, "Pakistan Journal of Historical Studies" 2/2 (2017) p. 89-115.
- Rebillard É., *The Care for the Dead in Late Antiquity*, v. 59, tr. E.T. Rawlings – J. Roulier-Pucci, Cornell Studies in Classical Philology, Ithaca 2010.
- Sarris P., *The Justinianic Plague: Origins and Effects*, "Continuity and Change" 17/2 (2002) p. 169-182.
- Stark R., *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton 1996.
- Stewart-Sykes A., *On the Apostolic Tradition: An English Version with Introduction and Commentary*, Crestwood 2001.
- Temple of the Holy Spirit: Sickness and Death of the Christian in the Liturgy: The Twenty-First Liturgical Conference Saint-Serge*, tr. M.J. O'Connell, New York 1983.

*The Canons of Hippolytus*, ed. P. Bradshaw, tr. C. Bebawi, Liturgical Studies 2, Nottingham 1987.

Thomas J.C., *The Devil, Disease, and Deliverance: Origins of Illness in New Testament Thought*, Sheffield 1998.

*Tauffragen und Bekenntnis: Studien Zur Sogenannten 'Traditio Apostolica' Zu Den 'Interrogationes De Fide' and Zum 'Romischen Glaubensbekenntnis'*, ed. W. Kinzig – C. Markschies – M. Vinzent, *Arbeiten Zur Kirchengeschichte* 74, Berlin 1999, p. 83-99.

Vinzent M., *Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection*, Cambridge 2019.

Wolterstorff N., *Tertullian's Enduring Question*, in: *Inquiring About God*, v. 1, ed T. Cuneo, Cambridge 2010, p. 283-303.

Ilaria L.E. Ramelli<sup>1</sup>

## Plagues and Epidemics Caused by D(a)emons in Origen and Porphyry and Potential Interrelations

### 1. Introduction

Plagues and epidemics affected the early Roman Empire, such as the “Antonine Plague”, testified to by Galen, *De indolentia*, and other imperial writers<sup>2</sup>. Such phenomena, which would intensify in late antiquity, elicited philosophical and religious responses. Those by Origen and Porphyry, and the latter’s relation to that of Origen, are particularly interesting. Therefore, I set out to investigate how Origen, an early Christian writer, theologian, and pastor, referred to plagues, epidemics, and misfortunes, and how he construed these phenomena in his theology, literary works, and pastoral practice. A comparison with Porphyry will be offered, who testified that he met Origen in his youth and knew his works and ideas<sup>3</sup>, and is likely to

---

<sup>1</sup> Prof. Dr. Ilaria Ramelli FRHistS, Professor of Theology; of Patristics and Church History; Senior Fellow/Member (Durham University; KUL; Sacred Heart University; Erfurt MWK; Cambridge University); e-mail: i.l.e.ramelli@durham.ac.uk; ORCID: 0000-0003-1479-4182. This project has benefitted from my Research Professorship in Patristics and Church History, KUL: this article has been founded by the Polish Ministry of Science and Higher Education within the “Regional Initiative of Excellence” programme in 2019-2022, project number: 028/RID/2018/19.

<sup>2</sup> R. Flemming, *Galen and the Plague*, in: *Galen’s treatise De indolentia in Context*, ed. C. Petit, Leiden 2018, p. 219-244. See also *L’impatto della ‘Peste Antonina’*, ed. E. Lo Cascio, Bari 2012; I.L.E. Ramelli, *The Theory of Disasters in Mara Bar Serapion*, JRCA 1 (2019) p. 62-85.

<sup>3</sup> Analysis in I.L.E. Ramelli, *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism*, VigCh 63 (2009) p. 217-263; further on Porphyry’s biographical and philosophical re-

have drawn part of his daemonology from Origen. Those responsible for plagues in both Origen's philosophical theology and in Porphyry's philosophy are δαίμονες, "demons" or fallen and deceptive angels for Origen, whose action is opposite to that of Christ – who is all virtues – and God, although in their nature they are God's creatures, and "daemons" in the Platonic sense for Porphyry (Origen was also well aware of the Platonic meaning of δαίμων)<sup>4</sup>.

## 2. Origen: Plagues, Epidemics, Famines, and Demons

Origen is clear that "evil daemons" bring about plagues, famines, stormy seas, or anything similar", as he argues against the 'pagan' Celsus. He adds that Christ, by his voluntary death ("voluntary" is pivotal in Origen's theology of freedom, both in Christ's salvific work, and in a person's adhesion to God and restoration)<sup>5</sup>, destroys the power of demons and their chief, Satan:

It is probable that in the nature of things there are certain mysterious cases, hard for the multitude to understand, that are responsible for the fact that one righteous man, dying voluntarily (ἐκουσίως) for all, may avert the activity of evil daemons (φάτων δαιμονίων) by expiation (ἀποτροπιασμούς ἐμποιεῖν), since *it is they who bring about plagues, famines, difficulties and death during navigations, or anything similar* (λοιμούς, ἀφορίας, δυσπλοΐας, ἢ τι τῶν παραπλησίων)<sup>6</sup>.

lation to Origen: I.L.E. Ramelli, *Porphyry and the Motif of Christianity as παράνομος*, in: *Platonism and its Legacy*, ed. J. Finamore, Lydney 2019, p. 173-198; I.L.E. Ramelli, *Origen and Porphyry: Continuity and Polemics between Psychology and Eschatology*, in: *FS Bogoljub Šijaković*, ed. M. Knezevic, Alhambra (forthcoming). Favourable to Origen's influence on Porphyry also M. Simmons, *Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford 2015 and review CJ 2017.05.02.

<sup>4</sup> On daemons in antiquity and late antiquity, e.g. C. Addey, *Daimones and Divination in Neoplatonism*, in *The Neoplatonic Socrates*, ed. D. Layne – H. Tarrant, Philadelphia 2014, p. 51-72; D. Greenbaum, *The Daimon in Hellenistic Astrology*, Leiden 2016 (Chapters 5-7 on Porphyry, Neoplatonism, Gnosticism, Hemeticism).

<sup>5</sup> On Origen's "theology of freedom" (followed by Nyssen) see I.L.E. Ramelli, *Social Justice and the Legitimacy of Slavery*, Oxford 2016, p. 190-211; an issue is forthcoming in *Modern Theology*.

<sup>6</sup> Origenes, *Contra Celsum* 1, 31 (with which Porphyry was familiar).

Origen here uses Platonic terminology and adds “evil”, since in Celsus’ view δαίμονες could also be good. Christian “demons” are all evil, as Origen observes in *Contra Celsum*<sup>7</sup>. They are responsible for plagues, famines, epidemics and the like. Origen insists soon after that Christ “died to annihilate a great daemon (ἐπὶ καθαιρέσει μεγάλου δαίμονος), in fact the ruler of demons (δαιμόνων ἄρχοντας), who held in subjection all the souls of humans who have come to earth”.

The same dialectics occurs when Origen speaks of spiritual famine, which the just will not experience (Psalm 36:19b; Amos 8:11-12); the rain sent by God contrasts famines and is likewise spiritual<sup>8</sup>. This is “the real famine, worse” than the material one, and “spiritual”: τοῦ λιμοῦ τοῦ ἀληθινοῦ καὶ χείρονος καὶ πνευματικῶς λιμοῦ<sup>9</sup>. Elias, who was fed by God during a famine (3Reg 17:6; 19:8), and the manna provided by God in the desert are the examples that the just will not experience spiritual famine: “the sinners will be punished, but the just will be fed”<sup>10</sup>.

Demons cause epidemics, plagues, and famines just as tempting thoughts, to which a person can assent, turning them into vices and sin: “Such thoughts (λογισμοί) are those which are inspired by demons in human hearts”<sup>11</sup>. Evagrius, Origen’s follower, will develop the notion of λογισμοί inspired by demons<sup>12</sup>. The factor that opens the door to the action of demons on one’s soul is laziness, which is so serious as to have determined the fall of the souls<sup>13</sup>.

According to Plato, each person has a δαίμων, who after death accompanies her to the judgment and the region deserved<sup>14</sup> and is the soul’s most sovereign part (κυριώτατον, *Timaeus* 90A), stemming from heaven. To Socrates “something divine and spiritual” happened (θεῖον, δαιμόνιον)<sup>15</sup>,

<sup>7</sup> Origenes, *Contra Celsum* 8, 25.

<sup>8</sup> Origenes, *Homilia* 3 in *Psalmum* 36, 10.

<sup>9</sup> Origenes, *Homilia* 3 in *Psalmum* 36, 10.

<sup>10</sup> Origenes, *Homilia* 3 in *Psalmum* 36,10: “Κολάζονται οἱ ἁμαρτωλοί, χορτασθήσονται οἱ δίκαιοι”.

<sup>11</sup> Origenes, *Libri X in Canticum canticorum* 4, 3, 4: “Sunt ergo huiusmodi cogitationes (λογισμοί) quae a daemonibus iniciuntur cordibus hominum”.

<sup>12</sup> The *nous*’ knowledge of God is impeded by tempting thoughts, “which attack it from the irascible (θυμός, θυμικόν) and the concupiscible/appetitive (ἐπιθυμητικόν) faculties of the soul: these assail it, going against what properly belongs to (human) nature” (*Kephalaia Gnostica* 6, 83).

<sup>13</sup> Origenes, *De principiis* 3, 3, 6; 2, 9, 2; 2, 9, 6; cf. Origenes, *De principiis* 1, 4, 1.

<sup>14</sup> Plato, *Phaedrus* 107DE.

<sup>15</sup> Plato, *Apologia Socratis* 31D

a sign from the divine, a prophetic power from something divine/spiritual<sup>16</sup>, a spiritual/divine sign that very few experience (δαίμόνιον σημεῖον)<sup>17</sup>. If Plato described daemons as invisible gods<sup>18</sup>, and Ps-Plato's *Epinomis* contemplated ethereal, aerial, and watery daemons, all passible, Xenocrates posited the existence of good and evil daemons (F23-25 Heinze). Plutarch's identification of daemons with the mysteries' ἐμπαθεῖς θεοί, and of Isis and Osiris with daemons<sup>19</sup>, appears similar to the Christian idea of 'pagan' and mystery deities as demons.

Justin was the first Christian who identified 'pagan' gods with demons<sup>20</sup>, likely on the basis of Psalm 95:5 LXX: "all the gods of the nations are demons (δαίμονια)"; so also Tertullian<sup>21</sup>, and many early Christian authors, including Origen. Tatian, Justin's disciple, also maintained that "demons defined Fate"<sup>22</sup>, being the "administrators" of Fate<sup>23</sup>, and identified them with Greek deities<sup>24</sup>. Demons are responsible for plagues, epidemics, and illnesses; if they heal, they just pretend to do so<sup>25</sup>. Demonic responsibility for plagues and epidemics is the same that shortly afterwards we find in Origen – and in Porphyry.

In *Contra Celsum* 8, 31-34 Origen picks up again the topic of demons against Celsus' theories and insists that, according to the Christians, "the entire race of δαίμονες is evil"<sup>26</sup>, and those who administer food, drink and air are the (good, non-fallen) angels, as Origen clarifies on the basis of Hebrews 1:14, and not δαίμονες, as Celsus maintained. What demons, regarded by Christians as all evil (ὅλον τὸ γένος φαῦλον)<sup>27</sup>, do is provoking famines, droughts, and plagues, namely turning food, drink and air into evil or nought: they are

responsible for *famines, barren vines and fruit-trees, and droughts* (λιμοὶ καὶ ἀφορίαι σταφυλῆς καὶ ἀκροδρύων καὶ ἀνῆμοί), as well as for the *pollu-*

<sup>16</sup> Plato, *Apologia Socratis* 40AB: "Τοῦ θείου σημεῖον, μαντική τοῦ δαιμονίου".

<sup>17</sup> Plato, *Respublica* 496C.

<sup>18</sup> Plato, *Timaeus* 40D.

<sup>19</sup> Plutarchus, *De Iside* 360D.

<sup>20</sup> Justinus Martyr, *I Apologia* 5.

<sup>21</sup> Tertulianus, *Apologeticum* 23.

<sup>22</sup> Tatianus, *Oratio ad Graecos* 9, 1: εἰμαρμένη.

<sup>23</sup> Tatianus, *Oratio ad Graecos* 9, 3; 11, 1: οἰκονόμοι.

<sup>24</sup> Tatianus, *Oratio ad Graecos* 8, 2.

<sup>25</sup> Tatianus, *Oratio ad Graecos* 12, 10; 16, 8; 16, 18; 18, 1; 18, 5-6.

<sup>26</sup> Origenes, *Contra Celsum* 8, 31.

<sup>27</sup> Origenes, *Contra Celsum* 8, 31.



*tion of the air* (τοῦ ἀέρος διαφθορά), causing damage to the fruits (λύμη τῶν καρπῶν), and sometimes even the *death of animals* (τῶν ζώων θανάτῳ) and *plague among humans* (τῶν ἀνθρώπων λοιμῶ). Of all these things demons are the direct creators: like public executioners (δῆμιοι), they have received power by divine decision (κρίσει τινὶ θεῷ) to bring about such disasters at certain times<sup>28</sup>.

As Bardaisan did with the notion of fate, which he made dependent on God (not an independent force, as astrologers, Stoics, and “Gnostics” did)<sup>29</sup>, so did also Origen envisage the action of demons as allowed by God, as ever with a positive aim, “either for the conversion of humans (εἰς ἐπιστροφήν ἀνθρώπων),<sup>30</sup> when they incline towards the culmination of evil, or with the object of training the race of rational beings (εἰς γυμνάσιον τοῦ λογικοῦ γένους)”<sup>31</sup>. Citing Psalm 77:49, Origen remarks that “grim disasters (τὰ σκυθρωπότερα) are, by divine appointment (θεῷ κρίσει), directly produced (αὐτουργεῖται) by some wicked angels (ὑπὸ τινῶν πονηρῶν ἀγγέλων) [...] demons (οἱ δαίμονες) are sometimes allowed (ἐπιτρέπονται) to bring about other disasters”<sup>32</sup>. God had not allotted any control of earthly things to demons, but the latter, out of their evilness, divided among themselves the regions of people who do not know God; or perhaps – Origen proceeds by alternatives, as often – the Logos appointed them to rule those who have subjected themselves to evil and not to God<sup>33</sup>.

Origen refutes Celsus’ theory that daemons have received authority each over a part of one’s body and it is necessary to worship them all to ob-

<sup>28</sup> Origenes, *Contra Celsum* 8, 31.

<sup>29</sup> See I.L.E. Ramelli, *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and A New Interpretation*, Piscataway 2009; further I.L.E. Ramelli, *Bardaisan of Edessa, Origen, and Imperial Philosophy*, “Aram” 30/1-2 (2018) p. 337-353; I.L.E. Ramelli, *Intellectual Responses to Collective Disasters and Freewill* (forthcoming).

<sup>30</sup> On the concept of “conversion” in Origen see I.L.E. Ramelli, *The Question of Origen’s Conversion and His Philosophico-Theological Lexicon of Ἐπιστροφή*, in: *Greek and Byzantine Philosophical Exegesis*, ed. J.B. Wallace – A. Despotis, Leiden 2021 (forthcoming). In early Christianity: I.N. Mills, *Pagan Readers of Christian Scripture*, VigCh 73 (2019) p. 481-506.

<sup>31</sup> Origenes, *Contra Celsum* 8, 31. This is one more of the many affinities between Origen and Bardaisan, including anti-determinism and the doctrine of apokatastasis, as Ramelli argues in *Origen, Bardaisan, and the Origin of Universal Salvation* (HThR 102 (2009) p. 135-168).

<sup>32</sup> Origenes, *Contra Celsum* 8, 32.

<sup>33</sup> Origenes, *Contra Celsum* 8, 33.

tain health<sup>34</sup>, whereas only Jesus can save fallen angels, who need correction, healing, and conversion from evil<sup>35</sup>. Rather than worshipping demons to obtain “health (ὕγεια) and fortune in life (ἐν βιωτικοῖς εὐτυχία)”, Origen claims, “we would prefer to be ill (νοσεῖν μᾶλλον) and have misfortunes in life (ἐν βιωτικοῖς δυστυχεῖν)” but worship God alone in purity<sup>36</sup>. This is consistent with Jesus’ correction of ancient views of illness and misfortunes, which Origen adopted, as will be argued, and with Origen’s claim that misfortunes such as illnesses, poverty or lack of honours usually happen to the just, who are not abandoned by God, as examined below. Those who worship demons to obtain health, honour, and wealth, instead, will be abandoned by God to such demons<sup>37</sup>.

Notably, Origen opens *Contra Celsum* 8, 34 condemning the dedication of firstfruits to δαίμονες. In the same work, on the basis of 1 Corinthians 10:20 (“pagan sacrifices are offered to demons (δαίμονις), not to God, and I don’t want you to have communion with demons”), Origen often claims that demons’ bodies feed on sacrifices: “burnt-offerings, blood, and vapours of sacrifices”<sup>38</sup>; “drink-offerings and burnt-offerings” in which they “greedily delight”<sup>39</sup>; “burnt-offerings and sacrifices” in which “evil daemons delight”<sup>40</sup>; they “greedily partake of the portions of the sacrifices”<sup>41</sup> and “are absorbed in burnt-offerings and blood”<sup>42</sup>, “greedy for sacrifices and blood” (λίχνοι καὶ περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰ αἵματα)<sup>43</sup>. Both Celsus and Origen state that δαίμονες are “captivated by blood and burnt-offerings”<sup>44</sup>. Rufinus continued Origen’s denunciation of bloody sacrifice to demons<sup>45</sup>.

Daemons were those who, according to “a Pythagorean” who allegorised Homer (Numenius?), dispensed the pestilence that Apollo sent upon the Greeks according to *Iliades* 1,34-53<sup>46</sup>. The Greek worship of gods on

<sup>34</sup> Origenes, *Contra Celsum* 8, 58.

<sup>35</sup> Origenes, *Contra Celsum* 8, 59.

<sup>36</sup> Origenes, *Contra Celsum* 8, 62.

<sup>37</sup> Origenes, *Contra Celsum* 8, 61.

<sup>38</sup> Origenes, *Contra Celsum* 7, 36.

<sup>39</sup> Origenes, *Contra Celsum* 3, 29.

<sup>40</sup> Origenes, *Contra Celsum* 7, 6.

<sup>41</sup> Origenes, *Contra Celsum* 7, 64.

<sup>42</sup> Origenes, *Contra Celsum* 8, 62.

<sup>43</sup> Origenes, *Contra Celsum* 3, 37.

<sup>44</sup> Origenes, *Contra Celsum* 8, 60.

<sup>45</sup> M.P. Hanaghan, *Rufinus’ Bloody Pagan Tyrants*, VigCh 75 (2021) p. 22-42.

<sup>46</sup> Cf. Origenes, *Contra Celsum* 7, 5; 4, 32; 3, 29.

altars for sacrifices was in fact offered to δαίμονες<sup>47</sup>. Origen refutes Celsus, who encouraged people to eat meat offered to idols, and, basing his argument on 1 Corinthians 8–10, he observes that the offerings are sacrificed to demons; thus, as Paul already claimed, those who partake of the table of demons become partakers of the demons<sup>48</sup>. Therefore, “we ought not to sacrifice to demons” (οὐδὲ καλλιεργεῖν δαίμοσι)<sup>49</sup>. This prescription is repeated in 8, 30, with quotations from 1 Corinthians 15:20–21: “That which its offered to idols is sacrificed to demons (δαίμονις), and a person of God (τὸν τοῦ θεοῦ ἄνθρωπον) should not become a partaker of the table of demons (δαίμονιον)”, since demons “are nourished by the vapours (ἀναθυμιάσεν) of blood<sup>50</sup>”.

This is why Origen states that demons are “gluttonous” and dissimilar from angels, while admitting that some people, even among Christians, agree with them that call themselves “gods (θεούς), God’s angels (ἀγγέλους θεοῦ), good *daemons* (δαίμονας ἀγαθούς), or heroes (ἥρωας) resulting from the transformation of a good human soul”, since there are “some among souls without bodies, angels and daemons who named themselves gods”, but they do all this “deceptively (ἐξ ἀπάτης)”, since God is one<sup>51</sup>. Thus, some Christians, like ‘pagan’ Platonists, thought that there were also good daemons, what Origen denies in his polemic against Celsus. Origen argues that daemons are deemed gods by people not well steeped in demonology<sup>52</sup>. Demons are overcome by the names of God<sup>53</sup>. In Platonism, the existence of good daemons was admitted by Apuleius<sup>54</sup>, Porphyry<sup>55</sup>, Iamblichus<sup>56</sup>, and others.

As we shall see, Porphyry also condemned the killing of animals as sacrifices for daemons, who feed on such offers. Origen concludes: “Even we do not deny that there are many demons on earth, but we maintain that they exist and have power among bad humans on account of the wickedness of the latter, but have no power against those who have put on the

<sup>47</sup> Origenes, *Contra Celsum* 7, 69.

<sup>48</sup> Origenes, *Contra Celsum* 8, 24.

<sup>49</sup> Origenes, *Contra Celsum* 8, 26, tr. Chadwick, p. 470.

<sup>50</sup> Origenes, *Contra Celsum* 8, 30, tr. Chadwick, p. 473.

<sup>51</sup> Origenes, *Contra Celsum* 3, 37.

<sup>52</sup> Origenes, *Contra Celsum* 3, 29.

<sup>53</sup> Origenes, *Contra Celsum* 5, 45.

<sup>54</sup> Apuleius, *De deo Socratis* 12, 146.

<sup>55</sup> Porphyrius, *De abstinentia* 2, 6–43.

<sup>56</sup> Iamblichus, *De mysteriis* 2, 7; 3, 13; 4, 7.

whole armour of God”<sup>57</sup>. Moreover, Porphyry’s insistence on daemonic deception (“calumnies”<sup>58</sup>; “qualified to deceive [...] deception [...] falsehood”<sup>59</sup>) parallels Origen’s characterisation of demons as deceptive and the devil as the father of lies, based on John 8:44, opposite to Origen’s ubiquitous characterisation of Christ as Truth and Justice<sup>60</sup>.

### 3. Porphyry: Plagues, Epidemics, Daemons, and Dependence on Origen: Support from Lexical Details, Eusebius, and Cyril

Porphyry knows both good and evil daemons, endowed with pneumatic bodies<sup>61</sup>. The former cause beneficial things, while the latter are malefic and responsible for plagues, sterility, earthquakes, drought, and such disasters<sup>62</sup>. Porphyry specified many classes of daemons, including even “arch-angels”<sup>63</sup>, possibly identifiable with the “divine daemons”, the highest of the three categories of daemons in another passage<sup>64</sup>, in which Proclus ascribes to Porphyry an exegesis of the Atlantis myth that combines those of Origen (possibly identifiable with the Christian Origen) and Numenius, with whom both Origen and Porphyry were acquainted: thus, it is not odd that Porphyry combined Origen’s and Numenius’ exegesis. The classification in the first passage is based on his identification of each class of people in Atlantis, such as priests, warriors, hunters etc., with a category of daemons (within his allegorical exegesis of the Atlantis myth reported by Proclus)<sup>65</sup>. The first and highest class, “the priests, correspond to the arch-angels (ἀρχάγγελοι) in heaven, which are turned towards the gods, whose

<sup>57</sup> Origenes, *Contra Celsum* 8, 34.

<sup>58</sup> Porphyrius, *De abstinencia* 2, 40.

<sup>59</sup> Porphyrius, *De abstinencia* 2, 42.

<sup>60</sup> E.g. Origenes, *Homilia* 2 in *Psalmum* 36, 1; 38, 2; *Contra Celsum* 6, 64; 6, 44; Origenes, *De Principiis* 2, 9, 4. On this topic see below.

<sup>61</sup> Porphyrius, *De abstinencia* 2, 38-39.

<sup>62</sup> Porphyrius, *De abstinencia* 2, 40.

<sup>63</sup> *Apud* Proclum, *Commentarii in Platonis Timaeum* 1, 152, 12-14 = fr. XVIII Sodano.

<sup>64</sup> *Apud* Proclum, *Commentarii in Platonis Timaeum* 1, 77, 9-15. Attribution to Porphyry in 77, 23.

<sup>65</sup> On this allegoresis see I.L.E. Ramelli, *Proclus and Christian Neoplatonism*, in: *The Ways of Byzantine Philosophy*, ed. M. Knežević, Alhambra 2015, p. 37-70; I.L.E. Ramelli, *Proclus of Constantinople and Apokatastasis*, in: *Proclus and His Legacy*, ed. D. Butorac – D. Layne, Berlin 2017, p. 95-122.

messengers (ἄγγελοι) they are”<sup>66</sup>. Likewise, Philoponus, a Neoplatonist who commented on Aristotle and converted to Christianity around 520, in his commentaries mostly displays “pagan” philosophy and speaks of ἄγγελοι not as Christian angels, but as intermediate entities between divine, transcendent intellects and souls and different from them both<sup>67</sup>: ἄγγελοι are intelligible<sup>68</sup>, immortal<sup>69</sup> and simple substances<sup>70</sup>. Celsus did not admit of “angels” in the taxonomy of beings alongside the gods, daemons, and humans<sup>71</sup>. I am not surprised that Iamblichus, as Proclus reports soon after, criticised Porphyry’s classification “as neither Platonic nor true, claiming that ‘archangels’ (ἀρχάγγελοι) were never considered worthy of mention by Plato [...] This kind of speculation is not philosophical; rather, it is rife with foreign humbug (βαρβαρική ἀλαζονεία)”<sup>72</sup>. He was probably aware that Porphyry derived the inclusion of “archangels” in his classification from the Christians, likely from Origen (see below).

In Porphyry’s view, angels are ethereal-empyreal, (other) daemons aerial<sup>73</sup>. Angels come in three classes: those always with God, messengers/angels, and those bearing God’s throne<sup>74</sup>. If Porphyry called good daemons “angels”<sup>75</sup>, like Martianus 2, 153, he was adopting Origen’s Christian terminology. Interestingly, it has been convincingly argued that Martianus was influenced by Origen<sup>76</sup>. The Hellene of Macarius’ *Apocriticus*, who seems to reflect Porphyrian ideas, identified Christian angels with gods: both stand besides God, are ἀπαθεῖς, immortal, and incorruptible<sup>77</sup>.

Now, Porphyry, after presenting a taxonomy of first God, world soul, visible gods, and invisible gods or daemons, attributes *his own* description

<sup>66</sup> Proclus, *Commentary on Plato’s Timaeus* I, ed. H. Tarrant, Cambridge 2007, p. 249.

<sup>67</sup> Johannes Philoponus, *In Aristotelis De intelligentia sive mente* 25, 6-9, Johannes Philoponus, *In Aristotelis Ethicam Nicomacheam* 1, 15, 24.

<sup>68</sup> Johannes Philoponus, *In Aristotelis Categorias commentarium* 52, 9-10.

<sup>69</sup> Johannes Philoponus, *In Aristotelis Categorias commentarium* 159, 8; Johannes Philoponus, *In Aristotelis Analytica Posteriora commentaria* 209, 20-21.

<sup>70</sup> Johannes Philoponus, *In Aristotelis Categorias commentarium* 24-26.

<sup>71</sup> Origenes, *Contra Celsum* 5, 4.

<sup>72</sup> *Apud* Proclum, *Commentarii in Platonis Timaeum* 1, 152, 28-31; 153, 10-11; Tarrant, p. 250, with changes.

<sup>73</sup> Porphyrius, F293 Smith, from Augustine’s *De regressu animae*.

<sup>74</sup> Porphyrius, *Philosophia ex oraculis* F325 Smith.

<sup>75</sup> See Augustinus, *De civitate Dei* 10, 26 and *ap.* Proclum above.

<sup>76</sup> Argument in I.L.E. Ramelli, *Martianus Capella*, new edition for the *Blackwell Encyclopedia of Ancient History*, ed. R. Bagnall, Oxford 2020.

<sup>77</sup> Macarius, *Apocriticus* 4, 20-21a.

of daemonology in *De abstinencia* to “some of the Platonists”: “I shall expound to the reader *what some of the Platonists have divulged* (ἃ δ’ οὖν τῶν Πλατωνικῶν τινες ἐδημοσίευσαν), that the things proposed to be discussed may become manifest to the intelligent. What they have unfolded, thus, is the following”<sup>78</sup>. Porphyry’s chapters 37-42 detail “the following”. Very probably, they are based on *Origen’s* work on daemons, in *Contra Celsum*, as seen, and probably (as “divulged” intimates) *Περὶ τῶν δαιμόνων*<sup>79</sup>. This suggests that Porphyry regards Origen as a Platonist, as he also does in F39, where he appreciates Origen’s metaphysics and philosophy but complains that Origen’s life was “against the law” qua Christian<sup>80</sup>.

Porphyry, unlike Plotinus and previous Platonists, but like Origen, maintained that animal sacrifices were performed to daemons (earthly, ethereal, and heavenly), who fattened their pneumatic bodies<sup>81</sup>, not gods. Daemons “rejoice in libations and the savour of sacrifices, through which their pneumatic vehicle is fattened; for this vehicle lives through vapours and exhalations, and the life of it is various through various exhalations. It is likewise corroborated by the savour of blood and flesh”<sup>82</sup>. Porphyry maintains that blood sacrifices are wanted by evil demons and not gods<sup>83</sup>, and in 2, 5-32 he draws on Theophrastus to argue that animal sacrifice is a perversion of the authentic Greek religious tradition. Gods have no needs, let alone of bloody offerings; bloodless offerings are better for simple people, while for the philosopher the best is contemplation, ἀπάθεια, and pure

<sup>78</sup> Porphyrius, *De abstinencia* 2, 36, 6.

<sup>79</sup> E.g. P.F. Beatrice, *Porphyry’s Judgment on Origen*, in: *Origeniana V*, ed. R. Daly, Leuven 1992, p. 362, P.F. Beatrice, *Porphyry at Origen’s School at Caesarea*, in *Origeniana Duodecima*, ed. L. Perrone *et al.*, Leuven 2019, p. 267-284 and H. Marx, *High priests of the highest God*, “Journal of Early Christian Studies” 18 (2010) p. 498, ascribe this work to Origen the Christian. Porphyry certainly knew it according to H. Marx, *Spiritual Taxonomies and Ritual Authority*, Philadelphia 2016, p. 22-23, and drew on it about blood sacrifice targeting evil demons (p. 27-28). T. Proctor, *Demonic Trickery, Platonic Mimicry*, VigCh 68 (2014) p. 416-449 (without attention to the “divulging” detail or the addition of *Contra Celsum* to the dubious treatise on daemons, etc.) hypothesised that Porphyry’s daemonology in *De abstinencia* depends on Origen; followed by G. Smith, *How Thin is a Daemon?* JECS 16 (2008) p. 485-486; Marx, *Taxonomies*, Ch. 1. C. Hecht, *Porphyry’s Daemons as a Threat for Christians*, in: *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*, ed. P. Pavlos *et al.*, Abingdon 2019, p. 49-59 does not consider Origen’s probable influence.

<sup>80</sup> Analysed in Ramelli, *Origen, Patristic Philosophy*, p. 217-263.

<sup>81</sup> A claim rejected by Iamblichus (*De mysteriis* 5, 4).

<sup>82</sup> Porphyrius, *De abstinencia* 2, 42.

<sup>83</sup> Porphyrius, *De abstinencia* 2, 40.

thought<sup>84</sup>. Also, it is demons, not gods, who want sacrifices<sup>85</sup> and produce theurgical inspiration<sup>86</sup>.

Referring to *De abstinencia*, Eusebius confirms: “[Porphyry] acknowledges that all beings, to whom the Greeks used to offer bloody sacrifices by the slaughter of senseless animals, are demons, not deities, and declares that it is neither right nor pious to offer animal sacrifices to deities”<sup>87</sup>. Porphyry regarded Homer’s passible gods as daemons<sup>88</sup>. All this was shared by Origen<sup>89</sup> and Christian apologists. Iamblichus replies to this opinion of Porphyry in *De Mysteriis* 3, 31, labelling it as a position of “atheists”: if it derived from Origen and Christianity, this is understandable.

If Porphyry’s demonology depended on Origen (as Iamblichus and Proclus also seem to confirm), Porphyry’s attribution of this daemonology to “certain Platonists” who “divulged” these theories situates Origen within the Platonic school. I suspect that Porphyry was influenced by Origen’s *Contra Celsum* and probably *On Daemons*, since Porphyry’s terminology of “divulging” corresponds to that used in his own anecdote in *Vita Plotini* 3 about Origen who, notwithstanding the oath not to divulge (ἐκκαλύπτειν) Ammonius’ esoteric doctrines, nevertheless did so in *On Daemons* and *The King Is the Only Creator*<sup>90</sup>. This indirectly confirms that Porphyry was speaking of the same Origen. Surely, Porphyry’s conviction that evil daemons are responsible for plagues, epidemics, and natural disasters is the same as Origen’s<sup>91</sup>.

Eusebius knew both Origen’s and Porphyry’s d(a)emonologies. Eusebius’ view of demons, their physical presence as recipients of the smoke of sacrifices and close to tombs, initially angels, now envious and deceptive, but who cannot overrule human προαίρεσις<sup>92</sup>, directly depends on Origen, who influenced Porphyry. Eusebius significantly cites both together in his

<sup>84</sup> Porphyrius, *De abstinencia* 2, 34, 2-3.

<sup>85</sup> Porphyrius, *De abstinencia* 2, 37-43.

<sup>86</sup> Porphyrius, *Epistula ad Anebonem* 2, 7.

<sup>87</sup> Eusebius Caesariensis, *Praeparatio evangelica* 4, 8, 4-5.

<sup>88</sup> Porphyrius, *De Styge* F377 Smith.

<sup>89</sup> E.g. Origenes, *Protrepticus ad martyrium* 45.

<sup>90</sup> Analysis in Ramelli, *Origen, Patristic Philosophy*, p. 217-263.

<sup>91</sup> Origenes, *Contra Celsum* 1, 31; 8, 32, seen above, which Porphyry knew.

<sup>92</sup> H. Johannessen (*The Demonic in the Political Thought of Eusebius*, Oxford 2016, p. 43-74, 99-138) recognises Origen’s inspiration on Eusebius on the basis, among else, of Ramelli’s works (49). H. Moscicke (*Eusebius’ Fall Narrative*, JECS 26 (2018) p. 1-24) shows that *Demonstratio evangelica* 4, 6-10 creatively elaborates on Origenes, *Contra Celsum* 5, 2-31.

compendium of Middle-Platonic daemonology based on Plutarch, to show that many myths referred not to deities, but to “evil daemons”<sup>93</sup>, opposed to “gods” and “good daemons”<sup>94</sup>. This is “pagan” terminology used by Eusebius, with which already Origen was familiar; in Christianity there are no “good demons”. Like Origen, Eusebius personally maintains that in Christian traditions demons are never good<sup>95</sup>. The resemblances between Eusebius’ and Porphyry’s daemonologies<sup>96</sup> likely depend on their derivation from Origen’s. The continual threat that demons pose to humans<sup>97</sup> was already denounced by Origen: before the eventual apokatastasis, rational creatures can always fall back into evil – what demons encourage: “they lead humans astray (πλανόντων), distract and drag them down from God and the world beyond the heavens (τῶν ὑπερουρανίων) to earthly things”<sup>98</sup>. Angels also can influence humans, but the reversal is the case as well: a wicked person’s guardian angel can be a demon, but if this person converts, this demon can become a good angel<sup>99</sup>. This squares with Origen’s theory of the possibility of moral and spiritual improvement always open to all rational creatures<sup>100</sup>.

Cyril, who used Porphyry in his refutation of Julian, and knew Origen, recognised that Porphyry expounded a “Christian” daemonology: “Porphyry, who shares Julian’s philosophy [Neoplatonism] and religious superstition [‘paganism’], exposed *truthful theories on d(a)emons*”<sup>101</sup>. Probably because Porphyry depended on Origen here.

<sup>93</sup> Eusebius Caesariensis, *Praeparatio Evangelica* 5, 4-5: in Eusebius’ words, δαίμοσιν πονηροῖς (5, 4, 4; GCS 228, 15); τοῖς πονηροῖς δαίμοσιν (5, 4, 6, GCS 229, 2); τοῖς φαύλοις (δαίμοσιν) (5, 4, 7; GCS 229, 7).

<sup>94</sup> Eusebius Caesariensis, *Praeparatio Evangelica* 5, 4, 7: “οὐκ ἄρα θεοῖς οὐδ’ ἀγαθοῖς δαίμοσιν”.

<sup>95</sup> Eusebius Caesariensis, *Praeparatio Evangelica* 4, 5, 4.

<sup>96</sup> Pointed out by Johannessen, *Demonic*.

<sup>97</sup> Analysed in Eusebius by Johannessen, *Demonic*, p. 139-170.

<sup>98</sup> Origenes, *Contra Celsum* 5, 5, Chadwick, p. 267.

<sup>99</sup> Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 13, 26-28.

<sup>100</sup> Extensive discussion in I.L.E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, Leiden 2013, p. 145-176.

<sup>101</sup> Cyrillus Alexandrinus, *Contra Iulianum* 4, 14. “Demons” for Cyril, “daemons” for Porphyry and Julian.



#### 4. Origen, Rational Creatures, δαίμονες, and Ammonius

For Origen, after God, rational creatures are angels, fallen angels or demons, and humans<sup>102</sup>. His teacher Ammonius<sup>103</sup> divided the incorporeal nature into heavenly beings or gods; intermediate rational beings, namely ethereal, good daemons, interpreters, and angels; and the last rational beings: terrestrial, human souls, the immortal parts of humans. In 462a the focus is again on the three classes of λογικά or νοερά γένη, parallel to Origen's νόες and λογικά/λογικοί: the convergence extends even to their definition as εικὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ and, in 462b, their freewill, which in Origen became the core of his theology of freedom. The same is repeated in Ammonius' fragment preserved by Hierocles<sup>104</sup>. Ammonius' daemonology inspired Origen, who in turn inspired Porphyry. Origen, against 'Gnostic' divisions of natures, posited the same nature for angels, humans, and demons (all belonging to the λογικὴ φύσις)<sup>105</sup>; perfect humans are equal to angels (ισάγγελοι)<sup>106</sup>. Origen maintained that demons are ontologically good, embraced evil out of freewill, and will eventually return to adhere to the Good<sup>107</sup>.

Proclus reported Origen's exegesis of Plato's Atlantis myth in reference to good and evil daemons: "others referred this myth to an opposition of daemons, some good and some evil, some more numerous and some more powerful, some triumphant and others submitting, as Origen interpreted/supposed"<sup>108</sup>. I argued for the possible attribution of this exegesis to 'our' Origen<sup>109</sup> and further note here that στάσις, μάχη and πόλεμος, "opposition, contrast, strife, conflict, war", are also used by Eusebius – who likely knew Origen's exegesis of Atlantis, as well as Plutarch, whom he cites – to describe battles and oppositions among var-

<sup>102</sup> E.g. Origenes, *De principiis* 2, 9, 1.

<sup>103</sup> Photius, *Bibliotheca* 251, 461b-462a.

<sup>104</sup> Photius, *Bibliotheca* 214, 172a.

<sup>105</sup> Origenes, *Commentarii in Ioannem* 2, 23, 146.

<sup>106</sup> Origenes, *Contra Celsum* 4, 29.

<sup>107</sup> See I.L.E. Ramelli, *Christian Soteriology and Christian Platonism*, VigCh 61 (2007) p. 313-356.

<sup>108</sup> Proclus, *Commentarii in Platonis Timaeum* 1, 76, 31-77, 9: "Οἱ δὲ εἰς δαιμόνων τινῶν ἐναντίωσιν, ὡς τῶν μὲν μεινόνων, τῶν δὲ χειρόνων, καὶ τῶν μὲν πλήθει, τῶν δὲ δυνάμει κρείττονων, καὶ τῶν μὲν κρατούντων, τῶν δὲ κρατουμένων, ὥσπερ Ὁριγένης ὑπέλαβεν".

<sup>109</sup> I.L.E. Ramelli, *Proclus and Christian Neoplatonism and Origen to Evagrius*, in: *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, ed. H. Tarrant – D. Baltzly – D. Layne – F. Renaud, Leiden 2018, p. 271-291.

ious daemons: τὰς ἐκεῖνων μάχας τὰς τε πρὸς ἀλλήλους διαστάσεις καὶ τοὺς πολέμους<sup>110</sup>.

It was remarked:

Origen construed the war between Athens and Atlantis in the *Timaeus* as a struggle between good and evil daemons: Ramelli rightly observes that it was characteristic of the Christian Origen to find allegorical references to both un-fallen and fallen angels in enigmatic passages of scripture. The word in Proclus, however, is ‘daemon’, not ‘fallen angel’: the Christian Origen held that angels and daemons are ontologically of one nature, but in his own vocabulary the name ‘daemon’ accrues to a being of this nature only after it has fallen. Proclus (and, according to him, the Origen of whom he is speaking) divided the race of daemons into the good and malign: to the Christian Origen a daemon is by definition an evil specimen of its nature [...]. Ramelli has demonstrated that there is an important sense – albeit not the institutional sense of his day – in which Origen of Caesarea could fairly be characterised as a Christian Platonist.

It is significant that this is recognised. “But if he is to be the Origen of the Neoplatonists, he must have given a meaning to the word ‘daemon’ in one treatise (or at most two) which it does not bear anywhere in his extant writings”<sup>111</sup>.

In fact, Origen frequently mentions δαίμονες and even “evil daemons”, as seen above, and not “fallen angels” (as suggested in the first lines of the citation), when he means “demons” (angels who have chosen evil rather than the Good-God). Origen was well aware of the ‘pagan’ use of δαίμων, as is clear in *Contra Celsum* (his exegesis of the Platonic Poros myth in *Commentary on Genesis*, and briefly in *Contra Celsum*, dealt with Eros δαίμων μέγας). If Περὶ τῶν δαιμόνων is his, he probably used Neoplatonic terminology, as Ammonius did, since this treatise expounded Ammonius’ esoteric teaching. What is more, Proclus was using his own vocabulary in his paraphrase (good and bad daemons = angels and demons), which presents this hypothesis as one shared by other Platonists. Origen, who allegorised other Platonic myths as well, probably allegorised the Atlantis myth as a strife between good daemons (angels: terminology taken up by Porphyry) and bad daemons (demons/devils). Proclus, who sided with Iamblichus’ criticism of Porphyry’s adoption of the “angel” lexicon, employed the Platonic terminology of good and evil δαίμονες.

<sup>110</sup> Eusebius Caesariensis, *Praeparatio Evangelica* 5, 4, 10.

<sup>111</sup> M. Edwards, *One Origen or Two?* “Symbolae Osloenses” 89 (2015) p. 95.

Philo, with whom Origen was conversant, was already familiar with both Platonic and Biblical terminology and equated δαίμονες with angels and human souls, noting that Scripture calls angels what ‘pagan’ philosophers call δαίμονες: souls flying in the air<sup>112</sup>. Origen was similarly aware of this terminological correspondence. Maximus of Tyre’s *Dissertatio* 11, *Who Is God according to Plato*, begins with noting the disagreement, στάσις, of Platonist accounts about daemons<sup>113</sup>. One account of δαίμονες/δαιμόνια is in conflict with the other, because of their classification: “their nomenclature is unclear, their nature obscure, and their powers a matter of dispute”<sup>114</sup>. Indeed, some thought that there were both good and evil δαίμονες, and others that δαίμονες were only evil – which is also the Christian position. This reflects the disagreement on δαίμονες’ classification, nature, and power.

In Περὶ τῶν δαιμόνων, if his, Origen likely used Platonic terminology (δαίμονες) to refer to angels, good or evil, and humans. This is possible both because for him all λογικά share in the same nature, as seen, and in light of his usage of δαίμων/δαίμονες in *Contra Celsum*. In 5, 6 Zeus is identified with a daemon “who is no friend of humans or God”; in 1, 31 and 2, 51, Origen adds a qualifier, φαῦλοι, to designate *evil* daemons, which implies that there are also *good* daemons, at least for his interlocutor Celsus (the same expression, “evil daemons”, is used by Porphyry<sup>115</sup> and even on Rabbinic incantation bowls<sup>116</sup>). In 3, 37, Origen identifies angels

<sup>112</sup> Philo Alexandrinus, *De gigantibus* 6; 12; 16. The “sons of God” in Genesis 6:2 – regarded as fallen angels from the New Testament onwards, in 1Pet 3:19-20; 2 Pet 2:4, and Jude 6, Justin and other early Christian authors – are called ἄγγελοι, whom the Creator uses as “servants and διάκονοι”. In *Gig.* 12 Philo discusses Gen 6:2 and notes, like Origen after him, that these ἄγγελοι are called δαίμονες by “pagan” philosophers. He distinguishes some who descend into bodies, as in the case of the angels of Genesis 6, and others who do not mingle with bodies: In *Gig.* 14-16, Philo goes on to say that the latter kind of angels, those who never get embodied, have two tasks: to philosophise before God, and function as ambassadors, πρεσβευτάς between God and humans. See also Philo Alexandrinus, *De somniis* 1, 134-141; Philo Alexandrinus, *De plantatione* 12-14; Philo Alexandrinus, *Quaestiones in Genesim* 4, 188; Philo Alexandrinus, *De confusione linguarum* 174-177; Philo Alexandrinus, *De Cherubim* 6, 20-10, 31. The expression “sons of God” refers to angels already in the Old Testament, in Job 1:6; 2:1; 38:7.

<sup>113</sup> Maximus Tyrius, *Dissertatio* 11, 1.

<sup>114</sup> Maximus of Tyre, *The Philosophical Orations*, ed. M. Trapp, Oxford 1997, p. 96.

<sup>115</sup> Above and *ap.* Augustinum *De civitate Dei* 19, 23.

<sup>116</sup> The Bowl of Rav Ashi bar Mahlafta, v. 7, asks that this Talmudic scholar be freed from an illness by dispelling a “spirit of the daemon/Satan”; another incantation bowl, JBA9 (MS2053/183), v. 7-8: “evil spirit” (בישתא רוחא).

with “good daemons”, δαίμονες ἀγαθοί, in a Christian “esoteric and mystical” doctrine by which daemons call themselves “gods, angels of God, good daemons, or heroes” and that some among “the bodiless souls, angels, and daemons call themselves gods”. In 5, 5, Origen observes that *only* in Scripture is δαίμονες “always applied to evil powers without the grosser body”, ἐπὶ τῶν φαύλων ἔξω τοῦ παχυτέρου σώματος δυνάμεων<sup>117</sup>.

In 4, 24 Origen accepts both terminologies:

the good and blessed beings, whether, as you say, the *good daemons* (οἱ ἀγαθοὶ δαίμονες), or, as we usually call them, *God’s angels* (οἱ τοῦ θεοῦ ἄγγελοι) or whatever other natures that are superior to humans (ὑπερέχουσαι τῶν ἀνθρώπων φύσεις), since in any case the rational element (λογικόν) in them has been perfected (τετελείωται) and endowed with every virtue (κατὰ πᾶσαν ἀρετήν)<sup>118</sup>.

Origen adopts Platonic terminology on δαίμονες, for example in 5, 2, where he describes Apollo and Asclepius as “certain daemons (τινες δαίμονες), far inferior (πολλῷ χείρους) to wise humans (τῶν ἐν ἀνθρώποις σοφῶν) who ascend on account of their virtue even to the vault of heaven”<sup>119</sup>: he does not say “evil demons” and refers to Plato’s *Phaedrus*<sup>120</sup>, although he notes again that in Scripture, and *only* there, evil angels alone are called δαίμονες: “demons”<sup>121</sup>.

Rational creatures can change status according to their moral choices, depending on their merits or demerits: they “originate in and emerge out of change and their own choice and thus determine their own nature”<sup>122</sup>. “The freedom of decision has determined everybody’s nature (*arbitrii libertas naturam fecerit unicuique*)”<sup>123</sup>, whether one is an angel, a human, or a demon, and of what kind. Both fallen and unfallen angels are νόες/λογικά, like humans. Origen contemplates passages from one category to another over the aeons, depending on their moral choices, while within the present life humans can become angels or demons only metaphorically: they acquire the moral characteristics of angels or demons, depending

<sup>117</sup> Origenes, *Contra Celsum* 5, 5, tr. Chadwick, p. 200.

<sup>118</sup> Origenes, *Contra Celsum* 4, 24, tr. Chadwick, p. 267 with changes.

<sup>119</sup> Origenes, *Contra Celsum* 5, 2, tr. Chadwick, p. 265.

<sup>120</sup> Plato, *Phaedrus* 247B.

<sup>121</sup> Origenes, *Contra Celsum* 7, 5.

<sup>122</sup> Origenes, *Commentarii in Ioannem* 20, 21, 174.

<sup>123</sup> Origenes, *Commentarii in Romanos* 8, 10, 11.

on their choices. On the one side, indeed, speaking of the span of aeons before the eventual apokatastasis (“both in these aeons that are seen and temporal and in those that are unseen and eternal”), Origen states that “Every rational creature can pass from one order to another (*ab uno in alterum ordinem transeuntem*) and reach all, one by one, because each rational creature, by virtue of its freewill (*pro liberi arbitrii facultatem*), makes progresses or regresses depending on its movements and impulses”<sup>124</sup>. This is Rufinus’ translation; both Jerome in his anti-Origenian phase and the scholia on Dionysius the Areopagite emphasise the passage of rational creatures from an order to the other, without end<sup>125</sup>, while Origen posited an end at the eventual apokatastasis<sup>126</sup>. In other places Origen expresses the same concept, again with a view to the long span of aeons, speaking of passages of class “in another aeon (*in alio saeculo*)”<sup>127</sup>: in Rufinus’ translation, “I deem it possible that the soul, which I have repeatedly described as immortal and eternal (*immortalis anima et aeterna*), through infinite spaces and innumerable and different aeons (*per immensa et diuersa saecula*), either will fall from the supreme Good to the deepest evil, or will be restored from the deepest evil to the highest Good”. Likewise elsewhere:

heavenly, terrestrial, and infernal creatures [Phil 2,10 = angels, humans, and demons] [...] having had one and the same origin, being variously pushed each one by its own impulses, have been distributed into different orders according to their merits, because in all of these the Good was not present in a substantial manner, as instead it is in God [...] Huge is the variety of falls by which one decays from its condition, depending on the movements of its intellect and will. One descends less and another more<sup>128</sup>.

The angelic hierarchy is arranged not “accidentally (*non fortuito*)”, but on the basis of “God’s righteous judgment”<sup>129</sup>. The *ordines* of rational creatures are: angels, who are such, and of a certain rank, according to the degree of their merits (*pro meritis*), demons, who are demons,

<sup>124</sup> Origenes, *De principiis* 1, 6, 3.

<sup>125</sup> Hieronymus, *Epistula* 124, 3, 6; Hieronymus, *Scholia in Dionysii De Ecclesiastica Hierarchia* PG 4, 137A.

<sup>126</sup> See I.L.E. Ramelli, *Origen in Augustine*, “Numen” 60 (2013) p. 280-307.

<sup>127</sup> Origenes, *De principiis* 3, 1, 23.

<sup>128</sup> Origenes, *De principiis* 4, 6, 2.

<sup>129</sup> Origenes, *De principiis* 1, 8, 1.

and of a certain rank, according to their choices (*pro motibus suis*), and human souls, which, because of their progress (*per profectum*), can be “assumed into the order of angels” (*in illum angelorum ordinem assumi*), in reference to those who are “children of God”<sup>130</sup>. Immediately afterwards, in the same chapter, Origen rejects metempsychosis, which points to transformations between one’s lives and suggests that the change from the human to the angelic order mentioned immediately before also refers to this.

In *Commentarii in Canticum* Origen does not mention the perspective of aeons or the initial fall: in this life, “through freewill”, *per arbitrii libertatem*, each one can move either to the side of God or to that of demons (*ad daemonum portionem*), by choosing malignity and falsity (*maligna uirtus et dolosa*) through deception and fraud (*deceptiones et fraudes*). The last passage seems to refer to a metaphorical transformation within the present life, while the former ones seem to refer to the class of rational creatures and rank that each one picks up in a given aeon, depending on this *logikon*’s moral progress or regress<sup>131</sup>.

## 5. Plagues, Epidemics and Misfortunes Mostly Befall the Just

Origen is far from necessarily seeing plagues and epidemics, illness and misfortunes, as punishments. In a homily for church public, *Homilia 4 in Psalmum* 36, he comments on the verse, “I have never seen a righteous person abandoned, or his or her offspring beg”<sup>132</sup>. He remarks that one cannot think that the righteous are abandoned by God when illness, poverty or persecution (ἀσθένεια σώματος, πτωχεία, τὸ διώκεσθαι)<sup>133</sup> befall them, because such things usually happen to the just, such as prophets or apostles, who are always accompanied by a host of angels. Origen, thinking of the Theology of the Cross, grounds this idea in Isa 28:9-11, “accept tribulation upon tribulation” with a view to life eternal<sup>134</sup>, and follows Jesus’ criticism of the ancient view of illness and misfortunes, as I argue in the last paragraph. Nemesius will elaborate on Origen’s reflections: “the good for the most part suffer injustice, are hu-

<sup>130</sup> Origenes, *De principiis* 1, 8, 4.

<sup>131</sup> Origenes, *Commentarii in Canticum* 4, 3, 21.

<sup>132</sup> Origenes, *Homilia 4 in Psalmum* 36, 3.

<sup>133</sup> Origenes, *Homilia 4 in Psalmum* 36, 3.

<sup>134</sup> Origenes, *Protrepticus ad Martyrium* 1, 1.

miliated and surrounded by countless evils, whereas the bad and violent grow in power, wealth, authority and all the other good things in life”<sup>135</sup>.

Origen continues to observe that the just are not abandoned by God, only by humans: “the righteous is never alone, but a whole army of heavenly powers is at his or her disposal”. The goods of which the just is never deprived are not health, wealth, power and the like, but spiritual goods. An example is Paul, who took pride in his infirmities and tribulations (2Cor 12:10). Origen concludes: “all the saints suffer bodily, but are not damaged thereby”<sup>136</sup>. The saints are the just, who often suffer illness, poverty, and persecution. Origen remembers Plato’s *Respublica* on the persecution of the Just, tortured, scourged, and crucified<sup>137</sup>: Clement already stated that Plato “almost prophesied” Jesus’ death<sup>138</sup>. Abandoned by God, Origen continues, are those who “are abandoned in spirit” and are full of injustice, malignity, greed, envy, hostility, falsity, and the like<sup>139</sup>.

Similarly, in another pastoral work, Origen notes that the just are often ill, humble, and rejected; this gives rise to the ignorant’s complaints against God<sup>140</sup>. Proverbs 13:25 (“A righteous man eats and fills his soul, but the impious’ souls are needy”) refers to “the soul’s food”. Origen thereby reconciles Proverbs with Jesus’ encouragement not to think about what one will eat (Matt 6:25-28), an exhortation to practice a “simple life” that has also a “deeper” meaning.

A spiritual interpretation of infirmity also emerges in Origen’s interpretation of 1Cor 11:30<sup>141</sup>. Paul warns the Corinthians against taking the Eucharist in a state of sin and remarks: “this is why many among you are infirm and ill, and several are dying (κοιμῶνται)”. Origen interprets this

<sup>135</sup> Nemesius, *De natura hominis* 43, 350, 12-351, 23.

<sup>136</sup> Origenes, *Homilia 4 in Psalmum* 36, 3: “Corporaliter [...] pati omnes sanctos et non laedi”. See I.L.E. Ramelli, *Disability in Bardaisan and Origen. Between the Stoic Adiaphora and the Lord’s Grace*, in: *Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, ed. W. Grünstäudl – M. Schiefer, Stuttgart 2012, p. 141-159.

<sup>137</sup> Plato, *Respublica* 361E4-362A1.

<sup>138</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromateis* 5, 108, 2-3.

<sup>139</sup> Origenes, *Homilia 4 in Psalmum* 36, 3: “Derelinquantur vero spiritu illi [...] repletos omni iniquitate, nequitia, avaritia, plenos invidia, homicidiis, contentione, dolo, susurratores, detractores, Deo odibiles, contumeliosos, superbos, elatos”.

<sup>140</sup> Origenes, *Homiliae in Leviticum* 14, 4.

<sup>141</sup> See I.L.E. Ramelli, *Spiritual Weakness, Illness, and Death in 1 Cor 11:30*, JBL 130 (2011) p. 145-163.

illness and death spiritually<sup>142</sup>. The illnesses of the soul are, for instance, greed for money, glory, women, youths, etc. instead of God; Jesus cures them, removing what are symbols of spiritual illness<sup>143</sup>.

Christ's miracles symbolise the healing of the soul's illnesses and impairments<sup>144</sup>; they perform the cure that philosophy performs, chasing passions, vices, and evil. For Christ, the Logos, personifies true philosophy and its therapeutic effectiveness. Additionally, through its Incarnation, the Logos has appropriated all human infirmities, so as to cure them "from the inside"<sup>145</sup>. Christ-Logos cures the soul's infirmity<sup>146</sup>, even a *mortal* one (*Contra Celsum* 8, 72). This buttresses Origen's apokatastasis theory<sup>147</sup>.

Not only spiritual illness is more serious than physical illness, but also spiritual death is much worse than physical death and the only kind of death deemed by Origen a real evil. Origen provides a survey of the meanings of θάνατος in Scripture in *Dialogus cum Heraclide*<sup>148</sup> (listing the death of the body, the death of the soul, a big evil, and the death to sin, which is good) and in *Commentarii in Romanos*<sup>149</sup>: "death" in Scriptures has many meanings: (1) the separation of the body from the soul (*separatio corporis ab anima*), which is neither evil nor good, being "indifferent" (*indifferens*, the Stoic ἀδιάφορον); (2a) the separation of a soul from God (*separatio animae a Deo*), called "the wages of sin", which is clearly evil (*mala*); (2b) the devil, the author of 2a –

<sup>142</sup> Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 10, 24.

<sup>143</sup> Origen classifies the soul's ailments, from the least to the most life-threatening, in *Commentarii in Ioannem* 9, 13, 82; 85; I.L.E. Ramelli, *KOIMΩMENOYΣ ΑΠΟ ΤΗΣ ΑΥΤΗΣ*, ZNTW 102 (2011) p. 59-76.

<sup>144</sup> Origenes, *Commentarii in Ioannem* 6, 33, 166; Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 13, 4: "every illness and weakness that our Saviour healed at that time in the people (of Israel) refer to the various diseases of the souls"; Origenes, *Fragmenta in Lucam* 220: "'in good health' means that he has cast off his spiritual sickness by repentance".

<sup>145</sup> Origenes, *Commentarii in Ioannem* 13, 57, 392. Cf. Origenes, *Commentarii in Ioannem* 28, 19, 165; 2, 26, 164: "he himself assumed our own infirmities and bore our illnesses: the infirmities of the soul and the illnesses of our inner human, in the recesses of the heart"; 6, 56, 290; 32, 7, 83: "He himself bears our infirmities"; 28, 18, 160; Origenes, *Homiliae in Ieremiam* 14, 9: "he took upon himself the infirmity of our sins".

<sup>146</sup> Origenes, *Commentarii in Ioannem* 2, 18, 129.

<sup>147</sup> See I.L.E. Ramelli, *Origen and Apokatastasis*, in: *Origeniana Decima*, ed. S. Kaczmarek – H. Pietras, Leuven 2011, p. 649-670.

<sup>148</sup> Origenes, *Dialogus cum Heraclide* 25-28.

<sup>149</sup> Origenes, *Commentarii in Romanos* 6, 6, ed. C.P. Hammond Bammel, *Der Römerbriefkommentar des Origenes, Kritische Ausgabe Buch 4-6*, Freiburg 1997, p. 480-481, ll. 29-43. See I.L.E. Ramelli, *Origen: Resurrection Announced throughout the Bible and its Twofold Conception*, "Augustinianum" 48 (2008) p. 59-78.



death (*auctor mortis huius*), called “death” and the very last enemy of Christ, bound to be destroyed<sup>150</sup>; (2c) hell (*inferni locus*), in which souls are imprisoned by death; (3) the death by which a person dies to sin (*qua peccato quis moritur*) and is buried together with Christ, which is praiseworthy (*laudabilis*): a soul improves and acquires eternal life. The three main meanings (bodily death, an ἀδιάφορον; spiritual death; and death to sin) are the same in *Dialogus* and in *Commentarii in Romanos*<sup>151</sup>, which lists: (1) “mors ista communis” or *bodily death*; (2) “peccati mors, quoniam ‘anima quae peccat ipsa morietur’”<sup>152</sup>, and (3) “istam mortem qua, cum Christo, peccato morimur”. Origen was inspired, I think, by Romans 6, and by philosophical and popular philosophical reflections on “spiritual death”<sup>153</sup>. Analogously, spiritual resurrection coexists with physical resurrection. The former is not a resurrection of “bones, skin, and nerves”, but a resurrection from the death caused by sin, which hands humans to the powers of evil. This is why Jesus calls sinners “sepulchres”<sup>154</sup>. But “it becomes God to open the sepulchre of each of us, and bring us out, alive again, just as the Saviour brought out Lazarus”.

Thus, physical illness and impairment for Origen is a Stoic ἀδιάφορον, like richness or poverty, power or lack thereof. It is no evil – *spiritual* illness is – and therefore is no punishment. It may even be a good, sent by God to people who are extraordinarily gifted, intellectually and/or spiritually, to have them realise that their gifts come not from them, but from God: this was the case with Paul. Suffering becomes a richness if it is offered as a participation in the Cross, to whose redemptive work it contributes (in the “theology of the Cross”). Some souls, primarily Christ’s soul, even *choose* to suffer, to assist in the process of salvation.

Like illness, poverty and the like, persecution in Origen’s view is also often undeserved and due to the meanness and envy of persecutors, inspired by demons and the devil, qua false and calumniator. Origen’s homilies on Psalms 36, 37 and 38, translated by Rufinus and partially available in Greek

<sup>150</sup> 1Cor 15:26. See I.L.E. Ramelli, *In Illud: Tunc et Ipse Filius*, StPatr 44 (2010) p. 259-274; I.L.E. Ramelli, *Gregory of Nyssa’s Trinitarian Theology in In Illud: Tunc et ipse Filius*, in: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism*, ed. V.H. Drecoll – M. Berghaus, Leiden 2011, p. 445-478.

<sup>151</sup> Origenes, *Commentarii in Romanos* 6, 5.

<sup>152</sup> Ez 18:4, a verse very dear to Origen, since it links sin to death.

<sup>153</sup> Analysis in I.L.E. Ramelli, *1 Tim 5:6 and the Notion of Spiritual Death*, “Aevum” 84 (2010) p. 3-16.

<sup>154</sup> Origenes, *Commentarii in Matthaeum Series* 139: “Sepulchres are the bodies of the souls that sin and are dead to God”.

in Codex Monacensis Gr. 314 (only the first four on Psalm 36)<sup>155</sup>, are a good example of Origen's engagement with this topic. In his preface Rufinus emphasises that these Psalms are an invitation to purification and moral progress, and Origen in his homilies insists especially on the gravity of sins such as envy, calumny, corruption, and iniquity. Rufinus' preface sharply denounces envy and corruption<sup>156</sup>, and those who attain undeserved positions through corruption and injustice, at the expense of others. Origen, likewise, blamed those who obtain riches and undeserved positions through corruption: "people who amassed wealth through various subterfuges and shrewd tricks; who tried to obtain positions, honours, or consulships through various stratagems or even violence"<sup>157</sup>.

Origen denounces *invidia et livor*, envy and hostility against intellectually and spiritually gifted people<sup>158</sup>. These are calumniated out of envy, and calumny is inspired by the chief of demons: διάβολος means "calumniator, slanderer" (Origen quotes from the LXX). False testimony is a mortal sin, against the Eighth Commandment, "You shall not bear false witness against your neighbour", and was execrated by Philo<sup>159</sup>. Origen warns that calumny turns against the slanderers; defaming righteous people is dangerous, being tantamount to defaming Christ and being subject to divine punishment<sup>160</sup>. Slanderers will have to give account of this to God.

Origen indicates envy of Christ's rational arguments and miracles as causing his condemnation<sup>161</sup>. Envy engendered both the devil's deception of humanity and the first murder<sup>162</sup>; hence, Jesus in turn deceived the devil. The righteous, who are victims of false testimony and injustice, "are even regarded by people as sheep and trash"<sup>163</sup>, reminiscent of 1Cor 4:11-13, but

---

<sup>155</sup> Comparison between the original Greek and Rufinus' Latin in Prinzivalli, *L'originale*, p. 35-58.

<sup>156</sup> Rufinus, *Praefatio ad homilias in Psalmos* 1: "Genus hominum proclive est ad zelotypiam et perfacile ad vitium istud inclinatur".

<sup>157</sup> Origenes, *Homilia 2 in Psalmum* 38, 9.

<sup>158</sup> Origenes, *Homilia 3 in Psalmum* 36, 3.

<sup>159</sup> Philo Alexandrinus, *De specialibus legibus* 4, 8, on the Eighth Commandment, against those who falsely accuse humans (ἀγένητα κατηγοροῦσιν) and disseminate falsity (ψεῦδος) against humans and even God (Philo Alexandrinus, *De specialibus legibus* 4, 8, 49-50).

<sup>160</sup> Origenes, *Homilia 3 in Psalmum* 36, 5; 12.

<sup>161</sup> Origenes, *Contra Celsum* 2, 39.

<sup>162</sup> Origenes, *Homilia 4 in Psalmum* 36, 1.

<sup>163</sup> Origenes, *Homilia 1 in Psalmum* 38, 4.

they will be exalted by God<sup>164</sup>. Also alluding to himself<sup>165</sup>, Origen repeatedly denounced hostility, envy, and slander against those who are better than the slanderers: “They exult when they see the righteous in some difficulty [...] they wish evil to the righteous [...] those who machinate against the righteous, those who speak evil, the slanderers, who calumniate, denigrate, vilify, accuse [...] Our brothers speak ill of us, defame us; we are covered with abuse and insults even directly in our face”; “a sinner put himself up against me, spoke evil of me and disparaged me”; “the voice of one who speaks ill and slanders”; “the arrows of denigration, abuse, or insults are cast against us”<sup>166</sup>.

The prophets and Christ were hated too, but unjustly<sup>167</sup>. Origen notes that corrupt people seem to prosper in this life, but warns that it is impossible to obtain material goods in this world along with spiritual goods in the next, since for one to have spiritual goods in the next, one must choose spiritual goods in this world, and this will not bring about material goods<sup>168</sup>. Other homilies as well contain reflections against corruption in attaining undeserved honours and positions, against iniquity in general<sup>169</sup>, and copious references to Origen as a victim of calumny. In *Homiliae in Genesim*, his denigrators are dubbed “Philistines”, Christians who did not want him to speculate, for instance, about the causes for Jacob’s election and Esau’s repudiation – which lie in Origen’s doctrine of the *logika*: “I also wanted to ask him: ‘Lord, who sinned, this man, Esau, or his parents, that he should be born all full of hair like this, and supplanted by his brother already in the womb?’”<sup>170</sup> But if I want to ask God’s Logos about this and make an investigation, some Philistines

<sup>164</sup> Origenes, *Homilia 3 in Psalmum* 36, 10.

<sup>165</sup> See I.L.E. Ramelli, *Autobiographical Self-Fashioning in Origen*, in: *Self, Self-Fashioning and Individuality in Late Antiquity*, ed. M. Niehoff – J. Levinson, Tübingen 2019, p. 273-292.

<sup>166</sup> Origenes, *Homilia 2 in Psalmum* 37, 1-2; Origenes, *Homilia 1 in Psalmum* 38, 4; Origenes, *Homilia 1 in Ps. 38*, 4; Origenes, *Homilia 2 in Ps.38*, 6 respectively, in Rufinus’ version.

<sup>167</sup> Origenes, *Homilia 2 in Psalmum* 37, 8.

<sup>168</sup> Origenes, *Homilia 2 in Psalmum* 36, 2.

<sup>169</sup> E.g., Origenes, *Homiliae in Iudices* 3, 1 against corruption: “ad potestates atque ad dignitates saeculi prosilit et artes quibus haec assequi nititur, etiamsi contra fidem et religionem sint, non refugit nec horrescit, dummodo quod cupit obtineat, inde evenit ut faciat malignum in conspectu Domini”; 6, 5 (against iniquity): “aut per iustitiam superamus, aut per iniustitiam vincimur”.

<sup>170</sup> See the last section in this article for the same question on the man born blind healed by Jesus.

will immediately *attack me and level calumnies against me*<sup>171</sup>. These people opposed Origen's spiritual exegesis and his theology, which was grounded in the former<sup>172</sup>.

## 6. Christ as All Virtues vs. Demonic Vices

Origen identifies Christ-Logos with all virtues, as opposite to demons who instigate sin through temptations and provoke plagues, epidemics, and famines. This principle relies on the Stoic tenet that the Logos is the moral law, and on the 'Middle Platonic' concept of the Logos of God as the seat of all Ideas<sup>173</sup>, including the Ideas/Forms of all virtues: Justice itself, Wisdom itself, etc. All Virtue-Forms are in the Logos as models, "Christ, i.e. Logos, Wisdom, and all virtues"<sup>174</sup>. Origen's principle that Christ-Logos is all virtues will be developed by Maximus: Christ "is the essence/substance (οὐσία) of all virtues"<sup>175</sup>. This derives from Origen literally ("ipsarum virtutum substantiam Christum")<sup>176</sup>.

Christ is *all* virtues because all virtues are so closely interrelated as to form a unity. After Wisdom and Logos, Origen prioritises cardinal virtues – Justice, Wisdom, Fortitude, and Temperance – which from Plato

<sup>171</sup> Origenes, *Homiliae in Genesim* 13, 4.

<sup>172</sup> Origenes, *Homiliae in Genesim* 13, 4; 13, 2-3; see also I.L.E. Ramelli, *Origen's Philosophical Exegesis of the Bible*, in: *Studia Patristica CIII: The Bible in the Patristic Period*, ed. M. Szram – M. Wysocki, Leuven 2021, p. 13-58.

<sup>173</sup> See I.L.E. Ramelli, *The Logos/Nous One-Many*, StPatr 102 (2020) p. 175-204.

<sup>174</sup> Origenes, *Contra Celsum* 3, 81.

<sup>175</sup> Maximus Confessor, *Ambigua* 7, PG 91, 1081D.

<sup>176</sup> Origenes, *Commentarii in Canticum* 1, 6, 12-13. The ἀκολουθία of all virtues was a Stoic principle (SVF 3,295-304), adopted not only by Origen, but also by Platonists such as Philo (*Vita Mosis* 2, 7), Apuleius (*De Platone* 2, 6), the anonymous commentator on Plato's *Theaetetus* (9, 39; 11, 6), and Plotinus, according to whom the virtues in each set imply one another reciprocally (ἀντακολουθοῦσι), just as the exemplars do within Nous (*Enneades* 1, 2, 19, 7, 1-3). Plotinus' verb is the same used by Origen (*Commentarii in Matthaeum* Series 146, 5): "all virtues are attached to Christ's hypostasis in consequentiality" (ἀντανακολουθοῦσαι ὡς αἱ ἀρεταὶ τῇ ὑποστάσει τοῦ Χριστοῦ). On Origen's notion of Hypostasis: I.L.E. Ramelli, *Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis*, HThR 105 (2012) p. 302-350 and *Origen between Apophatic Theology and a New Trinitarian Ontology: Ousia, Will, Hypostasis, and Legacy*, invited lecture, *New Trinitarian Ontologies*, Cambridge University, 13-15 September 2019 (forthcoming).

reached the Stoics<sup>177</sup>, who also equated life according to nature (ὁρθὸς λόγος: Zeus) with virtue<sup>178</sup>, and imperial Platonists such as Apuleius<sup>179</sup>. Ambrose, Origen's follower, called them *cardinales*<sup>180</sup>. Virtues are "imitations" of Christ-Logos, who contains all their models<sup>181</sup>. Both imitation and participation (μίμησις, μέθεξις) express the Platonic relation between beings and their Ideas; μίμησις was also used by the Stoics for the link between the virtuous and the divinity<sup>182</sup>. Against Justice and Truth – ἐπίνοιαι of Christ iniquity, corruption, and falsity are most serious sins: "Our Lord Jesus Christ is Justice (δικαιοσύνη). Therefore, nobody who behaves unjustly is subject to Christ, who is Justice. Christ is Truth: no deceitful person is subject to Christ, who is Truth"<sup>183</sup>. Origen identifies Christ primarily with Justice: "Christ is Logos and Wisdom, and also Justice", so that "all creatures, created in the Logos and Wisdom, were also created in Justice, which is Christ". Christ is "the very essence of virtues; indeed, he is Justice itself"; according to the category of participation, "Our Saviour is Justice itself, and all the just participate in Christ"; "The Son of God is Justice, Truth, and Wisdom"<sup>184</sup>. Christ-Logos is "Truth itself", "the prototype of Truth", impressed in those who think and speak truthfully<sup>185</sup>. This accords with Plato's imperative, "hate what is false" (τὸ ψεῦδος μισεῖν)<sup>186</sup>. Origen describes Christ as the "Sun of Justice"<sup>187</sup>. This identification, based on Mal 4:2 (LXX 3:20), was dear to him also because this Sun is here said to rise "with healing/salvation (ἰασις-*salus*) on its

<sup>177</sup> Plato, *Respublica* 4, 427E; Plato, *Leges* 631C. Stoic ascendance: M. Schofield, *Cardinal virtues*, in: *Plato and the Stoics*, ed. A. Long, Cambridge 2013, p. 11-28.

<sup>178</sup> SVF 3, 178. For the Platonic roots of the equation see I.L.E. Ramelli, *Il βασιλεύς come νόμος ἔμπνοος tra diritto naturale e diritto divino: spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardoantica*, Naples 2006.

<sup>179</sup> Apuleius, *De Platone* 2, 1.

<sup>180</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Homiliae in Lucam* 62.

<sup>181</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Homiliae in Lucam* 8, 17.

<sup>182</sup> I.L.E. Ramelli, *Stoicism in the Fathers*, BEEC, w: [https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-encyclopedia-of-early-christianity-online/stoicism-and-the-fathers-SIM\\_036681](https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-encyclopedia-of-early-christianity-online/stoicism-and-the-fathers-SIM_036681) (access: 23.01.2021).

<sup>183</sup> Origenes, *Homilia 2 in Psalmum* 36, 1.

<sup>184</sup> Origenes, *De principiis* 2, 9, 4; Origenes, *Homilia 2 in Psalmum* 38, 2; Origenes, *Contra Celsum* 6, 64; 6, 44.

<sup>185</sup> Origenes, *Commentarii in Ioannem* 6, 38.

<sup>186</sup> Plato, *Respublica* 485C.

<sup>187</sup> Origenes, *Homilia 3 in Psalmum* 36, 7; Origenes, *Commentarii in Canticum Cantorum* 2, 2, 10; 2, 2, 5; cf. Origenes, *Homilia 1 in Psalmum* 38, 8.

wings”. This supported Origen’s doctrine of apokatastasis and his anti-Marcionite and anti-Gnostic thesis of the unity of justice and mercy in God, since divine justice is here associated with therapy and salvation<sup>188</sup>.

## 7. Origen Follows Jesus’ Criticism of the Ancient View of Illness and Misfortunes

Origen remembered not only Paul’s theology of the Cross and interpretation of his own “thorn in the flesh” (above), but also Jesus’ criticism of the ancient, widespread view of illness and misfortunes as divine punishments for an individual or his parents or ancestors<sup>189</sup>. Familial causes of evil are explicitly denied in John, where Jesus rules out that a person’s sin is the cause of one’s illness. In John 9:1-3, Jesus states that the blind man was not blind because of his own sins or those of his parents: “neither he nor his parents sinned (ἥμαρτεν), but in order that the works of God could be manifested in him”. Jesus also problematised responses to collective disasters, such as in Luke 13:1-5: he claims that those who are victims of such disasters are not more culpable than those who are spared; the latter will perish as well, if they do not repent:

Do you think that because these Galileans suffered in this way they were worse sinners than all other Galileans? No, I tell you; but unless you repent, you will all perish as they did. Or those eighteen who were killed when the tower of Siloam fell on them – do you think that they were worse offenders than all the others living in Jerusalem? No, I tell you; but unless you repent, you will all perish just as they did (NRSV).

Mainly the philosophers, especially Plato and followers, entertained a view of illness that differed from the “punishment” model. Origen was also remindful of philosophical perspectives. According to Plato, a soul, “which is superior to the body”, if much stronger than its body,

shakes up (διασειύουσα) the whole body from within and fills it with illnesses (νόσων ἐμπύμπλησι). And if the soul studies and researches with intensity,

<sup>188</sup> Argument in Ramelli, *Christian Soteriology*, p. 313-356; further in Ramelli, *Origen and Apokatastasis*, p. 649-670.

<sup>189</sup> See I.L.E. Ramelli, *Jesus of Nazareth*, in: *The Oxford Classical Dictionary* (digital edition, forthcoming).

it consumes (κατατῆκει) the body. If, then, it teaches and discusses, publicly and privately, because of disagreement and contentiousness, it enflames (διάπυρον ποιοῦσα) the body and causes it to rock (σαλεύει), and brings about humours (ρεύματα ἐπάγουσα): so it deceives most of the so-called physicians (ιατρῶν), who attribute such humours to other causes<sup>190</sup>.

If the body is stronger than the soul, worse: ignorance ensues (ἀμαθία)<sup>191</sup>. The Stoics regarded bodily illnesses as ἀδιάφορα<sup>192</sup>.

The Neoplatonist Plotinus, the fellow-disciple of Origen at Ammonius', maintained like him that illness and poverty are not punishments and can be good: "Are poverty and illness (πενία ἢ νόσοι) punishments for previous errors/sins (ἁμαρτίας)? [...] If the sufferer is good (ἀγαθόν), suffering will turn out for his or her good (εἰς ἀγαθὸν ἢ τελευτή)"<sup>193</sup>. Proclus later remarked that illnesses and infirmity are often sent by divine Providence, "that the body may not brim with strength, sweeping our intellect along"<sup>194</sup>. This recalls *Timaeus* 88B.

In his reflections on illness, misfortunes, plagues, famines, epidemics, and their causes, Origen, as pointed out, drew on Jesus, Paul, the Prophets and Psalms, and the Christian tradition, as well as the philosophical tradition, including Plato, Ammonius, and Philo, who was aware of 'pagan' and Christian terminologies and conceptions of d(a)emons, and emphasised individual responsibility and freewill against determinism, like Bardaisan. Clement, Tatian and Origen attributed collective disasters to "evil daemons" (Christian demons) and stressed human freewill, and Gregory of Nyssa would follow and develop Origen's "theology of freedom"<sup>195</sup>. But even Porphyry probably derived important aspects of his daemonology – as well as other ideas and theories<sup>196</sup> – from Origen, as I have argued extensively, also adducing confirmations from Eusebius and Cyril.

<sup>190</sup> Plato, *Timaeus* 88A.

<sup>191</sup> Plato, *Timaeus* 88B.

<sup>192</sup> Ramelli, *Disability*, p. 141-159.

<sup>193</sup> Plotinus, *Enneades* 4, 3, 16, 21-22.

<sup>194</sup> Proclus, *De providentia* 36, 5-7. Cf. I.L.E. Ramelli, *Soma* (Σῶμα), RACH 30 (2021) p. 814-847.

<sup>195</sup> Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis* (chapters on Clement and Origen) *Social Justice*, Chapter 5.

<sup>196</sup> E.g. the idea of Hypostasis retrojected on Plotinus (argument in my *Hypostasis*) and others: examples in I.L.E. Ramelli, *Origen and Porphyry*; other cases are emerging from research.

## Plagues and Epidemics Caused by D(a)emons in Origen and Porphyry and Potential Interrelations

(summary)

This essay will address how Origen, an early Christian writer, theologian, and pastor, referred to plagues, epidemics, and misfortunes, and how he construed these phenomena in his theology, literary works, and pastoral practice. A comparison with Porphyry will be offered, who likely drew part of his daemonology from Origen. Those responsible for plagues in both Origen's philosophical theology and in Porphyry's philosophy are δαίμονες (demons or fallen angels for Origen, daemons for Porphyry; Origen knew and referred to the two views). Porphyry's attribution of his daemonology to "certain Platonists" who "divulged" these theories probably alludes to Origen and situates Origen within the Platonic school. I suspect that Porphyry was influenced by Origen's demonology in general and possibly by *On Daemons*, if his. Porphyry's terminology of "divulging" corresponds to that used in his anecdote about Origen who, notwithstanding the oath not to divulge Ammonius' esoteric doctrines, nevertheless did so in *On Daemons* and *The King Is the Only Creator*. This indirectly confirms that Porphyry was speaking of the same Origen. Porphyry's conviction that evil daemons are responsible for plagues, epidemics, and natural disasters is the same as Origen's in *Contra Celsum*, which Porphyry knew. Origen was aware that spiritual plagues are worse than physical ones, that misfortunes mostly befall the just, and took over Jesus' criticism of the ancient view of misfortunes as divine punishments for an individual or his parents or ancestors.

**Keywords:** Collective misfortunes; Plagues; Epidemics; Evil δαίμονες; Demons; Origen; Porphyry; Ammonius; Eusebius; Cyril; Jesus

## Bibliography

### Sources

- Apuleius, *De Deo Socratis, De Platone et eius dogmate, De mundo*, ed. G. Magnaldi, Oxford 2020.
- Augustinus, *De civitate Dei*, v. 1-2, ed. B. Dombart – A. Kalb, CC 47-48, Turnhout 1955.
- Clemens Alexandrinus, *Stromateis*, v. 1-2, ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, GCS 52, Berlin 1985.
- Eusebius Caesariensis, *Praeparatio evangelica*, ed. K. Mras, GCS 43, Berlin 1954-1956.
- Iamblichus, *De mysteriis*, ed. H. D. Saffrey – A.-P. Segonds, Paris 2013.
- Justinus Martyr, *Apologiae*, ed. A. Wartelle, Paris 1987.
- Maximus Tyrius, *Orationes*, ed. M. Trapp, Oxford 1997.
- Nemesius Emesenus, *De natura hominis*, ed. M. Morani, Leipzig 1987.
- Origenes, *Commentarii in Canticum Canticorum*, ed. and tr. L. Brésard – H. Crouzel – M. Borret, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, v. 1-2, Paris 1991-1992.
- Origenes, *Commentarii in Matthaeum*, ed. E. Klostermann – E. Benz, Berlin – Leipzig 1935.



- Origenes, *Commentariorum Series in Matthaeum*, ed. E. Klostermann, Berlin – Leipzig 1976.
- Origenes, *Commentarii in Evangelium Johannis*, ed. E. Preuschen, Leipzig 1903.
- Origenes, *Commentarii in Pauli Epistulam ad Romanos, IV-VI*, ed. C.P. Hammond Bammel, Freiburg 1997.
- Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Markovich, Leiden 2001, tr. H. Chadwick, *Origen Contra Celsum*, Cambridge 1953.
- Origenes, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, v. 1-5, Paris 1978-1984.
- Origenes, *Dialogus cum Heraclide*, ed. J. Scherer, SCH 67, Paris 1960.
- Origenes, *Homiliae in Genesim*, ed. L. Doutreleau, Paris 1976.
- Origenes, *Homiliae in Ieremiam*, ed. P. Nautin, v. 1-2, Paris 1976-1977.
- Origenes, *Homiliae in Leviticum*, ed. M. Borret, v. 1-2, Paris 1981.
- Origenes, *Homiliae in Psalmos XXXVI, XXXVII, XXXVIII*, ed. E. Prinzivalli, Firenze 1991.
- Origenes, *Novae Homiliae in Psalmos*, in: Origenes, *Die neuen Psalmenhomilien*, ed. L. Perrone, GCS n.F. 19, Berlin 2015.
- Photius, *Bibliotheca*, v. 3, ed. R. Henry, Paris 1962.
- Plato, *Opera*, v. 1-6, ed. J. Burnet, Oxford 1892-1907.
- Plotinus, *Opera*, v. 1-3, ed. P. Henry – H.R. Schwyzer, Oxford 1964-1982.
- Porphyrius, *De abstinence*, v. 1-3, ed. J. Bouffartigue – M. Patillon, Paris 1979.
- Porphyrius, *Epistula ad Anebonem*, ed. H. D. Saffrey – A.P. Segonds, Paris 2013.
- Proclus, *Commentarii in Platonis Timaeum*, ed. E. Diehl, Leipzig 1903-1906.
- Tatianus, *Oratio ad Graecos*, ed. J. Trelenberg, Tübingen 2012.
- Tertullianus, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954.

### Studies

- Addey C., *Daimones and Divination in Neoplatonism*, in: *The Neoplatonic Socrates*, ed. D. Layne – H. Tarrant, Philadelphia 2014, p. 51-72.
- Beatrice P.F., *Porphyry's Judgment on Origen*, in: *Origeniana V*, ed. R. Daly, Leuven 1992, p. 351-367.
- Beatrice P.F., *Porphyry at Origen's School at Caesarea*, in: *Origeniana Duodecima*, ed. L. Perrone, Leuven 2019, p. 267-284.
- Blanc C., *L'Angélologie d'Origène*, "Studia Patristica" 14 (1976) p. 79-109.
- Crouzel H., *Diable et démons dans les homélies d'Origène*, "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 95 (1994) p. 303-331.
- Edwards M., *One Origen or Two?* "Symbolae Osloenses" 89 (2015) p. 81-103.
- Flemming R., *Galen and the Plague*, in: *Galen's treatise De indolentia in context*, ed. C. Petit, Leiden 2018, p. 219-244.
- Greenbaum D., *The Daimon in Hellenistic Astrology*, Leiden 2016.
- Hecht C., *Porphyry's Daemons as a Threat for Christians*, in: *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*, ed. P. Pavlos et al., Abingdon 2019, p. 49-59.
- Johannessen H., *The Demonic in the Political Thought of Eusebius*, Oxford 2016.

- L'impatto della 'Peste Antonina'*, ed. E. Lo Cascio, Bari 2012.
- Marx H., *High priests of the highest God*, "Journal of Early Christian Studies" 18 (2010) p. 481-513.
- Marx H., *Spiritual Taxonomies and Ritual Authority: Platonists, Priests, and Gnostics in the Third Century C.E.*, Philadelphia 2016.
- Mills I.N., *Pagan Readers of Christian Scripture*, "Vigiliae Christianae" 73 (2019) p. 481-506.
- Mosicke H., *Eusebius' Fall Narrative*, "Journal of Early Christian Studies" 26 (2018) p. 1-24.
- Prinzivalli E., *L'originale e la traduzione di Rufino*, in: *Die neuen Psalmenhomilien*, ed. L. Perrone, GCS n.F. 19, Berlin 2015, p. 35-58.
- Ramelli I.L.E., *Il βασιλεύς come νόμος ἐμψυχός tra diritto naturale e diritto divino: spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardoantica*, Naples 2006.
- Ramelli I.L.E., *Christian Soteriology and Christian Platonism. Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis*, "Vigiliae Christianae" 61 (2007) p. 313-356.
- Ramelli I.L.E., *Origen's Exegesis of Jeremiah: Resurrection Announced throughout the Bible and its Twofold Conception*, "Augustinianum" 48 (2008) p. 59-78.
- Ramelli I.L.E., *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and A New Interpretation*, Piscataway 2009.
- Ramelli I.L.E., *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism*, "Vigiliae Christianae" 63 (2009) p. 217-263.
- Ramelli I.L.E., *Origen, Bardaisan, and the Origin of Universal Salvation*, "Harvard Theological Review" 102 (2009) p. 135-168.
- Ramelli I.L.E., *1 Tim 5:6 and the Notion and Terminology of Spiritual Death*, "Aevum" 84 (2010) p. 3-16.
- Ramelli I.L.E., *"In Illud: Tunc et Ipse Filius..." (1Cor 15,27-28): Gregory of Nyssa's Exegesis, Its Derivations from Origen, and Early Patristic Interpretations Related to Origen's*, "Studia Patristica" 44 (2010) p. 259-274.
- Ramelli I.L.E., *KOΙΜΩΜΕΝΟΥΣ ΑΠΟ ΤΗΣ ΑΥΤΗΣ (Luke 22,45)*, "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 102 (2011) p. 59-76.
- Ramelli I.L.E., *Spiritual Weakness, Illness, and Death in 1 Cor 11:30*, "Journal of Biblical Literature" 130 (2011) p. 145-163.
- Ramelli I.L.E., *Gregory's Trinitarian Theology in In Illud: Tunc et ipse Filius*, in: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism*, ed. V.H. Drecoll – M. Berghaus, Leiden 2011, p. 445-478.
- Ramelli I.L.E., *Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis*, "Harvard Theological Review" 105 (2012) p. 302-350.
- Ramelli I.L.E., *Disability in Bardaisan and Origen. Between the Stoic Adiaphora and the Lord's Grace*, in: *Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese*, ed. W. Grünstäudl – M. Schiefer, Stuttgart 2012, p. 141-159.

- Ramelli I.L.E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, VCS 120, Leiden 2013.
- Ramelli I.L.E., *Proclus and Christian Neoplatonism: A Case Study*, in: *The Ways of Byzantine Philosophy*, ed. M. Knežević, Alhambra 2015, p. 37-70.
- Ramelli I.L.E., *Social Justice and the Legitimacy of Slavery: The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*, Oxford 2016.
- Ramelli I.L.E., *Proclus of Constantinople and Apokatastasis*, in: *Proclus and His Legacy*, ed. D. Butorac – D. Layne, Berlin 2017, p. 95-122.
- Ramelli I.L.E., *Bardaisan of Edessa, Origen, and Imperial Philosophy: A Middle Platonic Context?*, “Aram” 30/1-2 (2018) p. 337-353.
- Ramelli I.L.E., *Origen to Evagrius*, in: *Brill’s Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, ed. H. Tarrant et al., Leiden 2018, p. 271-291.
- Ramelli I.L.E., *Autobiographical Self-Fashioning in Origen*, in: *Self, Self-Fashioning and Individuality in Late Antiquity: New Perspectives*, ed. M. Niehoff – J. Levinson, Tübingen 2019, p. 273-292.
- Ramelli I.L.E., *The Theory of Disasters in the Letter of Mara Bar Serapion*, “Journal of Religious Competition in Antiquity” 1 (2019) p. 62-85.
- Ramelli I.L.E., *Porphyry and the Motif of Christianity as παράνομος*, in: *Platonism and its Legacy*, ed. J. Finamore, Lydney 2019, p. 173-198.
- Ramelli I.L.E., *The Logos/Nous One-Many between ‘Pagan’ and Christian Platonism*, “Studia Patristica” 102 (2020) p. 175-204.
- Ramelli I.L.E., *Origen’s Philosophical Exegesis of the Bible*, in: *The Bible in the Patristic Period*, ed. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven 2021, p. 13-58.
- Ramelli I.L.E., *Soma (Σῶμα)*, RACH XXX 814-847.
- Ramelli I.L.E., *The Question of Origen’s Conversion and His Lexicon of Ἐπιστροφή*, in: *Greek and Byzantine Philosophical Exegesis*, ed. J.B. Wallace – A. Despotis, Leiden 2021 (forthcoming).
- Ramelli I.L.E., *Origen and Porphyry: Continuity and Polemics between Psychology and Eschatology: Preliminary Remarks*, in: *FS Bogoljub Šijaković*, ed. M. Knezevic (forthcoming).
- Simmons M., *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford 2015.
- Smith G., *How Thin Is a Demon?*, “Journal of Early Christian Studies” 16 (2008) p. 485-486.
- Proctor T., *Demonic Trickery, Platonic Mimicry*, “Vigiliae Christianae” 68 (2014) p. 416-449.



Ks. Tomasz Skibiński, Maciej Książyk<sup>1</sup>

## Postawa chrześcijan wobec Zarazy Cypriana w świetle źródeł epoki

Cesarstwo Rzymskie w trzecim wieku przechodziło poważne przeobrażenia. Choć w historiografii nie akcentuje się już znaczenia i ostrości „kryzysu III wieku”<sup>2</sup>, wciąż zwracają uwagę czynniki, które powodowały wielowymiarowe przeobrażenia Imperium przede wszystkim w trzecim ćwierćwieczu. Ten czas zbiega się z tzw. Zarazą Cypriana<sup>3</sup>, która, wprost przeciwnie, zyskuje coraz więcej na uwadze. W starszych opracowaniach była ona pomijana lub traktowana pobieżnie, tak że otrzymała też miano „zapomnianej pandemii”<sup>4</sup>. W ostatnich latach budzi jednak coraz większe zainteresowanie i jest wskazywana jako istotny czynnik przemian Cesarstwa w III wieku. Stało się to przede wszystkim za przyczyną kilku przekonujących studiów opublikowanych przez Kyle’a Harpera, który

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Tomasz Skibiński SAC, profesor uczelni w Katedrze Historii Starożytnej w Instytucie Historii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: t.skibinski@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0001-5509-0865; Maciej Książyk SAC, lekarz, student Wyższego Seminarium Duchownego Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego i Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: ksiazymk@gmail.com; ORCID: 0000-0002-2578-1427.

<sup>2</sup> Por. np. W. Liebeschuetz, *Was there a crisis of the third century*, w: *Crises and the Roman Empire. Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire (Nijmegen, June 20-24, 2006)*, red. O. Hekster – G. de Kleijn – D. Slootjes, Leiden 2007, s. 11-20.

<sup>3</sup> Nazwa pochodzi od biskupa Cypriana z Kartaginy, który należy do jej najistotniejszych świadków naocznych i pozostawił najdokładniejsze opisy choroby.

<sup>4</sup> Por. K. Harper, *Pandemics and Passages to Late Antiquity. Rethinking the Plague of c. 249-70 Described by Cyprian*, „Journal of Roman Archaeology” 28 (2015) s. 223-224; K. Harper, *The Fate of Rome. Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton 2017, s. 136.

ukazuje Zarazę Cypriana jako pandemię, która objęła całe imperium i zalicza się do największych epidemii starożytności<sup>5</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie postawy i działań chrześcijan w obliczu tej pandemii w świetle zachowanych źródeł współczesnych wydarzeniom. Właściwe podjęcie problemu zostanie poprowadzone dwoma krótkimi zagadnieniami wstępnymi. W pierwszym zostaną omówione źródła dotyczące tematu, a następnie zostanie syntetycznie przedstawiony stan wiedzy dotyczącej identyfikacji patogenu. Rodzaj choroby, a przede wszystkim świadomość lub przypuszczenia współczesnych o sposobie jej przenoszenia miały duży wpływ na postawę społeczeństwa. W zasadniczej części artykułu zostaną przeanalizowane trzy zasadnicze elementy postawy i nauczania chrześcijańskiego poświadczone przez źródła literackie: próba zrozumienia i ukazania sensu bieżących doświadczeń, wezwanie do czynnej pomocy chorym i zaangażowanie w grzebanie zmarłych, obrona przed oskarżeniami ze strony pogan.

## 1. Źródła

Na bazę źródłową dotyczącą Zarazy Cypriana składają się materiały trojakiego rodzaju: numizmatyczne, archeologiczne i literackie<sup>6</sup>. Pierwsze dwie

<sup>5</sup> Harper dowodzi tego w kilku opracowaniach. W artykule z 2015 roku traktuje pandemię jako istotny element przemian Cesarstwa w latach 250-260, które omawia w odniesieniu do czterech istotnych wymiarów: ekonomicznego, społeczno-politycznego, geopolitycznego i kulturowego. Por. Harper, *Pandemics*, s. 248-259. Podejmuje i rozwija tę myśl także w kolejnych opracowaniach: K. Harper, *Another eyewitness to the plague described by Cyprian with notes on the „Persecution of Decius”*, „Journal of Roman Archaeology” 29 (2016) s. 473-476; Harper, *The Fate of Rome*, s. 119-159. Por. także: Ch.P. Jones, *Dexippus and the Third-Century Plague*, w: *Empire in Crisis. Gothic Invasions and Roman Historiography*, red. F. Mitthof – G. Martin – J. Grusková, Wien 2020, s. 159-164.

<sup>6</sup> Zostały one szczegółowo omówione przez Harpera przede wszystkim w dwóch publikacjach. W 2015 roku (Harper, *Pandemics*, s. 225-241) badacz wskazał i omówił zasadniczą bazę źródłową. Tę bazę uzupełnił w następnym roku o *De laude martyrii* Pseudo Cypriana (Harper, *Another eyewitness*, s. 473-476). Ustalenia Harpera zostały przejęte przez innych badaczy. Por. N. Kamimura, *North African Way of Approaching to Medical Healing and the Plague of Cyprian*, APECSS 12th Annual Conference ‘Health, Well-Being, and Old Age in Early Christianity’ 13-15 September 2018, Okayama University, w: [https://www.academia.edu/38149311/North\\_African\\_Way\\_of\\_Approaching\\_to\\_Medical\\_Healing\\_and\\_the\\_Plague\\_of\\_Cyprian](https://www.academia.edu/38149311/North_African_Way_of_Approaching_to_Medical_Healing_and_the_Plague_of_Cyprian) (dostęp: 22.01.2021); A.L. Kearns, *A Plague in a Crisis. Differential Diagnosis of the Cyprian Plague and its Effects on*

grupy źródeł dostarczają przede wszystkim świadectw wybuchu epidemii, jej zasięgu i atmosfery, jaka zapanowała pod jej wpływem w Cesarstwie. Chociaż pokazują siłę katastrofy, to jednak przy omawianiu podjętego tematu odgrywają drugorzędną rolę. Decydujące znaczenie mają natomiast źródła literackie, które, jak zauważył Harper, są bardzo obfite, jeśli uwzględni się szczupłość materiałów dotyczących tego okresu. Sporządził on listę 24 literackich świadków plagi, którzy tworzyli od połowy III do XII wieku. W tej grupie znajduje się 7 niezależnych autorów współczesnych wydarzeniom, których informacje zostały przejęte przez większość późniejszych źródeł, oraz 6 późniejszych świadectw wywodzących się z różnych tradycji o niepewnym pochodzeniu. Świadców naoczni to działający w Egipcie Dionizy Aleksandryjski<sup>7</sup>, którego dwa listy zostały przekazane w *Historii Kościelnej* Euzebiusza<sup>8</sup>, trzech autorów z Afryki północnej, to jest Cyprian z Kartaginy<sup>9</sup>,

---

*the Roman Empire in the Third Century CE*, A Thesis Submitted to the Faculty of the Department of Religious Studies and Classics, University of Arizona 2018, w: <http://hdl.handle.net/10150/628104> (dostęp: 22.01.2021).

<sup>7</sup> Biskup Aleksandrii w latach ok. 247/248-ok. 264/265. Więcej na jego temat, por. M. Starowieyski, *Dionizy Aleksandryjski Wielki*, NSWP 274-276; P. Nautin – E. Prinzivalli, *Dionigi di Alessandria*, NDPAC I 1431-1432.

<sup>8</sup> To najwcześniejsze świadectwo epidemii. Listy Dionizego zostały opublikowane w pierwszym ćwierćwieczu IV wieku, jednak ich treść można przyjąć bez poważniejszych zastrzeżeń. Wątpliwość uczonych wzbudziła natomiast ich datacja (Euzebiusz umieszcza je w czasie panowania cesarza Galiena, a więc począwszy od 260 roku). Wydaje się, że należy je datować na ok. 250 rok. Szerzej na ten temat, por. J.D. DeVore, „*The only event mightier than everyone's hope*”. *Classical Historiography and Eusebius' plague narrative*, „*Histos*” 14 (2020) s. 12-13, w: <https://research.ncl.ac.uk/histos/documents/2020AA01DeVoreEusebiusPlagueNarrative.pdf> (dostęp: 22.01.2021). Ze względów geograficznych listy są zestawiane z masowym grobem odkrytym w 1997 roku w Tebach, w górnym Egipcie. Data tego znaleziska archeologicznego nie jest pewna, choć przyjmuje się, że pochodzi ono z połowy III wieku. Fakt, że zachowane szczątki szkieletów były pokryte 15-centymetrową warstwą wapna, a w pobliżu grobu odnaleziono resztki pieców do wypalania wapna oraz paleniska, w których pośpiesznie spalano ciała, uprawdopodobniają przypuszczenie, że kompleks był wykorzystywany w czasie pandemii. Por. Harper, *Pandemics*, s. 226. Por. Kearns, *A Plague in a Crisis*, s. 29.

<sup>9</sup> Cyprian był biskupem Kartaginy w okresie zbliżonym do czasu urzędowania Dionizego w Kartaginie. Objął urząd ok. 246/247 roku i pełnił go do śmierci, która nastąpiła w 258 roku. O epidemii wspomina w dwóch zachowanych traktatach: *Do Demetriana* i *O śmiertelności*. Krótka wzmianka w *Ep.* 59, 6 Cypriana nawiązująca do „czasu burzy” (*tempestas*) jest bardzo ogólna i nie wnosi żadnych istotnych elementów do podjętego zagadnienia. Na temat Cypriana por. M. Starowieyski, *Cyprian, bp Kartaginy*, NSWP 243-248; V. Saxer, *Cipriano di Cartagine*, NDPAC I 1028-1034.

Poncjusz z Kartaginy<sup>10</sup> oraz Ps. Cyprian (*De laude martyrii*) współczesny samemu Cyprianowi<sup>11</sup>, *Trzynasta wyrocznia Sybillińska*<sup>12</sup> powstała w środowisku syryjskim oraz dwóch historyków ateńskich – Deksippos i Philostratos<sup>13</sup>. Są to źródła o bardzo różnej jakości i znaczeniu dla szeroko pojętej wiedzy o pandemii, co zauważył już Harper<sup>14</sup>, oraz dla tematu podjętego w niniejszym artykule.

Tym, co odróżnia tę pandemię od wcześniejszych, jest fakt, że informują o niej także źródła chrześcijańskie. Źródła pogańskie i chrześcijańskie tworzą wspólny obraz, lecz różne akcenty i różny ton tekstów dają nam bogaty i zróżnicowany obraz postrzegania sytuacji i reakcji na jej wyzwania<sup>15</sup>. W zagadnieniu podjętym w niniejszym artykule mają znaczenie przede wszystkim źródła proveniencji chrześcijańskiej pochodzące z epoki, czyli naoczne świadectwa wydarzeń. W porządku chronologicznym są to najpierw dwa listy Dionizego Aleksandryjskiego z 249-250 roku przekazane przez Euzebiusza. Kolejnym świadkiem pandemii jest Cyprian z Kartaginy oraz anonimowe dzieło, powstałe najprawdopodobniej w zbliżonym okresie w tym samym środowisku, *De laude martyrii* (252-253). Najpóźniejszym ze źródeł chrześcijańskich powstałych w czasie pandemii jest *Żywot św. Cypriana* autorstwa Poncjusza z Kartaginy, które powstało krótko po śmierci Cypriana, jaka miała miejsce w 258 roku.

---

<sup>10</sup> O Poncjuszu nie posiadamy żadnych informacji poza krótką wzmianką u Hieronima (*De viris illustribus* 68) informującego, że był diakonem Cypriana, dzielił z nim wygnanie i napisał „znakomite dzieło *Życie i męka Cypriana*”. Por. M. Starowieyski, *Poncjusz*, NSWP 809-810; V. Saxer – S. Heid, *Ponzio*, NDPAC III 4226.

<sup>11</sup> Por. M. Starowieyski, *Cyprian, Ps.*, NSWP 248-250.

<sup>12</sup> Informacje na temat *Wyroczni*, por. A. Hamman, *Oracoli Sybillini*, NDPAC II 3637-3640; M. Starowieyski, *Sybillińskie Księgi*, NSWP 886-888.

<sup>13</sup> Na temat autorów greckich por. A. Świderkówna, *Deksippos*, w: *Słownik Pisarzy Antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1999, s. 155; J. Ławińska-Tyszkowska, *Philostratos*, w: *Słownik Pisarzy Antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1999, s. 360-361.

<sup>14</sup> Por. Harper, *Pandemics*, 227. Zbiorecze informacje o wymienionych źródłach badacz podaje w swej monografii z 2017 roku (por. Harper, *Fate of Rome*, s. 137 i 332, przyp. 37), obszernie je analizuje natomiast we wcześniejszych: Harper, *Pandemics*, s. 226-241; Harper, *Another eyewitness*. We wskazanych opracowaniach Czytelnik znajdzie też wzmiankę o wykorzystaniu informacji pierwotnych przez późniejsze źródła oraz o tradycjach niezależnych od wskazanych świadków naocznych.

<sup>15</sup> Por. Harper, *Fate of Rome*, s. 137.



## 2. Próba identyfikacji patogenu

Identyfikacja patogenu, który wywoływał chorobę, ze względu na bardzo skąpy opis objawów, którym dysponujemy, jest dziś bardzo trudna. W przeciwieństwie do Zarazy Antoninów, epidemii, która dotknęła Cesarstwo w II wieku, nie dysponujemy żadnym dokładnym opisem objawów choroby, który wyszedłby spod ręki lekarza jak Galen. W kwestii ustalenia czynnika etiologicznego w zasadzie najważniejszym dostępnym źródłem są pisma Cypriana z Kartaginy. W swoim dziele *De mortalitate* Cyprian wymienia biegunkę, rany w gardle, gorączkę, wymioty, a nawet amputacje kończyn z powodu gangreny. Wspomina też o problemach z poruszaniem się, utracie słuchu i wzroku<sup>16</sup>. Dodatkowo biograf Cypriana, Poncjusz Diakon, wzmiankuje o nagłym początku choroby. Bardzo ważne jest, że epidemia rozprzestrzeniała się stosunkowo szybko i dotknęła dużą część populacji<sup>17</sup>. Znane informacje na temat schorzenia, tj. skąpy opis objawów, wysoka zakaźność oraz śmiertelność, nie pozwalają z całkowitą pewnością stwierdzić o jaką chorobę chodziło, ale umożliwiają podjęcie prób identyfikacji<sup>18</sup> oraz pozwalają na wykluczenie kilku częstszych chorób występujących w tamtych czasach w basenie Morza Śródziemnego i na terenach północnej Afryki<sup>19</sup>.

Najbardziej prawdopodobnymi przyczynami mogły być grypa epidemiczna – podobna do Hiszpanki, która wstrząsnęła Europą w latach 1918-1919 – lub jedna z gorączek krwotocznych. Ciężkość objawów, sezonowość, początek w chłodniejszych miesiącach, w trakcie których kontakty międzyludzkie były bliższe i intensywniejsze, przemawiają za grypą epidemiczną jako potencjalną przyczyną<sup>20</sup>. Z drugiej jednak strony trzeba zauważyć, że Cyprian nie opisuje objawów, które wprost dotyczyłyby układu oddechowego, a które jednak powinny się pojawić w przypadku grypy.

<sup>16</sup> Por. Cyprianus Carthaginensis, *De mortalitate* 14.

<sup>17</sup> Por. Harper, *Pandemics*, s. 244.

<sup>18</sup> Harper (*Fate of Rome*, s. 141-144) przeprowadza szczegółowe rozważania odnośnie do możliwego patogenu – pod uwagę bierze m.in. dżumę, cholera, tyfus, odrę oraz ospę, jako najbardziej prawdopodobne opisuje bądź grypę epidemiczną, bądź jedną z gorączek krwotocznych.

<sup>19</sup> Por. Harper, *Pandemics*, s. 246. W tym artykule autor wyklucza na podstawie opisu różne choroby, wśród nich dżumę, odrę, węglik, cholera, tyfus, ospę wietrzną. Wyklucza również grypę, którą jednak bierze pod uwagę w swojej późniejszej pracy (*Fate of Rome*).

<sup>20</sup> Harper zwraca uwagę, że opis objawów Zarazy Cypriana przypomina opisy Hiszpanki. Ponadto zwraca uwagę, że odzwierciedlające wirusy grypy u ludzi bardzo często powodują bardzo ciężki przebieg choroby, nierzadko kończący się śmiercią.

Ważnym objawem dla identyfikacji patogenu jest krwawienie. Według Harpera opisywana biegunka oraz rany w gardle mogą wskazywać na krwawienie z układu pokarmowego<sup>21</sup>. Gorączki krwotoczne, zwłaszcza powodowane przez wirusa Ebola, mają bardzo ciężki przebieg i charakteryzują się właśnie takimi objawami. Obawa o zakażenie przez kontakt ze zwłokami, o której również wspomina Cyprian, także jest tu istotna, ponieważ wskazuje na chorobę, która przenosi się przez bezpośredni kontakt, co również pasuje do gorączki krwotocznej<sup>22</sup>. Wspomniana gangrena kończyn może odpowiadać martwicy tkanek, która także jest opisywana w przypadku Eboli<sup>23</sup>. Ostatecznie, biorąc pod uwagę dostępną nam symptomatykę oraz epidemiologię, wydaje się, że najbardziej prawdopodobnym patogenem był jeden z wirusów wywołujących gorączki krwotoczne, być może właśnie wirus Ebola.

### 3. *Qui homo Dei et Christi esse iam coepit*: męstwo w doświadczeniach

Najwcześniejszym zachowanym świadectwem postawy chrześcijańskiej w czasie epidemii jest list, który w 250 roku Dionizy skierował do braci w Egipcie<sup>24</sup> i który został przekazany przez Euzebiusza z Cezarei w *Historii Kościelnej*. Tekst podkreśla najpierw tragizm bieżącej sytuacji, cierpienia ludzi i wielką śmiertelność. Nawiązując do biblijnych plag egipskich opisanych w Księdze Wyjścia, wyraża żal, że w odróżnieniu od cza-

<sup>21</sup> Por. Harper, *Pandemics*, s. 242.

<sup>22</sup> Wirus Ebola w przeciwieństwie do wirusa grypy pomiędzy ludźmi nie przenosi się drogą kropelkową, a przez bezpośredni kontakt z krwią lub płynami ustrojowymi osób zakażonych.

<sup>23</sup> Por. Harper, *The Fate of Rome*, s. 143.

<sup>24</sup> Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* VII 22. Drugi z listów Dionizego adresowany do biskupa egipskiego Hieraksa (Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* VII 21) jest datowany na 249 rok. Por. K. Strobel, *Das Imperium Romanum im „3. Jahrhundert”*. Modell einer historischen Krise? Zur Frage mentaler Strukturen breiterer Bevölkerungsschichten in der Zeit von Marc Aurel bis zum Ausgang des 3. Jh. n.Chr., Stuttgart 1993, s. 190-194. Dokument ten jest świadectwem bardzo ogólnym, tak że niektórzy badacze nie widzą w nim opisu zarazy, ale retoryczny i wysoce sugestywny opis cierpień, jakie mieszkańcy Aleksandrii musieli znieść w czasie walk, podziałów wewnętrznych i prześladowań (por. Strobel, *Das Imperium Romanum*, s. 196). Harper (*Pandemics*, s. 227) jest jednak przekonany, że *List* jest świadectwem wybuchu zarazy w Egipcie dwa lata przed jej dotarciem do Rzymu na początku 251 roku.

sów biblijnych w Aleksandrii umiera już nie jedna osoba w każdym domu, ale często jest ich więcej<sup>25</sup>.

W opisie wydarzeń wprowadza też rozróżnienie między losem chrześcijan i losem pogan. Wspominając niedawne prześladowanie, zesłanie i wydawanie na śmierć, zaznacza, że te klęski chrześcijanie cierpieli „sami jedni”, ale dodaje „potem przyszła wojna i głód, które dzieliliśmy z poganami”<sup>26</sup>. Tutaj także wskazuje różnice:

Potem dla nas i dla nich nastało bardzo krótkie wytchnienie, a zaraz potem wybuchła obecna zaraza, rzecz dla nich najstraszniejsza i okropniejsza od każdego innego nieszczęścia, i jak przyznał jeden z ich pisarzy, było to jedyne nieszczęście większe od wszystkiego, czego można się było obawiać. Z nami było inaczej. Dla nas była to szkoła i próba nie gorsza od innych, która nas wprowadziła również nie oszczędziła, ale bardziej dotknęła pogan<sup>27</sup>.

Pierwsza różnica polegała na samym podejściu do zarazy. Wśród pogan aleksandryjskich – jak stwierdza, odwołując się do Tukidydesa<sup>28</sup> – zaraza wywołała załamanie się systemu społecznego. Dla chrześcijan natomiast była to próba jedna z wielu. W świetle poprzednich zdań można to rozumieć jako cierpienie nie gorsze od tych, które już znosili: prześladowań, których doświadczyli niewiele wcześniej z rąk pogan oraz w czasie wojny i głodu, które już cierpieli wspólnie. Dionizy/Euzebiusz nie rozwija tego wątku, lecz podobną postawę opisuje inne źródło, pozwalając na dalsze wnioski – *De mortalitate* Cypriana.

Na Zachodzie zaraza pojawiła się w 251 roku, gdzie jest poświadczona w Rzymie<sup>29</sup>, lecz zachowane wczesne źródła nie przekazują informacji

<sup>25</sup> Por. Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* VII 22, 2-3.

<sup>26</sup> Por. Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* VII, 22, 4-5. To rozróżnienie podkreśla, stwierdzając „Sami znosiliśmy cierpienia, jakie oni nam zadawali, a oprócz tego mieliśmy swój udział w tym, co oni wyrządzali sobie nawzajem, i w mękach, jakie znosili” (Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* VII, 22, 5, tł. A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, Kraków 2013, s. 515).

<sup>27</sup> Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* VII 22, 6, tł. A. Caba, w: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, s. 515.

<sup>28</sup> Por. komentarz w: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, 515, przyp. 3. To fragment z mowy Peryklesa o zarazie Ateńskiej z czasów wojny peloponeskiej w V wieku przed Chrystusem.

<sup>29</sup> Z drugiej połowy 251 roku pochodzi moneta (Antoninianus) cesarza Treboniusza Gała z legendą APOLL SALUTARI (*Roman Imperial Coinage*, t. IV, cz. 3: *Gordian III – Uranius Antoninus*, ed. H. Mattingly – E.A. Sydenham – C.H.V. Sutherland, London

o działaniach chrześcijan ani w tym mieście, ani w Italii. W następnym roku zaraza pojawiła się jednak w Afryce i stąd pochodzą fundamentalne informacje na jej temat związane z osobą Cypriana z Kartaginy i kręgami jego oddziaływania. W latach 252-253 powstało dzieło Cypriana *De mortalitate*. Zostało przygotowane najprawdopodobniej ustnie, a następnie wydane w formie traktatu<sup>30</sup>. John Scourfield, analizując tekst Cypriana, wskazał, że biskup podejmuje w nim dwa główne problemy albo uwzględnia dwie grupy odbiorców, którzy byli szczególnie zaniepokojeni w związku z wybuchem epidemii. Pierwsi stawiali pytanie o to, dlaczego choroba dotyka chrześcijan na równi z poganami. We wstępie do dzieła Cyprian pisze o nich jako o tych wiernych, którzy z różnych powodów nie byli wystarczająco silni. Drudzy, można powiedzieć, lokowali się na przeciwnym biegunie i mieli problem zupełnie inny, bo obawiali się, że śmierć na skutek zarazy może ich pozbawić możliwości męczeństwa, na które byli przygotowani i które byli gotowi ponieść<sup>31</sup>.

W odpowiedzi pierwszym Cyprian upomina ich, by podjęli życie uwzględniające perspektywę eschatologiczną. Chrześcijanin, wybierając życie żołnierza Bożego, musi nastawić się na trudności, bo Chrystus sam je zapowiedział<sup>32</sup>. Świat przemija, ale w miejsce rzeczy ziemskich zbliża-

---

1945, s. 135) będąca świadectwem uciekania się do boskich mocy w próbach przezwyciężenia choroby (por. Haper, *Pandemics*, s. 225). Świadectwem rozwoju pandemii w stolicy Cesarstwa mogą być też masowe pochówki w katakumbach Marcelina i Piotra w Rzymie (szersze informacje na ten temat zob. Haper, *Pandemics*, s. 226).

<sup>30</sup> Dzieło należy do gatunku pocieszenia (*consolatio*), jeśli chcemy przyjąć ustalenia Charlesa Faveza, który włączył dzieła chrześcijańskie do tej grupy. Por. Ch. Favez, *La consolation latine chrétienne*, Paris 1937. Choć późniejsze studia podawały w wątpliwość tę klasyfikację, jest ona wciąż uznawana. Podtrzymuje ją i szeroko uzasadnia: J.H.D. Scourfield, *The De Mortalitate of Cyprian. Consolation and Context*, „Vigiliae Christianae” 50/1 (1996) s. 12-14. To właśnie opisy przebiegu choroby zawarte w tym dziele sprawiły, że otrzymała ona nazwę Zarazy Cypriana. Są one inspirowane przedstawieniem Zarazy Ateńskiej przez rzymskiego poetę Lukrecjusza. Por. A.M.G. Piredda, *La „malattia dell'anima” negli scrittori cristiani d'Africa*, w: *L'Africa romana. Atti dell'XI convegno di studio Cartagine, 15-18 dicembre 1994*, ed. M. Khanoussi – P. Ruggeri – C. Vismara, Ozieri 1996, s. 418.

<sup>31</sup> Por. Cyprianus Carthaginensis, *De mortalitate* 8 (niepokój o jednakowy los chrześcijan i pogan), 1 (słabość wierzących), 17 (pragnienie męczeństwa). Por. Scourfield, *The De Mortalitate*, s. 15. Jak zwróciła uwagę Anna Maria Piredda (*La „malattia dell'anima”*, s. 417), *De mortalitate* to pierwsze pismo chrześcijańskie, w którym zwraca się uwagę na stan ducha spowodowany zarazą.

<sup>32</sup> To w tym kontekście padają tytułowe słowa: „qui homo Dei et Christi esse iam coepit” (Cyprianus Carthaginensis, *De mortalitate* 1).

ją się niebieskie<sup>33</sup>. Biskup zwraca też uwagę, że wspólny dla chrześcijan i pogan los oraz wspólna śmierć dotyczą tylko ciała, ponieważ duchem chrześcijanie i poganie się różnią, a śmierć zniszczalnego ciała przyobleka chrześcijanina w nieśmiertelność<sup>34</sup>. Wreszcie stwierdza, że chrześcijanina wyróżnia i to, że cierpienia umacniają go w wierze i cnocie, podczas gdy poganie nieznający Boga lamentują i szemrają<sup>35</sup>. Drugich upomina, że męczeństwo nie jest w mocy człowieka, lecz zależy od Boga, który nagradza już samą gotowość na nie<sup>36</sup>. Tym, co biskup gani, jest też sposób przeżywania żałoby przez chrześcijan. W duchu eschatologicznym wzywa, by wierni nie opłakiwali swych bliskich zmarłych, ponieważ ci nie giną, ale uprzedzają ich samych w drodze do Boga. W końcowej części traktatu podejmuje też koncepcję starzenia się świata, którą zaprezentował wyraźnie w *Ad Demetrianum*, i z eschatologiczną zachętą do czuwania kończy swoje dzieło<sup>37</sup>.

Dzieło jest szeroko zilustrowane przykładami biblijnymi, co jest w tym wypadku oczywiste i zrozumiałe, biorąc pod uwagę chrześcijańskich adresatów dzieła. Są w nim obecne także elementy stoickie. Scourfield wskazuje, że *De mortalitate* łączy się z „chrześcijańskim stoicyzmem” szczególnie poprzez dwie cechy: cierpliwość przejścia przez zarazę oraz *magnitudo animi*, która pozwala stawiać czoła trudnościom. Obie te cechy jednak, jak stwierdza, zostały przez Kartagińczyka przyjęte i zaadoptowane w duchu chrześcijańskim<sup>38</sup>.

W Kartaginie, najprawdopodobniej w środowisku związanym ze św. Cyprianem, w latach 252-253 powstało także anonimowe dzieło *De laude martyrii*<sup>39</sup>. Jest więc współczesne *De mortalitate*. Tekst jest panegirycznym na cześć męczeństwa nawiązującym do niedawnych prześladowań

<sup>33</sup> Por. Cyprianus Carthaginensis, *De mortalitate* 2.

<sup>34</sup> Por. Cyprianus Carthaginensis, *De mortalitate* 8.

<sup>35</sup> Por. Cyprianus Carthaginensis, *De mortalitate* 13.

<sup>36</sup> Por. Cyprianus Carthaginensis, *De mortalitate* 17.

<sup>37</sup> Por. Cyprianus Carthaginensis, *De mortalitate* 25-26. Należy się zgodzić z ocenami uczonych, którzy traktują *De mortalitate* jako „katechezę przygotowującą do śmierci”. Cyprian, podobnie jak wspomniany wcześniej Lukrecjusz, traktuje zarazę jako „próbę” dla duszy, jednak różne są narzędzia, które dwaj autorzy dają czytelnikowi dla jej przezwyciężenia: Lukrecjusz proponuje filozofię epikurejską, Cyprian natomiast – wiarę w Boga. Por. Piredda, *La „malattia dell'anima”*, s. 418-420.

<sup>38</sup> Por. Scourfield, *The De Mortalitate*, s. 20. Autor przejmując tu ustalenia z: M.L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1985, s. 34-35.

<sup>39</sup> Por. Kearns, *A Plague in a Crisis*, s. 19.

Decjusza<sup>40</sup>. Kilka opisów nawiązuje do bezpośredniego zagrożenia śmiercią spowodowanego zarazą:

Czyż nie jesteśmy świadkami codziennych pogrzebów? Czyż nie widzimy nowych rodzajów śmierci? Czyż nie doświadczamy wyniszczenia przez wcześniej nieznaną zarazę niesioną przez szalejące a wcześniej nieznane choroby? Czy nie widzimy zniszczeń opustoszałych miast? Stąd możemy poznać, jak wielka jest godność męczeństwa, do którego chwały zaczyna nas zmuszać nawet zaraza<sup>41</sup>.

Tortury i prześladowania, o których w kilku miejscach wspomina autor, były już – przynajmniej na razie – przeszłością, choć wciąż żywą. Prześladowania Decjusza ustały kilka lub najwyżej kilkanaście miesięcy wcześniej. Co jednak oznacza, że zaraza zmusza znów do męczeństwa? Tekst nie jest jasny, a sam autor tego wątku nie rozwija. W bezpośrednim znaczeniu można rozumieć, że sama zaraza staje się męczeństwem, bo prowadzi do śmierci<sup>42</sup>, może jednak nawiązywać do oskarżeń chrześcijan o spowodowanie zarazy, jakie były wysuwane przez pogan. Jak pokazują szczegółowe analizy H. Kocha, *De laude martyrii* podejmuje myśl obecną u Cypriana, przede wszystkim w *De mortalitate*, lecz w konfrontacji z naturalnym i prostym językiem biskupa czyni to niekiedy w sposób sztywny i niezręczny<sup>43</sup>.

#### **4. *Qui malum bono vincens inimicos quoque dilexerit: pomoc ofiarom pandemii***

Ważnym aspektem przekazu i nauczania pisarzy chrześcijańskich była czynna pomoc ofiarom epidemii. Ten element pojawia się najpierw w *Liście wielkanocnym* Dionizego. Biskup zaznacza, że – obok zasygnalizowanego już męstwa i cierpliwości w znoszenia choroby – tym, co w czasie panowania zarazy w Egipcie odróżniało chrześcijan od pogan, było podejście do chorych i zmarłych. Dionizy obszernie opisuje życzliwość i miłość, z jaką chrześcijanie nieśli pomoc chorym, oraz troskę o zapewnienie godnego pochówku zmarłym. Najistotniejsze fragmenty tekstu są następujące:

---

<sup>40</sup> Por. Pseudo-Cyprianus, *De laude martyrii* 3, 8, 15, 21, gdzie daje poruszające opisy tortur doświadczanych przez męczenników.

<sup>41</sup> Por. Pseudo-Cyprianus, *De laude martyrii* 8 (tł. T. Skibiński).

<sup>42</sup> Por. H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926, s. 341.

<sup>43</sup> Por. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, s. 341-342.

W większości nasi bracia powodowani miłością i braterską życzliwością nie oszczędzali siebie i żyli jedni dla drugich, odwiedzali chorych, na nic nie zważając, bez wytchnienia im służyli, pielęgowali ich w Chrystusie i razem z nimi z wielką radością oddawali życie. Zarażali się od innych chorobą, nabawiali się od bliźnich zarazy i chętnie brali na siebie ich bóle. I wielu było takich, którzy pielęgowali i pokrzepiali innych i sami umarli, przenosząc ich śmierć na siebie, i w ten sposób czynem urzeczywistniali owo popularne wyrażenie, które dotychczas uchodziło za zwykły wyraz uprzejmości, odchodzą od nich jako ich „sługi uniżone”<sup>44</sup>. [...] Ciała zaś świętych brali na ręce i przyciskali do piersi, zamykali im oczy i usta, nieśli je na ramionach, składali je, przytulali, obejmowali, myli i ubierali w odświętne szaty, a wkrótce potem sami doznawali tych samych zabiegów, bo ci, co pozostawiali, szli za tymi, którzy ich wyprzedzili<sup>45</sup>.

Pielęgnujący chorych i troszczący się o zapewnienie godnego pochówku zmarłym mieli jasną świadomość ryzyka zarażenia, o którym była mowa w paragrafie podejmującym próbę identyfikacji patogenu, i w istocie pierwsi, jak stwierdza biskup „przenosili ich śmierć na siebie”, a drudzy „wkrótce potem sami doznawali tych samych zabiegów”. Jak można wnioskować z tekstu, motywacja do tych działań miała charakter religijny (pielęgowali ich w Chrystusie) i wynikała z praktycznej miłości bliźniego<sup>46</sup>, a śmierć zaangażowanych w pomoc Dionizy nazwa owocem wielkiej pobożności i silnej wiary, która – jak zauważa – nie ustępuje męczeństwu<sup>47</sup>. W opozycji do tej postawy Dionizy prezentuje podejście pogan, którzy – jak zwięźle relacjonuje – tych, którzy zaczynali chorować, odtrącali, wyrzucali na ulicę konających i zwłoki pozostawiali nieopogrzebane. To przy-

---

<sup>44</sup> Użyty tu termin (περίψημα – ‘nieczystości, odpadki’) ma źródło biblijne (1Kor 4,13), gdzie jest tłumaczone jako „odraza”. Być może też tym słowem poganie określali pogardliwie chrześcijan albo było ono grzecznościowym i uniżonym zwrotem oznaczającym „wasz wielce uniżony sługa”. Por. Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique. Livres V-VII*, ed. G. Bardy, SCh 41, Paris 1955, s. 199, przyp. 9.

<sup>45</sup> Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* VII 22, 7 i 9, tł. A. Caba, w: Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, s. 515-517.

<sup>46</sup> Dla chrześcijan miłość bliźniego i troska o zmarłych były traktowane jako jeden z podstawowych obowiązków i zostały podkreślone przez wielu autorów patrystycznych. Por. Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, s. 199, przyp. 11.

<sup>47</sup> Por. Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* VII 22, 8. Dionizy jest jednym z pierwszych autorów, którzy zestawiają oddanie i służbę braciom z męczeństwem. Por. Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, s. 199, przyp. 10. W tekście jest też widoczna wciąż żywa fascynacja męczeństwem jako dominującym wyrazem świętości.

kład apologetycznego przeciwstawienia miłości chrześcijańskiej egoizmowi pogańskiemu.

Czytając opis, trzeba wziąć pod uwagę gatunek literacki i cel tekstu Dionizego. List wielkanocny był ważnym sposobem kontaktu biskupa z wiernymi i jego oddziaływania duszpasterskiego. Przez ten tekst Dionizy starał się podtrzymać na duchu swoich podopiecznych, ukazać sens wydarzeń oraz umocnić we wciąż aktualnych trudnościach także poprzez doprecyzowanie specyfiki chrześcijańskiej postawy wobec wyzwań. Z drugiej strony nie mógł fabrykować danych i nadmiernie wyolbrzymiać bieżącego kryzysu, którego doświadczali także odbiorcy listu<sup>48</sup>. Wśród celów, jakie stawiał sobie biskup, trzeba też uwzględnić względy formacyjne. Informacja stawała się formacją, a relacja z wydarzeń – programem dla tych, którzy wahali się, jaką postawę zająć wobec niebezpieczeństw.

Niedługo po śmierci Cypriana, która nastąpiła w 258 roku, kartagiński diakon Poncjusz napisał jego *Żywot (Vita Cypriani)*. Ten autor nie opisuje tak szczegółowo jak Cyprian samej zarazy, ale podaje informacje o rozpadzie systemu społecznego w Kartaginie, śmiertelności oraz o postawie chrześcijan, podkreślając zwłaszcza ich zaangażowanie charytatywne. Po linii nakreślonej już przez Dionizego zwraca uwagę na ogromną śmiertelność i paniczny lęk, jaki choroba powodowała wśród „wylękłego pospólstwa”<sup>49</sup>.

Według Poncjusza działania biskupa zmierzały do pobudzenia chrześcijan do okazywania miłosierdzia chorym. Motywacja do tych działań podana przez Cypriana jest oparta na Piśmie Świętym i ma jak u Dionizego charakter religijny („pouczył [lud] o pożytkach miłosierdzia, wykazując na przykładach Pisma św., ile zasługują u Boga obowiązki wzajemnej miłości”), lecz nie można pominąć, że zmierzały one także do wprowadzenia względnego ładu w społeczeństwie. Cyprian wzywał przy tym do pomocy nie tylko współwyznawcom, ale również poganom. Biskup pouczał swoich wiernych, że zgodnie z Ewangelią nie powinni kierować się jedynie dobrem tych, którzy są im bliscy, ale również tych, którzy wyrządzili im jakąkolwiek przykrość czy szkodę<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Por. Harper, *Pandemics*, s. 228.

<sup>49</sup> Pontius Diaconus, *Vita Cypriani* 9, 1.

<sup>50</sup> Por. Pontius Diaconus, *Vita Cypriani* 9, 6-9, tł. J. Czuj, Poncjusz Diakon, *Żywot Cecyliusza Cypriana*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, I. *Traktaty*, POK 19, Poznań 1937, s. 64-65. W tym tekście, jak referuje Poncjusz, biskup wzywa do miłości nieprzyjaciół w słowach użytych w tytule paragrafu. Potwierdzenie działań, które podjął Cyprian, znajdujemy w samych jego pismach. Opis Poncjusza Diakona pokrywa się w wielu miejscach z nauczaniem Cypriana w traktacie *De mortalitate*.



Z dalszej części *Żywota* dowiadujemy się, że wierni powszechnie odpowiedzieli na wezwanie swojego biskupa. Z relacji Poncjusza wynika, że chętnie ruszyli do pomocy – każdy pomagał na miarę swoich możliwości: jedni dzielili się majątkiem, inni pracowali. Poncjusz opisuje, że dzięki działaniom chrześcijan wszyscy mieszkańcy Kartaginy doświadczali dobra. Porównanie działań chrześcijan do życia biblijnego Tobiasza prowadzi Poncjusza nawet do stwierdzenia, że chrześcijanie w Kartaginie go przewyższyli, gdyż okazywali miłość nie tylko współwyznawcom, a Tobiasz „zbierał tylko współziomków pomordowanych z rozkazu króla i porzuconych”<sup>51</sup>.

W opinii badaczy tekst ma na celu ukazanie cnót i zasług Cypriana i wyolbrzymia zakres samej plagi, lecz jednocześnie trzeba pamiętać, że było to dzieło napisane przez jednego z ocalałych po tym wydarzeniu dla siebie współczesnych<sup>52</sup>. Biorąc pod uwagę te okoliczności, autor mógł akcentować niektóre wydarzenia oraz postawy i z pewnością to zrobił zgodnie z prawami gatunku literackiego, nie mógł jednak wymyślać faktów, gdy wśród jego czytelników było wielu naocznych świadków opowiedzianych wydarzeń.

## 5. *Tacere ultra non oportet*: apologia czasów zarazy

Spod pióra Cypriana wyszło także dzieło *Ad Demetrianum* (*Do Demetriana*), które ukazuje nowe aspekty postawy chrześcijańskiej, nieobecne we wskazanych wyżej źródłach. *Ad Demetrianum* to traktat skomponowany ok. 252 roku będący odpowiedzią na oskarżenia chrześcijan o spowodowanie klęsk, jakie nawiedziły w tym czasie Afrykę. Istotnie początek lat pięćdziesiątych III wieku znamionowała klęska suszy i pojawienie się zarazy, które zdaniem Demetriana były znakiem ustania *pax deorum*

---

<sup>51</sup> Por. Pontius Diaconus, *Vita Cypriani* 10. Głosząc wyższość Cypriana nad Tobiaszem, wielką osobistością Starego Testamentu, Poncjusz uzasadnia tę hierarchię także faktem, że Nowy Testament musi górować nad Starym. Por. A.A.R. Bastiaensen, *Commento*, w: *Vite dei santi*, ed. Ch. Mohrmann, Milano 1975, s. 262. Zdaniem Pireddy inicjatywa Cypriana zmierzająca do zwalczenia społecznej psychozy związanej z zarazą stanowi nowe podejście etyki chrześcijańskiej do choroby. Choroba staje się próbą nie tylko dla chorego, ale także dla tego, kto go pielęgnuje, co otwiera drogę rozwoju średniowiecznej koncepcji choroby jako środka odkupienia. Por. Piredda, *La „malattia dell'anima”*, s. 424.

<sup>52</sup> Por. Strobel, *Das Imperium Romanum*, s. 153; Harper, *Pandemics*, s. 230.

i wynikały z odmowy uczestniczenia chrześcijan w kulcie pogańskim<sup>53</sup>. Nie znamy tych oskarżeń z pierwszej ręki, nie wiemy też, czy pojawiły się w ogóle w formie pisanej<sup>54</sup>. Na podstawie zachowanych informacji możemy przyjąć, że on sam był prawdopodobnie niższym urzędnikiem, który nękał chrześcijan oskarżeniami i szyderstwami z ich kultu i praktyk<sup>55</sup>.

Wobec oskarżeń Cyprian uznaje, że chrześcijanie nie mogą milczeć („tacere ultra non oportet”), by powstrzymywanie się od obrony nie zostało uznane za brak zaufania we własne siły lub nie przemawiało za prawdziwością zarzutów, zwłaszcza że sam Demetrian znalazł wielu naśladowców i jego oskarżenia nie były odosobnione<sup>56</sup>. W napisanym z wielką werwą i pasją dziele biskup odrzuca najpierw oskarżenie, odwołując się do koncepcji starzenia się świata: świat się zestarzał, nie odznacza się już tymi siłami co dawniej ani tą samą siłą i mocą, i stąd pochodzi wiele nieszczęść. Zbliżają się czasy ostateczne, a z nimi potęguje się gniew Boga na doznawane obrazy<sup>57</sup>. Następnie Cyprian kieruje oskarżenia przeciw poganom, którzy grzeszą, ale nie są w stanie zrozumieć znaczenia czynionego zła ani niesprawiedliwości i nieskuteczności prześladowań skierowanych przeciw chrześcijanom<sup>58</sup>. W centralnej części apologii przedstawia postawę cierpliwości, jaka charakteryzuje chrześcijan i którą okazują wobec prześladowań i nieszczęść: „u was jest zawsze głośna niecierpliwość i narzekanie, u nas jest mężna i religijna cierpliwość, zawsze spokojna i zawsze Bogu wdzięczna [...] wobec wszystkich zawieruch niestałego świata niewzruszona, wyczekuje czasu boskiej obietnicy”<sup>59</sup>.

---

<sup>53</sup> Por. Cyprianus Carthaginensis, *Ad Demetrianum* 2-3. Allen Brent (*Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge 2010, s. 99-106) lokuje dzieło w nurcie dialogu Cypriana z kulturą pogańską i nadaje swej analizie znamienity tytuł: *Christians and the corruption of nature and society*.

<sup>54</sup> W podobnej atmosferze oskarżeń Orozjusz napisał w V wieku *Historie przeciw poganom*, a Augustyn – swoje monumentalne *De civitate Dei*. Augustyn także pisze, że postanowił odpowiedzieć, gdy poganie „zaczęli ciężiej niż zwykle i bardziej obraźliwie bluźnić prawdziwemu Bogu” (Augustinus Hipponensis, *Retractationes* II 43, tł. W. Kornatowski, Augustyn, *O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 1, Warszawa 1977, s. 85), ale również w tym przypadku oskarżenia nie zachowały się w formie pisemnej.

<sup>55</sup> Por. Brent, *Cyprian*, s. 99.

<sup>56</sup> Por. Cyprianus Carthaginensis, *Ad Demetrianum* 2.

<sup>57</sup> Por. Cyprianus Carthaginensis, *Ad Demetrianum* 3-4 (*senectus mundi*), 5 (czasy eschatologiczne).

<sup>58</sup> Por. Cyprianus Carthaginensis, *Ad Demetrianum* 7-16.

<sup>59</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Ad Demetrianum* 19, tł. J. Czuj, Św. Cyprian, *Do Demetriana*, w: Św. Cyprian, *Pisma, I. Traktaty*, POK 19, Poznań 1937, s. 317.

W ostatniej wreszcie części apologii biskup przechodzi do zachęty do nawrócenia skierowanej do pogan<sup>60</sup>. W dziele Cyprian wykorzystuje szeroko argumentację biblijną, czym wprowadza nowość wobec apologetycznej literatury środowiska afrykańskiego. Ponadto preferuje wyraźnie teksty starotestamentalne<sup>61</sup>. Jest to też traktat o silnych konotacjach stoickich<sup>62</sup>, wśród których znajduje się przede wszystkim koncepcja końca świata i jego starzenia się (*senectus mundi*)<sup>63</sup> oraz równości natury i więzi społecznych<sup>64</sup>. Zwłaszcza przez pojęcie *senectus mundi* Cyprian w sposób wyraźny, jak żaden wcześniejszy pisarz chrześcijański, właśnie w *Ad Demetrianum* wyartykułował myśl o tym, że świat się zestarzał i zmierza do swego kresu. Wśród zapowiedzi tego końca obok zmian klimatu, problemów gospodarczych i zjawisk związanych z kryzysem ekonomiczno-społecznym III wieku, wojen, nieurodzaju i głodu lokuje także szalejące choroby<sup>65</sup>.

Dzieło Cypriana wpisuje się w szeroki nurt dzieł apologetycznych. Cyprian odpowiada w nim Demetrianowi, ale dzieło jest przeznaczone dla szerszej publiki. Można postawić pytanie, na ile w trudnej sytuacji było ono apologią wewnętrzną i było przeznaczone dla samych chrześcijan, którym dostarczało wyjaśnienia nieszczęść, w jakich się znajdują, a po krwawych prześladowaniach Decjusza stanęli wobec pandemii.

<sup>60</sup> Por. Cyprianus Carthaginensis, *Ad Demetrianum* 23-26.

<sup>61</sup> Szerzej na ten temat oraz na temat polemicznych aspektów tej apologii, por. M. Veronese, „*Tacere ultra non oportet*”. *Aspetti della polemica cristiana nell'Ad Demetrianum*, w: *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III- V sec.)*, ed. A. Capone, Turnhout 2012, s. 67-84.

<sup>62</sup> Badacze nie są jednak zgodni, czy wynika to z poglądów stoickich Cypriana czy też z ogólnej tendencji stoicyzującej panującej na przełomie II i III wieku w Cesarstwie Rzymskim, pod wpływem której pozostawał biskup Kartaginy, nigdy nie będąc jednak stoikiem. Szerzej na ten temat, por. M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010, s. 186-187.

<sup>63</sup> *Ad Demetrianum* 3-5 to fundamentalny tekst Cypriana na ten temat, tak jak biskup Kartaginy jest jednym z najważniejszych autorów, którzy ten temat rozwijają. Więcej w tym zakresie, por. E. Zocca, *La „senectus mundi”. Significato, fonti e fortuna di un tema Ciprianeo*, „*Augustinianum*” 35 (1995) s. 641-677.

<sup>64</sup> Ten temat analizuje: Brent, *Cyprian*, s. 100-105.

<sup>65</sup> Por. Cyprianus Carthaginensis, *Ad Demetrianum* 14.

## 6. Podsumowanie

Przeprowadzone analizy potwierdzają wstępną hipotezę dzielącą postawę i działania chrześcijan w czasie Zarazy Cypriana na trzy części skupione wokół sentencji zaczerpniętych ze źródeł *Qui homo Dei et Christi esse iam coepit*, *Qui malum bono vincens inimicos quoque dilexerit*, *Tacere ultra non oportet*.

W pierwszej części (*Qui homo Dei et Christi esse iam coepit*) zostały omówione aspekty związane z męstwem w doświadczeniach. Takim doświadczeniem była Zaraza Cypriana, która nie tylko niosła oczywiste zagrożenia dla zdrowia i życia, ale powodowała problemy społeczne i trudności osobiste, jak obawa o życie własne i swoich bliskich, zniechęcenie czy osłabienie wiary. Ważne dla chrześcijan było także pytanie, na ile Bóg ich wspiera w czasie epidemii. Te problemy podejmowały takie dzieła, jak List Dionizego do braci w Egipcie, dzieło Cypriana *De mortalitate*, anonimowe *De laude martyrii* oraz *Vita Cypriani* Poncjusza Diakona. Są to zarówno świadectwa cierpliwości i męstwa chrześcijan wobec cierpień powodowanych przez zarazę, jak i wezwania do praktykowania takiej postawy.

Drugi zasadniczy rys świadectw źródłowych dotyczy zaangażowania w czynną pomoc potrzebującym (*Qui malum bono vincens inimicos quoque dilexerit*). Także w tej grupie można wymienić świadectwa z Egiptu (List Dionizego Aleksandryjskiego), jak i z Afryki Północnej (przede wszystkim *Vita Cypriani* Poncjusza). Ten rys był bardzo mocno akcentowany i należy do zasadniczych elementów nauczania chrześcijańskiego głoszącego miłość bliźniego. Zaangażowanie w pomoc chorym i troska o grzebanie zmarłych wiązały się z realnym ryzykiem zakażenia i śmierci, którego starożytni byli świadomi, choć nie znali z pewnością w pełni mechanizmów przenoszenia się choroby. W tym kontekście czynna miłość bliźniego bywa porównywana do męczeństwa, które wciąż jest dominującym wyrazem świętości.

Trzeci rys to apologia (*Tacere ultra non oportet*), która pojawia się w kontekście skierowanych przeciwko chrześcijanom oskarżeń o wywołanie aktualnych nieszczęść. Wyraźnie zwerbalizował ją Cyprian w *Ad Demetrianum*. Na pewno jednak ani sam Cyprian, ani oskarżyciel Demetrian nie byli odosobnieni w swych środowiskach, tak jak odpowiedź biskupa, która wpisuje się w szeroki nurt dzieł apologetycznych.

Na zakończenie można postawić pytanie o wiarygodność przekazanych świadectw. Trzeba przede wszystkim pamiętać, że przeanalizowane źródła miały dwojaki cel. Były najpierw zapisem działań i wobec faktu, że były

spisane i opublikowane krótko po wydarzeniach i przeznaczone także dla ich uczestników, trudno byłoby podejrzewać ich autorów o istotne zmiany i fabrykowanie zdarzeń oraz postaw. Nie wyklucza to jednak działań właściwych dla użytych gatunków literackich: niektóre wydarzenia i mowy mogły być uduktowane, niektóre postawy podkreślone i zaakcentowane. Dzieła chrześcijańskie często pełniły bowiem także ważną funkcję duszpasterską. Miały na celu między innymi podniesienie na duchu, pocieszenie słuchaczy i czytelników, pokierowanie niezdecydowanych i niepewnych. Informacje stanowiły też ważną wskazówkę co do tego, jaką postawę należy przyjąć i jak się zachować w niecodziennej sytuacji, a pod tym względem przeanalizowane teksty nie stanowią wyjątku.

### **The Attitude of Christians towards the Plague of Cyprian in Light of Sources of the Era**

(abstract)

In the 3<sup>rd</sup> century AD, the Roman Empire was undergoing major transformations. The most recent research shows that one of the challenges it was to face during this period was the so-called Plague of Cyprian. It began in 249 in Egypt and lasted intermittently until 262, recurring presumably again in 270. During this period, virtually all of the regions of the Roman state were struck by the plague. Its impact on the Empire's position was very big and it is believed to be an important element in the Empire's crisis and a transformation motivator. The Plague of Cyprian was not less of a challenge for the Church too, which also had to endure the Decian persecution at that time. The article analyses the attitude and acts of Christians in the face of this pandemic in light of the preserved sources contemporary with the events. The paper discusses sources concerning the subject, and the state of knowledge of the identification of the pathogen. The following are identified as essential elements of the Christian attitude: attempting to understand and reveal the meaning of present experiences, actively helping the sick and caring for a proper burial of the dead, defending against accusations on the part of pagans, for whom Christians were to blame for the cessation of *pax deorum* and infliction of disasters.

**Keywords:** Cyprian of Carthage; Plague of Cyprian; Christianity; ancient Church; crisis of the 3rd century

### **Postawa chrześcijan wobec Zarazy Cypriana w świetle źródeł epoki**

(streszczenie)

W III wieku po Chrystusie Cesarstwo Rzymskie przechodziło poważne przeobrażenia. Najnowsze badania wskazują, że jednym z wyzwań, jakie przed nim stanęły w tym

okresie, była tzw. Zaraza Cypriana. Rozpoczęła się ona w 249 roku w Egipcie i trwała z przerwami do 262 roku, wracając prawdopodobnie jeszcze w 270 roku. W tym okresie nawiedziła praktycznie wszystkie regiony państwa rzymskiego. Jej wpływ na sytuację Cesarstwa był bardzo duży i jest wskazywana jako istotny element jego kryzysu i czynnik motywujący przemiany. Zaraza Cypriana stanowiła niemałe wyzwanie także dla Kościoła, który musiał zmierzyć się w tym okresie także z prześladowaniem Decjusza. Artykuł analizuje postawę i działania chrześcijan w obliczu tej pandemii w świetle zachowanych źródeł współczesnych wydarzeniom. W tekście są omówione źródła dotyczące tematu oraz stan wiedzy dotyczącej identyfikacji patogenu. Jako zasadnicze elementy postawy chrześcijańskiej są wskazane próba zrozumienia i ukazania sensu bieżących doświadczeń, czynna pomoc chorym i troska o godny pochówek zmarłych, obrona przed oskarżeniami ze strony pogan, którzy w chrześcijanach wskazywali winnych ustania *pax deorum* i sprowadzenia klęsk.

**Słowa kluczowe:** Cyprian z Kartaginy; Zaraza Cypriana; chrześcijaństwo; Kościół starożytny; kryzys III wieku

## Bibliografia

### Źródła

- Augustinus Hipponensis, *Retractationes*, ed. A. Mutzenbecher, CCL 57, Turnholti 1984, tł. W. Kornatowski, Augustyn, *O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 1, Warszawa 1977.
- Cyprianus Carthaginensis, *Ad Demetrianum*, ed. J.-C. Fredouille, SCh 467, Paris 2003, tł. J. Czuj, Św. Cyprian, *Do Demetrianą*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, I. *Traktaty*, POK 19, Poznań 1937, s. 304-323.
- Cyprianus Carthaginensis, *De mortalitate*, ed. G. Hartel, CSEL 3/1, Vindobonae 1868, s. 295-314, tł. J. Czuj, Św. Cyprian, *O śmiertelności*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, I. *Traktaty*, POK 19, Poznań 1937, s. 255-271.
- Cyprianus Carthaginensis, *Epistularium*, ed. G.F. Diercks, CCL III B-D, Turnholti 1994, tł. W. Szoldrski, Św. Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, w: Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique. Livres V-VII*, ed. G. Bardy, SCh 41, Paris 1955, tł. A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, opr. H. Pietras, Kraków 2013.
- Pontius Diaconus, *Vita Cypriani*, ed. A.A.R. Bastiaensen, w: *Vite dei Santi*, ed. Ch. Mohrmann, Milano 1975, s. 4-49, tł. J. Czuj, Poncjusz Diakon, *Żywot Cecyliusza Cypriana*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, I. *Traktaty*, POK 19, Poznań 1937, s. 56-75.
- Pseudo-Cyprianus, *De laude martyrii*, ed. G. Hartel, CSEL 3/3, Vindobonae 1871, s. 26-52.

### Opracowania

- Brent A., *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge 2010.
- Colish M.L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1985.
- DeVore D.J., „The only event mightier than everyone's hope”. *Classical Historiography and Eusebius' plague narrative*, „Histos” 14 (2020) s. 1-34, w: <https://research.ncl.ac.uk/histos/documents/2020AA01DeVoreEusebiusPlagueNarrative.pdf> (dostęp: 22.01.2021).
- Favez Ch., *La consolation latine chrétienne*, Paris 1937.
- Hamman A., *Oracoli Sybillini*, NDPAC II 3637-3640.
- Harper K., *Pandemics and Passages to Late Antiquity. Rethinking the Plague of c. 249-70 Described by Cyprian*, „Journal of Roman Archaeology” 28 (2015) s. 223-260.
- Harper K., *Another eyewitness to the plague described by Cyprian with notes on the „Persecution of Decius”*, „Journal of Roman Archaeology” 29 (2016) s. 473-476.
- Harper K., *The Fate of Rome. Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton – Oxford 2017.
- Jones Ch.P., *Dexippus and the Third-Century Plague*, w: *Empire in Crisis. Gothic Invasions and Roman Historiography*, red. F. Mitthof – G. Martin – J. Grusková, Wien 2020, s. 159-164.
- Kamimura N., *North African Way of Approaching to Medical Healing and the Plague of Cyprian*, APECSS 12th Annual Conference ‘Health, Well-Being, and Old Age in Early Christianity’ 13–15 September 2018, Okayama University, w: [https://www.academia.edu/38149311/North\\_African\\_Way\\_of\\_Approaching\\_to\\_Medical\\_Healing\\_and\\_the\\_Plague\\_of\\_Cyprian\\_](https://www.academia.edu/38149311/North_African_Way_of_Approaching_to_Medical_Healing_and_the_Plague_of_Cyprian_) (dostęp: 22.01.2021).
- Kearns A.L., *A Plague in a Crisis. Differential Diagnosis of the Cyprian Plague and its Effects on the Roman Empire in the Third Century CE*, A Thesis Submitted to the Faculty of the Department of Religious Studies and Classics, University of Arizona 2018, w: <http://hdl.handle.net/10150/628104> (dostęp: 22.01.2021).
- Koch H., *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926.
- Liebeschuetz W., *Was there a crisis of the third century*, w: *Crises and the Roman Empire. Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire (Nijmegen, June 20-24, 2006)*, red. O. Hekster – G. de Kleijn – D. Slootjes, Leiden 2007, s. 11-20.
- Ławińska-Tyszkowska J., *Philostratos*, w: *Słownik Pisarzy Antycznych*, red. A. Świd-  
erkówna, Warszawa 1999, s. 360-361.
- Nautin P. – Prinzivalli E., *Dionigi di Alessandria*, NDPAC I 1431-1432.
- Pietras H., *Wprowadzenie*, w: *Euzebiusz z Cezarei, Historia Kościelna*, tł. A. Caba, opr. H. Pietras, Kraków 2013, s. 5-9.

- Piredda A.M.G., *La „malattia dell'anima” negli scrittori cristiani d'Africa*, w: *L'Africa romana. Atti dell'XI convegno di studio Cartagine, 15-18 dicembre 1994*, red. M. Khanoussi – P. Ruggeri – C. Vismara, Ozieri 1996, s. 409-424.
- Roman Imperial Coinage*, t. 4, cz. 3: *Gordian III – Uranius Antoninus*, red. H. Mattingly – E.A. Sydenham – C.H.V. Sutherland, London 1945.
- Saxer V., *Cipriano di Cartagine*, NDPAC I 1028-1034.
- Saxer V. – Heid S., *Ponzio*, NDPAC III 4226.
- Scourfield J.H.D., *The De Mortalitate of Cyprian. Consolation and Context*, „*Vigiliae Christianae*” 50/1 (1996) s. 12-41.
- Starowieyski M., *Cyprian, bp Kartaginy*, NSWP 243-248.
- Starowieyski M., *Cyprian, Ps.-*, NSWP 248-250.
- Starowieyski M., *Dionizy Aleksandryjski Wielki*, NSWP 274-276.
- Starowieyski M., *Poncjusz*, NSWP 809-810.
- Starowieyski M., *Sybillińskie Księgi*, NSWP 886-888.
- Strobel K., *Das Imperium Romanum im „3. Jahrhundert”. Modell einer historischen Krise? Zur Frage mentaler Strukturen breiterer Bevölkerungsschichten in der Zeit von Marc Aurel bis zum Ausgang des 3. Jh. n. Chr.*, Stuttgart 1993.
- Świderkówna A., *Deksippos*, w: *Słownik Pisarzy Antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1999, s. 155.
- Veronese M., „*Tacere ultra non oportet*”. *Aspetti della polemica cristiana nell'Ad Demetrianum*, w: *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III- V sec.)*, red. A. Capone, Turnhout 2012, s. 67-84.
- Wysocki M., *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010.
- Zocca E., *La „senectus mundi”. Significato, fonti e fortuna di un tema Ciprianeo*, „*Augustinianum*” 35 (1995) s. 641-677.



Ks. Tadeusz Gacia<sup>1</sup>

## ***De mortibus boum* – ekloga o ocaleniu w czasie zarazy. Przybliżenia literackie i teologiczne z dodaniem przekładu**

Ekloga (inaczej bukolika albo sielanka) ma bardzo znaczące miejsce w literaturze antycznej. Twórcą greckiej poezji bukolicznej jest Teokryt, Wergiliusz zaś jest pierwszym reprezentującym ją poetą łacińskim – pierwszym, a zarazem największym. Ernst R. Curtius twierdzi, że kluczem do literackiej tradycji europejskiej jest utwór zaczynający się od słów *Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi / Silvestrem tenui Musam meditaris avena*. To początek pierwszej bukoliki Wergiliusza. Każdemu, komu nie jest znany ten krótki utwór, brakuje tego jednego klucza do wspomnianej tradycji<sup>2</sup>. Wszystko, co w ramach tego gatunku powstało później, miało już nieco mniejsze znaczenie – 7 eklog Kalpurniusza napisanych w czasach Nerona, czy 4 eklogi Nemezjana powstałe w III wieku. Tematyka eklog pozostała zasadniczo taka sama – agony pasterskie, cierpienie i odrzucona często miłość, a powtarzały się w nich typowe imiona: Tityrus, Korydon, Melibeusz. Po Kalpurniuszu i Nemezjanie poeci zwrócili się do twórczości bukolicznej dopiero w VIII wieku, czyli już w średniowieczu. Bukoliki Alkuina, a więc *Versus de cuculo* oraz *Conflictus veris et hiemis*, inspirowane Wergiliuszem, lecz z przekształconym już tematem pasterskim, choćby z nawiązaniem do życia monastycznego, to nowy etap kontynuacji wzorca zaczerpniętego z antyku.

Na tym tle utwór *De mortibus boum* jest bardzo osobliwym przykładem bukoliki. Pochodzi z końca w IV wieku, a zatem z niezbyt późnego mo-

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Tadeusz Gacia, kierownik Katedry Filologii Łacińskiej w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: tadeusz.gacia@kul.lublin.pl; ORCID 0000-0002-1836-9506.

<sup>2</sup> Por. E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tł. A. Borowski, Kraków 1997, s. 198.

mentu rozwoju poezji chrześcijańskiej. Wcześniej bowiem można mówić w niej jedynie o motywach bukolicznych, zresztą nielicznych<sup>3</sup>. Właśnie dlatego, że utwór *De mortibus boum* jest odosobnionym przykładem na tle historii bukoliki, warto przybliżyć jego stronę literacką i przesłanie.

Niniejszy artykuł ma zasadniczo charakter przeglądowy. Przybliża bowiem i systematyzuje myśli kilku filologów zagranicznych zajmujących się szczegółowo tym utworem lub wybranymi kwestiami, próbując zainteresować nim polskich patrologów i filologów klasycznych badających poezję chrześcijańską. Integralną częścią opracowania jest przekład *De mortibus boum*, drugi po przekładzie Macieja Helbiga, o którym mówi się niżej i z którym w kilku miejscach należy dyskutować<sup>4</sup>.

## 1. Kwestia autorstwa utworu

Nie ma zasadniczo różnic, jeśli chodzi o przekazywany w kolejnych wydaniach tytuł utworu, którego manuskrypt zaginął. Autorem utworu jest Sewerus Sanctus Endelechiusz – retor i poeta rzymski z IV wieku z południowej Galii, o którym w jednym z listów pisał Paulin z Noli<sup>5</sup>. Zdanie to podziela Inés Warburg, autorka prac na temat *De mortibus boum*<sup>6</sup> i Maria Rosaria Petringa, filolog patrystyczny, autorka dość obszernego opracowania na temat teologii utworu<sup>7</sup>. Na gruncie polskim, pomijając wzmianki znajdujące się w podręcznikach<sup>8</sup>, brakuje prac na

---

<sup>3</sup> Na ten temat pisze: T. Gacia, *Topos locus amoenus w łacińskiej poezji chrześcijańskiego antyku*, VoxP 52 (2008) s. 192-193.

<sup>4</sup> M. Helbig, „*De mortibus boum*” – *sielanki ostatnie starcie*, „Scripta Classica” 6 (2009) s. 125-135.

<sup>5</sup> Por. J. Opelt, *Endelechio*, DPAC I 1153-1154.

<sup>6</sup> I. Warburg, *Proposals tradition of the poem „De mortibus boum” by Severus Sanctus for the textual Endelechius*, „Museum für Philologie” 158/1 (2015) s. 185-198; I. Warburg, *Problemas de edición, traducción e interpretación en el poema De mortibus boum* (vv. 8,17 y 128), „Stylos” 24 (2015) s. 277-287; I. Warburg, *El barroco Teodosiano en el poema De mortibus boum*, REA 118 (2016) s. 511-525, zwłaszcza s. 512, gdzie zamieszczana została literatura na temat tradycji manuskryptu i rewizji tekstu.

<sup>7</sup> M.R. Petringa, *Il signum crucis nel De mortibus boum di Endelechio* (vv.97-132), „Commentaria Classica. Studi di filologia greca e latina” 6 (2019) s. 147-175, zwłaszcza s. 147-148.

<sup>8</sup> Zob. M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa – autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, s. 229-230.

temat *De mortibus boum*, jednak należy zauważyć artykuł wspomnianego już M. Helbiga, który podejmuje także kwestię autorstwa<sup>9</sup>. M. Helbig w swoich pracach wykorzystuje również metody badań nauk przyrodniczych, sięgając do realiów historycznych oraz do wiedzy biologicznej<sup>10</sup>, co skłoniło go do próby ustaleń dotyczących rodzaju zarazy opisanej w *De mortibus boum*. Jego zdaniem mogła to być śmiertelna, wirusowa choroba bydła – pomór zwany księgosuszem. Rozprzestrzenianiu się zarazy sprzyjały wojny i masowe migracje ludności, w tym zaś przypadku mógł to być atak Hunów na Europę w końcu IV wieku. Ta stronica opracowania M. Helbiga jest bardzo ciekawa, bo chyba nikt nie interesował się tego rodzaju szczegółami, przechodząc nad nimi do kwestii *stricte* literackich<sup>11</sup>. Próba ustalenia dokładnego czasu i miejsca opisanego w bukolice pomoru u M. Helbiga łączy się ściśle z kwestią autorstwa, ponieważ poeta musiał nawiązywać do realiów, do tego, co widział i co znał<sup>12</sup>. W przywoływanym artykule M. Helbig proponuje inne niż przyjmowane dotychczas rozwiązanie kwestii autorstwa. Podobnie jak I. Warburg wskazuje on na moment będący źródłem problemu. Utwór po raz pierwszy został wydany w Paryżu w 1586 roku przez Petrusa Pithoeusa na końcu zbioru zatytułowanego *Veterum aliquot Galliae theologorum scripta* jako *Severi, Rhetoris et poetae Christiani carmen bucolicum*. Autor zbioru nie podał wiadomości, skąd ten utwór zaczerpnął. Cztery lata później tenże Pithoeus, także w Paryżu, wydał ten utwór w książce *Epigrammata et poematia vetera*, choć podpisał go nieco inaczej: *Incipit Carmen Severi Sancti, id est Endeleichi Rhetoris, de mortibus boum*. Dwa wieki później, korzystając z wydania Pithoeusa, oddzielnie wydali go we Frankfurcie w 1812 roku Johannes Weitz i Wolfgang Seber pod tytułem *Severi, Endeleichi, Rhetoris et Poetae Christiani, Carmen Bucolicum, De*

<sup>9</sup> Helbig, „*De mortibus boum*”, s. 125-135.

<sup>10</sup> Praca doktorska obroniona przez M. Helbiga nosi tytuł „*Musa illa rustica*”. *Rośliny w sielankach Wergiliusza*, zob. <http://bip.us.edu.pl/mgr-maciej-helbig> (dostęp: 07-12-2020).

<sup>11</sup> Według M. Helbiga („*De mortibus boum*”, s. 129) opisany pomór był ok. 408 roku i nastąpił jako skutek najazdu plemion barbarzyńskich na zachodnią część imperium rzymskiego. Autor przedstawia objawy choroby (gorączka, depresja, przekrwienie błon śluzowych jamy gębowej, nosa i spojówek, obfite ślinienie, ropny wypływ z worków spojówkowych, krwawa biegunka, odwodnienie i wycieńczenie, śmierć następuje po 8-12 dniach) i sposób jej rozprzestrzeniania się (bezpośredni kontakt i droga kropelkowa). Pod koniec IV wieku po Chrystusie przez Europę wędrowali Hunowie, co miało spowodować wybuch opisanej epidemii księgosuszu.

<sup>12</sup> Por. Helbig, „*De mortibus boum*”, s. 128-129.

*Mortibus Boum* i jako pierwsi opatrzyli go notami<sup>13</sup>. M. Helbig zwraca szczególną uwagę na drugie wydanie Pithoeusa, zastanawiając się, skąd wziął on imię Endeleichus, skoro cztery lata wcześniej jako autora podał Sewerusa, retora i chrześcijańskiego poetę – czy mianowicie dodał do imienia kolejny przydomek, czy raczej owo *id est* wskazuje, że chodzi o retora Endeleichusa, nie zaś o Sewerusa. Według M. Helbiga albo Pithoeus popełnił błąd, albo miał dostęp do jakiegoś źródła, w którym natrafił na treści pozwalające mu informacje podane w poprzednim wydaniu uzupełnić o imię autora. Wykluczając formę *Endeleichus* jako błędną, autor skłania się ku temu, że Severus Sanctus i Endeleichus Rhetor to jednak dwie różne osoby działające w tym samym czasie, lecz omyłkowo połączone. Ów pierwszy to najprawdopodobniej ktoś z czasów Teodozjusza, wspominany przez Paulina z Noli i żyjący w Galii, a drugi to retor przebywający w Rzymie w ostatnich latach IV wieku. Przydomek Endeleichus przypisany przez Pithoeusa Sewerusowi Sanctusowi kopiowali (poprawiając go jedynie na Endeleichus) kolejni wydawcy, przypisując w końcu autorstwo Endeleichusowi<sup>14</sup>. I. Warburg z tego samego faktu (różnicy w zapisie tytułu z roku 1586 i 1590) wyprowadza jednak przeciwny wniosek. Za najbardziej prawdopodobne przyjmuje wyjaśnienie, że przydomek, pod którym sławny retor był znany w środowisku kultury świeckiej, zostało po prostu dołączone do imienia autora utworu<sup>15</sup>.

## 2. Struktura utworu i jego gatunek literacki – przemiany w obrębie gatunku

Bohaterami utworu są trzech pasterze, którzy noszą imiona Egon, Bukulus i Tityrus. Początkowe 12 wersetów to lament dwóch pasterzy pogańskich.

---

<sup>13</sup> Pełne zestawienie dawniejszych wydań zamieszczone zostało w: *Titi Flavii Clementis Alexandrini hymnus in Christum Salvatorem Graecet Latine Severi Sancti Endeleichii rhetoris et poetae Christiani carmen bucolicum de mortibus boum Latine et Germanice*, edidit, vertit, illustravit Ferdinandus Piper, Gottingae 1835. s. 114-121, skąd czerpiemy powyższe wiadomości.

<sup>14</sup> Por. Helbig, „*De mortibus boum*”, s. 126-128. Tamże szczegółowe uzasadnienie konkluzji przedstawionej przez M. Helbiga.

<sup>15</sup> I. Warburg, *Proposals tradition of the poem „De mortibus boum” by Severus Sanctus for the textual Endeleichus*, „*Museum für Philologie*” 158/1 (2015) s. 186: „The explanation that the cognomen by which the celebrated rhetorician was known in secular culture was only added to the poem in a second instance – until then it was only in circulation signed in the author’s incomplete and uninspiring name – seems the most plausible”.

Bukulus zapytany przez Egona, co jest przyczyną jego smutku, opowiada o szerzącym się pomorze bydła, którego opis wypełnia następnie długą partię utworu (w. 13-96). Bardzo dokładnie przedstawiona jest sama zaraza oraz spustoszenia, które powoduje. Opis zarazy zapożyczony został z *Georgik*, gdzie Wergiliusz opisał pomór bydła w Noricum<sup>16</sup>, oraz z poematu *O naturze wszechrzeczy*, w którym Lukrecjusz przedstawił zarazę ateńską<sup>17</sup>. Przed klęską, o której opowiada Bukulus, nie uchroni się żaden pasterz. Lamenty pasterzy przerywa pojawienie się Tityrusa, który jest chrześcijaninem i wyjaśnia tamtym, że ocalenie swego bydła zawdzięcza chrześcijańskiemu Bogu. Na czołach swych bydła kreśli on bowiem znak krzyża, który ratuje je od pomoru (w. 97-120). Egon i Bukulus postanawiają się zatem nawrócić (w. 98-132).

M. Starowieyski pisze, że jest to pierwsza sielanka chrześcijańska i że nie cieszyła się ona zbyt dużym powodzeniem<sup>18</sup>. Trzeba przyznać, że gdy czyta się ten utwór po raz pierwszy, powstaje wrażenie, że z punktu widzenia literackiego jest słaby. Cytowany już M. Helbig pisze, że jest podzielony nieudolnie (jak się wyraża) na dwie części: pierwszą będącą opisem zarazy (w. 1-98) i drugą stanowiącą pochwałę nowej religii (w. 99-132)<sup>19</sup>. Jednak inni, wprost przeciwnie, dostrzegają w utworze dobrze przemyślaną strukturę służącą przekazowi treści. I. Opelt zwraca uwagę na wyartykułowanie członów (liczących po 4 wersy) rosnących asymetrycznie, ale w sposób proporcjonalny (1:1:1:2:2:6:1:10:1:1:4:1:1:1), co sprawia, że ogromnemu nieszczerściu przeciwstawia się pewność ocalenia<sup>20</sup>. Wyraźną konstrukcję, z zastosowaniem podziału na strofy i występowanie paralelizmów, które mieściły się w cechach bukoliki, podkreśla tak samo M.R. Petringa<sup>21</sup>. Najistotniejsza jest obecność dwóch kontrastujących części: opowiadania Bukulusa o pomorze bydła (w. 29-96) i rozmowy trzech pasterzy o tym, że trzoda Tityrusa ocalała (w. 97-120). Z prologiem (w. 1-28) kontrastuje epilog (w. 121-132), którego treść stanowi radosne przesłanie wiary chrześcijańskiej w przeciwieństwie do historii smutnego Bukulusa<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> P. Vergilius Maro, *Georgica*, III 478-566.

<sup>17</sup> T. Lucretius Carus, *De rerum natura* VI 1090-1286.

<sup>18</sup> Por. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, opr. M. Starowieyski, Wrocław 2007, s. XXI-XXII.

<sup>19</sup> Por. Helbig, „*De mortibus boum*”, s. 130.

<sup>20</sup> Por. Opelt, *Endelechio*, DPAC I 1154.

<sup>21</sup> Por. Petringa, *Il signum crucis nel De mortibus boum di Endelechio* (vv.97-132), s. 151.

<sup>22</sup> Petringa, *Il signum crucis nel De mortibus boum di Endelechio* (vv.97-132), s. 151: „[...] messaggio gioioso della fede cristiana in contrasto con il racconto cupo e triste di Bucolo”.

W pierwszym wydaniu z 1568 roku Pithoeus, jak powiedziano wyżej, określił omawiany utwór jako *carmen bucolicum*. Tak samo uczynili w 1812 roku Johannes Weitz i Wolfgang Seber. J. P. Migne dał mu tytuł *Carmen bucolicum de virtute signi crucis Domini*<sup>23</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że jest to utwór, który odbiega swą treścią i formą od przyjętych wymogów gatunku. Owszem, bohaterami są pasterze, noszą typowe dla bukoliki imiona, akcja rozgrywa się w środowisku bucolicznym tak jak u Wergiliusza, ale *De mortibus boum* niewiele ma wspólnego z jego eklogami, a nawet z eklogami Kalpurniusza z okresu cesarstwa, choć niektóre z nich miały już w pewnej mierze charakter dydaktyczny. Najbardziej zasadnicza różnica dotyczy jednak metrum. Utwór bowiem napisany został w metrum asklepiadejskim i liczy 33 czterowersowe strofy. Nie ma zatem związku między treścią utworu a formą metryczną, której wymagała konwencja. Jest to zerwanie z uświęconą tradycją gatunku, tym bardziej, że w jego dziejach jest to chyba przypadek jednorazowy.

Zauważając to, M. Helbig pyta, czy fakt, że intencją Sewerusa na pewno było zbliżenie się do formy sielanki, to wystarczający powód, by jego utwór nazywać *carmen bucolicum*<sup>24</sup>. Utwór nie spełnia wymogów formalnych, aby móc go bez zastrzeżeń zakwalifikować jako eklogę. Zapewne dlatego E.R. Curtius, nie wchodząc w szczegóły, zauważa tylko, że jest to ekloga z realistyczną tematyką, o rysach chrześcijańskich<sup>25</sup>, a I. Opelt najpierw nazywa *De mortibus boum* krótkim poematem o nawróceniu (*un poemetto di conversione*), uwypuklając w ten sposób jego tematykę, a dopiero później uzupełnia kwalifikację o nazwę idylla (*idillio*)<sup>26</sup>. Dokładniej do kwestii gatunku literackiego tego utworu odnosi się M.R. Petringa. Idąc m.in. za sugestią, którą sformułował Antonio V. Nazzaro, widzi w nim skrzyżowanie gatunków (*Kreuzung der Gattungen*), zwłaszcza, że elementy z *Bukolik* i z *Georgik* Wergiliusza łączą się tu w jednej formie liryczno-horacjańskiej, a jednocześnie trzeba je interpretować w chrześcijańskim sensie alegorycznym<sup>27</sup>.

Dodajmy tu, że intergatunkowość w poezji, łączenie się gatunków ze sobą i wzajemne nakładanie na siebie jest cechą epoki, w której powstał utwór *De mortibus boum*, a jeszcze bardziej późniejszego okresu

<sup>23</sup> PL 19, 787-600.

<sup>24</sup> Por. Helbig, „*De mortibus boum*”, s. 130.

<sup>25</sup> Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, s. 476.

<sup>26</sup> Por. Opelt, *Endelechio* I 1153-1154.

<sup>27</sup> Por. Petringa, *Il signum crucis nel De mortibus boum di Endelechio* (vv.97-132), s. 148.

w historii poezji łacińskiej, co widoczne będzie na przykład w VI wieku u Wenancjusza Fortunata. W *De mortibus boum* uwidacznia się znaczący moment w procesie chrystianizacji klasycznej bukoliki – podkreśla M.R. Petringa<sup>28</sup>. Wątek ten warto pogłębić, odwołując się do ustaleń cytowanej już wyżej I. Warbur. W dość obszernym opracowaniu podejmuje ona temat osobliwości przedstawianego tu utworu<sup>29</sup>. Osadza go mianowicie w ramach charakterystycznej dla późnego antyku koncepcji literackiej, którą określa terminem raczej nieznanym w polskich badaniach nad literaturą tamtej epoki, mianowicie „barok teodozjański”. Jest to nawiązanie do badań J. Fontaina, według którego starożytny rzymski barok był tendencją trwałą w literaturze łacińskiej<sup>30</sup>. Barok teodozjański cechuje przeobrażenie klasycznego systemu literackiego widoczne szczególnie w literaturze chrześcijańskiej. Z tego rodzaju szeroką metamorfozą trzeba łączyć wspomnianą wyżej intergatunkowość i przemianę także w obrębie gatunku dawnej bukoliki. Zgodnie z triumfalistyczną ideologią Teodozjusza w *De mortibus boum* zostaje podkreślona wyższość świata nadprzyrodzonego nad porządkiem naturalnym przedstawionym jako świat pełen niepokoju. W nieubłaganej ewolucji czasu – pisze I. Warburg – jednostka ludzka zmierza w stronę doświadczenia nieograniczoności, a świat nadprzyrodzony wnika w granice jej egzystencji. Ciekawa jest uwaga podsumowująca rozważania autorki. Pisze ona, że zarówno całkowite odnowienie bukoliki jako gatunku literackiego, jak również podział *De mortibus boum* na dwie części ukazujące kolejno zakłócony porządek naturalny i wtargnięcie czynnika nadprzyrodzonego, zostają pogodzone ze sobą w tym uroczystym i triumfalnym zapisie teodozjańskiej poezji<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Por. Petringa, *Il signum crucis nel De mortibus boum di Endelexio* (vv.97-132), s. 150.

<sup>29</sup> I. Warburg, *El barroco Teodosiano en el poema De mortibus boum*, REA 118/2 (2016) s. 511-525.

<sup>30</sup> J. Fontaine, „Le baroque romain antique: un courant esthétique persistant à travers la littérature latine”, w: *Questionnement du baroque*, red. A. Vermeylen, Louvain-la-Neuve 1986, s. 14-38.

<sup>31</sup> I. Warburg, *El barroco Teodosiano en el poema De mortibus boum*, s. 514: „Tanto en la renovación integral del género literario, como en las dos secciones principales del poema *De mortibus boum* – la descripción del orden natural perturbado y la irrupción de lo sobrenatural – las notas disonantes de lo barroco aparecen conciliadas por el registro festivo y triunfante de la poesía teodosiana”.

### 3. Teologia utworu

Podział *De mortibus boum* na wspomniane dwie części wykazuje, że część pierwsza zapowiada ewidentnie przesłanie, które autor utworu przekazuje w części drugiej. Wersety 97-120 z części drugiej to wypowiedź chrześcijańskiego pasterza Tityrusa, który przybywa z trzodą cudownie ocalałą od zarazy, dołącza do lamentujących pogańskich pasterzy i wygłasza mowę na temat jedyne go zaradczego środka chroniącego przed pomorem. Jest to *signum crucis* – znak krzyża kładziony na czołach bydła. W mowie Tityrusa, która zawiera przesłanie całego utworu, zwraca uwagę pytanie „Quis te subripuit cladibus his Deus” (w. 102). Nawiązuje ono bardzo wyraźnie do pierwszej eklogi Wergiliusza, w której Melibeusz pyta Tityrusa, któryż to bóg gwarantuje jemu i jego trzodzie spokój (*otia*), choć inni pasterze są wypędzani ze swej ojcowizny: „Sed tamen, iste deus qui sit, da, Tityre, nobis”<sup>32</sup>. Chrześcijański Tityrus odpowiada, że tym Bogiem jest Chrystus – „magnis qui colitur solus in urbibus” (w. 106). Jest to nawiązanie do tego, że w okresie późnego cesarstwa chrześcijaństwo było religią miast, a wieś nadal pozostawała pogańska. *De mortibus boum* jest zatem pochwałą i propagowaniem chrześcijaństwa, które w owym czasie przenikało do środowisk wiejskich. Znak krzyża ocala od śmierci trzodę chrześcijańskiego pasterza i oznacza, w biegu historii, zwycięstwo nowej religii nad pogaństwem, ale w omawianej bukolice trzoda jest obrazem cierpiącej ludzkości, która szuka odpowiedzi na pytania dotyczące życia ziemskiego i pozaziemskiego. Nadzieja ludzkości jest w znaku krzyża, który przynosi nowa religia<sup>33</sup>.

Korzystając z uwag M.R. Petringi, należy przywołać tu trzy ważne jej spostrzeżenia. Po pierwsze, znak krzyża kładziony (zapewne kreślony) na czołach bydła odsyła do znaku krzyża kreślonego na czole chrzczonego i w ten sposób jest obrazem niezatartego znamienia, które Chrystus przez chrzest wyciska w duszy przyjmującego wiarę i znakiem przynależności do Kościoła<sup>34</sup>. Po drugie, akt dokonany zewnętrznie, musi zostać zinterioryzowany w duszy człowieka – „simplex animi purificatio” (w. 119) zastępuje krwawe ofiary składane w tradycyjnej religii. W nowej

<sup>32</sup> P. Vergilius Maro, *Eclogae* I 18.

<sup>33</sup> Por. Petringa, *Il signum crucis nel De mortibus boum di Endelexio* (vv.97-132), s. 148-149.

<sup>34</sup> Por. Petringa, *Il signum crucis nel De mortibus boum di Endelexio* (vv.97-132), s. 159.



tym, co pozwala liczyć na przyjęcie przez Boga zanoszonej do Niego prośby, jest „sola fides” (w. 116)<sup>35</sup>. Po trzecie, bukolika wskazuje na to, że przesłanie o zbawieniu, które niesie chrześcijaństwo, można utożsamiać z misją Rzymu, co – dodajmy (a nie czyni tego M.R. Petringa) – doskonale harmonizuje z programem Teodozjusza Wielkiego. Słowo „urbs” w wersji „magnis qui colitur solus in urbibus” (w. 106) może nawiązywać do wergilińskiego wersetu „urbem quam dicunt Romam”<sup>36</sup> i odnosić się w oczywisty sposób także, czy przede wszystkim, do Rzymu, gdzie Tityrus z eklogi Wergiliusza miał swojego zbawcę – Oktawiana Augusta, a chrześcijański Tityrus wie, że w wielkim mieście czczony jest Jego Zbawiciel: „Deus hoc nomine praepotens / Salvator vocitatus es” (w. 111-112)<sup>37</sup>.

\*\*\*

Szczegółowe analizy autorów prac przywoływanych najczęściej w tym opracowaniu – te dotyczące kwestii literackich, a zwłaszcza genealogicznych, I. Warburg i analiza filologiczno-teologiczna M.R. Petringi – podważają zbyt pochopne opinie tych, którzy skłonni są uważać *De mortibus boum* za utwór bardzo słaby. Owszem, takie wrażenie miał również autor niniejszego artykułu, ale szczęśliwie mógł zmienić swe zdanie. Severus Endelechiusz napisał utwór propagujący przyjęcie chrześcijaństwa, dał mu formę poetycką będącą z jednej strony (choć w pewnej mierze tylko) wyrazem ciągłości gatunku, jakim była bukolika, z drugiej zaś będącą świadectwem zerwania z konwencją, którą uświęciła tradycja. To zerwanie bardziej rzuca się w oczy, zwłaszcza przy pierwszym lub przy powierzchownym kontakcie z utworem. Ma przeto rację E.R. Curtius, kiedy pisze: „Wielu czytelników przedkłada czar poezji nad urok prozy, poezja zaś lepiej zachowuje się w pamięci. Poza tym nie jest to doprawdy najważniejsze, za pomocą jakiej formy pozyskuje się ludzi dla Wiary”<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Por. Petringa, *Il signum crucis nel De mortibus boum di Endelechio* (vv.97-132), s. 164.

<sup>36</sup> Vergilius Maro, *Eclogae* I 19.

<sup>37</sup> Por. Petringa, *Il signum crucis nel De mortibus boum di Endelechio* (vv.97-132), s. 158.

<sup>38</sup> Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, s. 478.

## ***De mortibus boum* – the Eclogue about Salvation during the Plague. Literary and Theological Approximations and Translation**

(summary)

The article presents the poem *De mortibus boum*, most probably written by Endecheius at the beginning of the 5th century. The poem refers to the classical bucolic tradition, and at the same time breaks with the convention of this literary genre, as it realistically depicts the deadly cattle plague, but is allegorical in nature. It is a praise and promotion of Christianity that permeated the countryside. The cross marked on the foreheads of animals by the Christian shepherd symbolizes the victory of the new religion over paganism and the hope of mankind, whose image is the flock. The author of the article presents and systematizes the thoughts of several philologists who deal in detail with this poem. An integral part of the study is the translation of *De mortibus boum* into Polish.

**Keywords:** Endecheius; Christian bucolic; allegorical interpretation; deadly plague; the cross as a sign of salvation

## ***De mortibus boum* – ekloga o ocaleniu w czasie zarazy. Przybliżenia literackie i teologiczne z dodaniem przekładu**

(streszczenie)

Artykuł przedstawia utwór *De mortibus boum* napisany najprawdopodobniej przez Endecheiusza na początku V wieku. Nawiązuje on do klasycznej tradycji bukolicznej, a jednocześnie zrywa z konwencją tego gatunku literackiego, realistycznie oddając śmiertelną zarazę bydła. Ma jednak charakter alegoryczny. Jest pochwałą i propagowaniem chrześcijaństwa, które przenikało wtedy na wieś. Krzyż znaczony na czołach zwierząt przez chrześcijańskiego pasterza symbolizuje zwycięstwo nowej religii nad pogaństwem i nadzieję ludzkości, której obrazem jest trzoda. Autor artykułu przedstawia i systematyzuje przemyślenia kilku filologów zajmujących się szczegółowo tym utworem. Integralną częścią opracowania jest tłumaczenie *De mortibus boum* na język polski.

**Słowa kluczowe:** Endecheiusz; bukolika chrześcijańska; interpretacja alegoryczna; zaraza; krzyż jako znak ocalenia

## **Bibliografia**

### **Źródła**

Lucretius Carus, *De rerum natura* VI 1090-1286.

Severus Sanctus Endecheiusz, *De mortibus boum*, ed. F. Piper, *Titi Flavii Clementis Alexandrini hymnus in Christum Salvatorem Graece et Latine. Severi Sancti Endelec-*

*hii rhetoris et poetae Christiani carmen bucolicum de mortibus boum Latine et Germanice*, Gottingae 1835. s. 69-154; ed. Jo. A. Giles, *Severi Sancti, rhetoris et poetae christiani*, „*De mortibus boum*”; carmen ab Elia Vineto et Petro Pithæo servatum, cum notis atque præfationibus Johannis Weitzii, Wolfgangi Seberi, et Jo. Christiani Wernsdorfii, Londini 1838; ed. J.-B. Martin – F. Monnier – A. de Boudard, libr. Girard et Josserand, Lyon/Paris 1864, w: <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/endeleachus/boeuf.htm> (dostęp: 29.12.2020); *Anthologia latina sive poesis latinae supplementum*, pars prior, fasc. 2, rec. A. Riese, Lipsiae 1870, s. 314-318; C. White, *Early Christian Latin Poets*, London – New York 2000, s. 70-75.

Vergilius Maro, *Georgica* III 478-566.

### Opracowania

- Curtius E.R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tł. A. Borowski, Kraków 1997.
- Cytowska M. – H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa – autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994.
- Fontaine J., „*Le baroque romain antique: un courant esthétique persistant à travers la littérature latine*”, w: *Questionnement du baroque*, red. A. Vermeylen, Louvain-la-Neuve 1986, s. 14-38.
- Gacia T., *Topos locus amoenus w łacińskiej poezji chrześcijańskiego antyku*, VoxP 52 (2008) s. 192-193.
- Helbig M., „*De mortibus boum*” – sielanki ostatnie starcie, „*Scripta Classica*” 6 (2009) s. 125-135.
- Opelt I., *Endelechio*, DPAC I 1153-1154.
- Petringa M.R., *Il signum crucis nel De mortibus boum di Endelechio (vv.97-132)*, „*Commentaria Classica. Studi di filologia greca e latina*” 6 (2019) s. 147-175.
- Starowieyski M., *Wstęp*, w: *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, opr. M. Starowieyski, Wrocław 2007, s. XI-CIV.
- Warburg I., *Proposals tradition of the poem „De mortibus boum” by Severus Sanctus for the textual Endelechius*, „*Museum für Philologie*” 158/1 (2015) s. 185-198.
- Warburg I., *Problemas de edición, traducción e interpretación en el poema De mortibus boum (vv. 8,17 y 128)*, „*Stylos*” 24 (2015) s. 277-287.
- Warburg I., *El barroco Teodosiano en el poema De mortibus boum*, „*Revue des Études Anciennes*” 118 (2016) s. 511-525.

## Aneks: Przekład *De mortibus boum*<sup>39</sup>

### Aegon, Buculus, Tityrus

Aegon

Quidnam solivagus, Bucule, tristia,  
Demissis graviter luminibus, gemis?  
Cur manant lacrymis largifluis genae?  
Fac, ut norit amans tui.

Buculus

<sup>5</sup>Aegon, quaeso, sinas alta silentia  
Aegris me penitus condere sensibus:  
Nam vulnus reserat qui mala publicat;  
Claudit, qui tacitum premit<sup>40</sup>.

Aegon

Contra est, quam loqueris; recta nec autumas.  
<sup>10</sup>Nam divisa minus sarcina fit gravis;  
Et quidquid tegitur, saevius incoquit.  
Prodest sermo doloribus.

Buculus

Scis, Aegon, gregibus quam fuerim potens;  
Ut totis pecudes fluminibus vagae  
<sup>15</sup>Complerint etiam concava vallium,  
Campos, et juga montium.  
Nunc lapsa at penitus spes opis est meae,  
Et, longus peperit quae labor omnibus  
Vitae temporibus, perdita biduo:  
<sup>20</sup>Cursus tam citus est malis.

### Egon, Bukulus, Tityrus

Egon

Czemuż się błądasz samotnie, Bukulu,  
Żalisz się, oczy swe ciężko spuściwszy?  
Czemu policzki w łzach toną rzęsistych?  
Niech twój kochany się dowie.

Bukulus

Pozwól mi milczeć i skryć to, Egonie,  
W strapionej duszy, w jej środku, głęboko –  
Rozrywa ranę, kto bóle wyjawia,  
Goi, kto skrytą osłania.

Egon

Ależ przeciwnie – nie tak jest, jak mówisz:  
Gdy dzielisz ciężar, on staje się lżejszy,  
Cokolwiek skrywasz, dopieka okrutnie,  
W bólu pomaga rozmowa.

Bukulus

Ty wiesz, Egonie, jak byłem zasobny:  
Nad każdą rzeką pasady się trzody  
I wypełniały głębokie doliny,  
I pola, i górskie zbocza.  
Teraz przepadła mych bogactw nadzieja  
I co znój długi przez całe me życie  
Przyniósł, to w dwa dni już poszło na marne.  
Tak szybko biegną nieszczęścia.

<sup>39</sup> Przekładu dokonano na podstawie: Endéléchius, *De mortibus boum*, ed. J.-B. Martin – F. Monnier – A. de Boudard, Lyon/Paris 1864, w: <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/endelechus/boeuf.htm> (dostęp: 29.12.2020).

<sup>40</sup> Na temat odmiennej lekcji w. 8 (*claudit qui tacitus premit*), zob. szczegółowe rozważania, które przedstawia: Warburg, *Problemas de edición*, s. 279-282.

Aegon

Haec jam dira lues serpere dicitur.  
 Pridem Pannonios, Illyricos quoque  
 Et Belgas graviter stravit, et impio  
 Cursu nos quoque nunc petit.  
<sup>25</sup>Sed tu, qui solitus nosse salubribus  
 Succis perniciem pellere noxiam,  
 Cur non anticipans, quae metuenda sunt,  
 Ammosti medicas manus?

Buculus

<sup>29</sup>Tanti nulla metus pervia signa sunt,  
 Sed quod corripit, id morbus et opprimit;  
 Nec languere sinit, nec patitur moras:  
 Sic mors ante luem venit.  
 Plaustis subdideram fortia corpora  
 Lectorum, studioguo potui, boum;  
<sup>35</sup>Queis mentes geminae, consona tinnulo  
 Concentu crepitacula;  
 Aetas consimilis, setaque concolor,  
 Mansuetudo eadem, robur idem fuit,  
 Et fatum: medio nam ruit aggere  
<sup>40</sup>Par victum parili nece.  
 Mollito penitus farra dabam solo:  
 Largis putris erat gleba liquoribus:  
 Sulcos perfacilis stiva tetenderat;  
 Nusquam vomer inhaeserat.  
<sup>45</sup>Laevus bos subito labitur impetu,  
 Aestas quem domitum viderat altera.  
 Tristem continuo disjugo conjugem,

Egon

Już ta zaraza – jak mówią – się czai,  
 Przedtem Pannonię, a także Ilirię  
 I Belgię zmogła; tymczasem w okrutnym  
 Galopie do nas podąża.  
 Lecz ty, co zwykle umiałeś odpędzać  
 Niemoc, podając napoje lecznicze,  
 Czemu zawczasu w obawie przed plagą  
 Nie pośpieszyłeś z pomocą?

Bukulus

Tak wielkiej zgrozy znak żaden nie wieści,  
 Choroba chwyta i kładzie pokotem,  
 Ni chwili zwłoki – zabija od razu,  
 Śmierć przed zarazą przychodzi.  
 Poprzednio mogłem zaprzęgać do wozów  
 Parę potężnych, starannie wybranych  
 Wołów mających podobny charakter;  
 Dzwonki ich zgodnie dźwięczały,  
 Wiek jednakowy, sierść maści tej samej,  
 Zgrana łagodność i krzepa jednaka,  
 A tu nieszczęście! Na skibie pośrodku  
 Pada i jeden, i drugi.  
 Siałem pszenicę na ziemi mięciutkiej<sup>41</sup>  
 I gleba była nasiąknięta wodą,  
 Pług bardzo łatwo wyorywał bruzdy,  
 Lemiesz nie oparł się nigdzie.  
 Wół z lewej strony raptownie upada,  
 A chodził w jarzmie zaledwie rok drugi,  
 Zaraz uwalniam smutnego współnika,

<sup>41</sup> M. Helbig błędnie rozumie w. 41, przekładając go w następujący sposób: „Zupełnie osłabionemu jenom orkisz dawał”. Por. Helbig, *„De mortibus boum”*, s. 132. Z przekładów obcojęzycznych por. Endéléchi, *De mortibus boum*, ed. J.-B. Martin – F. Monnier – A. de Boudard: „Dans le sein de la terre amollie, je répandais le blé”.

Nihil jam plus metuens mali.  
 Dicto sed citius consequitur necem,  
<sup>50</sup>Semper qui fuerat sanus et integer;  
 Tunc longis quatiens ilia pulsibus,  
 Victum deposuit caput.

Aegon  
 Angor, discrucior, mœreo, lugeo.  
 Damnis quippe tuis, non secus ac meis,  
<sup>55</sup>Pectus conficitur. Sed tamen arbitror  
 Salvos esse greges tibi.

Buculus  
 Illuc tendo miser, quo gravor acrius:  
 Nam solamen erat vel minimum mali,  
 Si fetura daret posterior mihi,  
<sup>60</sup>Quod praesens rapuit lues.  
 Sed quis vera putet, progeniem quoque  
 Extinctam pariter? vidi ego cernuam  
 Junicem gravidam, vidi animas duas  
 Uno in corpore perditas.  
<sup>65</sup>Hic fontis renuens, graminis immemor,  
 Errat succiduo bucula poplite,  
 Nec longum refugit; sed graviter ruit  
 Leti compede claudicans.  
 At parte ex alia, qui vitulus modo  
<sup>70</sup>Lascivas saliens texuerat vias,  
 Ut matrem subiit, mox sibi morbido  
 Pestem traxit ab ubere.  
 Mater tristifico vulnere saucia,  
 Ut vidit vituli condita lumina,  
<sup>75</sup>Mugitus iterans, ac misere gemens,  
 Lapsa est, et voluit mori.  
 Tunc tanquam metuens, ne sitis aridas  
 Fauces opprimeret, sic quoque dum jacet,  
 Ammovit moriens ubera mortuo.  
<sup>80</sup>Post mortem pietas viget!  
 Hinc taurus, solidi vir gregis et pater,  
 Cervicis validae, frontis et arduae,

Już się nieszczęścia nie bojąc.  
 Lecz śmierć dopadnie go prędzej niż słowo,  
 Chociaż on zawsze był krzepki i zdrowy,  
 Już długie skurcze targają mu trzewia,  
 W końcu łeb złożył na ziemi.

Egon  
 Dręcę się, cierpię i smutek odczuwam,  
 Żal mi twej straty tak samo jak mojej,  
 Serce boleje, lecz sędzę jednakże,  
 Że ocalały twe trzody.

Bukulus  
 Biegnę nieszczęsny, a tam jeszcze gorzej –  
 Maleńką chociaż byłoby pociechą,  
 Gdyby następny miot mógł mi zastąpić  
 To, co zabrała ta plaga.  
 Lecz któż uwierzy? I nowe potomstwo  
 Gasło tak samo. Widziałem jałówkę  
 Cielną, co padła; dwie żywe istoty,  
 Co w jednym ciele zginęły.  
 Błądzi jałówka, nie pije ze źródła  
 I nie je trawy, jej nogi się trzęsą,  
 I niedaleko ucieka, kulejąc,  
 Bo pada w śmierci okowach.  
 Tam znów cielątko, co właśnie swawolne  
 Skakało sobie po polach i drogach,  
 Biegnie do matki, aby z jej wymienia  
 Śmiertelną wypić truciznę.  
 Matka z rozwartą przeokropną raną  
 Ujrawszy oczy cielątka zamknięte,  
 Z potwornym rykiem i skargą żalosną  
 Padła i chciała umierać.  
 Jakby w obawie, że gardło wyschnięte  
 Mogłoby cierpieć pragnienie, bezsilna  
 Podsuwa jeszcze swą pierś umarłemu –  
 Miłość trwa nawet po śmierci.  
 A byk tak mocny, mąż w stadzie i ojciec,  
 Z karkiem potężnym i czołem wyniosłym,

Laetus dum sibimet plus nimio placet,  
Prato concidit herbido.

<sup>85</sup>Quam multis foliis silva cadentibus  
Nudatur, gelidis tacta aquilonibus:  
Quam densis fluitant velleribus nives;  
Tam crebrae pecudum neces.  
Nunc totum tegitur funeribus solum:  
<sup>90</sup>Inflantur tumidis corpora ventribus:  
Albent lividulis lumina nubibus:  
Tenso crura rigent pede.  
Jam circum volitant agmina tristium  
Dirarumque avium; jamque canum greges  
<sup>95</sup>Insistunt laceris visceribus frui;  
Heu! cur non etiam meis?

Quidnam, quaeso, quid est, quod vario modo  
Fatum triste necis transilit alteros,  
Affligitque alios? En tibi Tityrus  
<sup>100</sup>Salvo laetus agit grege.

Ipsum contueor. Dic age, Tityre,  
Quis te surripuit cladibus his Deus?  
Ut pestis pecudum, quae populata sit  
Vicinos, tibi milla sit.

Tityrus  
<sup>105</sup>Signum, quod perhibent esse crucis Dei,  
Magnis qui colitur solus in urbibus,  
Christus, perpetui gloria numinis,  
Cujus filius unicus.  
Hoc signum, mediis frontibus additum,  
<sup>110</sup>Cunctarum pecudum certa salus fuit:  
Sic vero Deus hoc nomine praepotens  
Salvator vocitatus est.  
Fugit continuo saeva lues greges:  
Morbis nil licuit. Si tamen hunc Deum  
Exorare velis, credere sufficit;  
Votum sola fides juvat.  
Non ullis madida est ara cruoribus;

Ciesząc się sobą i swoją urodą,  
Pada na łące wśród trawy.  
Jak tyle liści, co w lesie obtrząsa  
Wiatr lodowaty wiejący z północy,  
Jak zamieć ziemię wełną przyodziewa,  
Tak kosi pomór bydłęta.  
Teren jest cały pokryty trupami,  
Ciała już puchną, nabrzmiały wnętrzości,  
Oczy zachodzą sinawą powłoką,  
Tężeją stopy, golenie.  
Zewsząd już fruną czerechy posępnych,  
Potwornych ptaków i sfory psie biegną,  
By rozszarpane pożerać wnętrzości.  
Ach! Biada! Czemuż nie moje?

Cóż znaczy, pytam, to, iż tak przeróżnie  
Los ów okropny tych jednych omija,  
A dręczy innych? A oto ci idzie  
Tityrus, zdrowym radując się stadem.

Patrzę na niego. Mów prędko, Tityrze,  
Który to Bóg cię z tych klęsk uratował?  
Tak iż zaraza, która zmiotła trzody  
Sąsiedzkie, ciebie nie sięgła?

Tityrus  
To jest – jak mówią – znak krzyża Bożego,  
Ten Bóg jest tylko czczony w wielkich miastach –  
Chrystus, co Bóstwa wiecznego jest chwałą,  
On Jego Synem jedynym.  
Ten znak na środku czoła położony  
Wszystkiemu bydłu zapewnił ratunek.  
Bóg przepotężny to imię noszący  
Nazwany jest Zbawicielem.  
Sroga zaraza wnet opuszcza trzody  
I nie ma chorób. Wystarczy zaś wierzyć,  
Jeśli ubłagać chciałbyś tego Boga,  
Wiara pomoże modlitwie.  
Ołtarz krwią ofiar żadnych nie ocieka

Nec morbus pecudum caede repellitur  
Sed simplex animi purificatio  
<sup>120</sup>Optatis fruitur bonis.

Buculus  
Haec si certa probas, Tityre, nil moror,  
Quin veris famuler relligionibus;  
Errorem veterem diffugiam libens;  
Nam fallax et inanis est.

Tityrus  
<sup>125</sup>Atqui jam properat mens mea visere  
Summi templa Dei; quin age, Bucule  
Non longam pariter congregimur viam  
Christi et numen agnoscimus.

Aegon  
<sup>129</sup>Et me consiliis jungite prosperte.  
Nam cur addubitem, quin homini quoque  
Signum prosit idem perpete saeculo,  
Quo vis morbida vincitur?

I chorób bydła nie odpędzasz rzezią,  
Pełne szczerości oczyszczenie duszy  
Daje ci to, czego pragniesz.

Bukulus  
Jeśli, Tityrze, twierdzisz, że to pewne,  
Nie zwlekam, przyjmę prawdziwą religię;  
Chętnie porzucę starodawne błędy,  
Bo fałszem są i marność.

Tityrus  
Już biegnę myślą, chcę ujrzeć świątynie,  
W niedługą drogę wyruszamy wspólnie,  
Pośpiesz się ze mną, nie zwlekaj, Bukulu,  
Bóstwo Chrystusa uznajmy.

Egon  
I mnie dołączcie do waszych zamiarów,  
Czemu mam wąpić, że i człowiekowi  
Ten znak tak samo pomoże w wieczności,  
Gdy on moc chorób zwycięża?<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Przekład M. Helbiga oddaje „perpete saeculo” polskim wyrażeniem „przez całe życie”, co zupełnie zubaża jego sens i ogranicza teologiczną perspektywę interpretacji. Zob. Helbig, „*De mortibus boum*”, s. 135.



Carson Bay<sup>1</sup>

## Disease and the Christian Discourse of Jewish Death in *De Excidio Hierosolymitano* 5, 2

The late fourth-century text called Pseudo-Hegesippus, or *On the Destruction of Jerusalem (De Excidio Hierosolymitano)*<sup>2</sup>, articulates one of the most forceful iterations of the late antique Christian historical perspective that saw the Jews as having been effectively erased from history in the first century CE or shortly thereafter. By the later fourth century this outlook had been developing within Christian circles for hundreds of years. Such a notion was theological, historical, and ideological, and it recognized a historical progression wherein (1) God sent his Son as savior to the Jews, (2) the Jews rejected and crucified their would-be messiah Jesus, and there-

---

<sup>1</sup> Dr Carson Bay, University of Bern, Switzerland, Postdoctoral Researcher, Institute for Jewish Studies; email: carson.bay@theol.unibe.ch; ORCID: 0000-0003-1364-182X.

<sup>2</sup> The text of *De Excidio* in this article is taken from the standard critical edition of V. Ussani (*Hegesippi qui dicitur Historiae libri v – Pt. I: Textum criticum continens*, CSEL 66/1, Vindobonae 1932); all translations are my own. One of the best introductions to *De Excidio*, and the only proper monograph on the work to date, is C. Somenzi, *Egesippo – Ambrogio: Formazione scolastica e Cristiana a Roma alla metà del IV secolo*, SPM 27, Milan 2009. More briefly see A.A. Bell, *Josephus and Pseudo-Hegesippus*, in: *Josephus, Judaism, and Christianity*, ed. L.H. Feldman – G. Hata, Detroit 1987, p. 349-361; Bell has done the most important preliminary work on the text to date. *De Excidio* can be reasonably dated between 350 and 430 CE, but it is usually ceded that it was written c. 370-375, though not by L. Van Hoof – P. Van Nuffelen, *The Fragmentary Latin Histories of Late Antiquity (AD 300–620): Edition, Translation and Commentary*, Cambridge 2020, p. 78. The author is colloquially referred to as “Pseudo-Hegesippus”, though it has often been ascribed to Ambrose, and less frequently to other authors. The text has been assumed to have been from Italy, perhaps Rome, but is in my opinion, following Bell, most likely a product of Antioch (or at least its author was). See C. Bay, *Pseudo-Hegesippus at Antioch? Testing a Hypothesis for the Provenance of the “De Excidio Hierosolymitano”*, BABELAO 8 (2019) p. 97-128.

fore (3) God not only disowned his former people but actively erased them from history (more or less). This erasure came to be identified by some with the Roman destruction of Jerusalem and its Temple in 70 CE, the defining event of the Roman-Jewish War (66-73 CE)<sup>3</sup>. Paradigmatic of this perspective is the historical vision cast by *De Excidio*, a rewrite of Flavius Josephus' seven-book, Greek *Jewish War* (written in the later first-century CE) into a five-book, Latin Christian work.

*De Excidio*, which joins Josephus in resembling the classical Greco-Roman historiographical tradition far more than any other ancient Christian historiography<sup>4</sup>, is a work expressly about the causes, details, meanings, and consequences of Jerusalem's destruction, as its title suggests. Scholars have recognized the broad contours of the text's "anti-Jewish" tone and perspective<sup>5</sup>: Ps-Hegesippus stereotypes and denigrates the Jews, blames them for their own fate (drawing upon but far outstripping ideas found in Josephus' *Jewish War*), and paints them as a morally bankrupt and divinely abandoned *gens*. In essence, this constitutes a Christian discourse of Jewish death: it is a Christian conceptualization and projection of how the Jews "died" as a people when the Romans destroyed them in the first century. When I speak of a "discourse of death" in *De Excidio*, this is what I mean: an interconnected web of intratextual arguments, allusions, metaphors, and descriptions designed to help frame, explain, and depict how the Jews,

<sup>3</sup> See P. Perkins, *If Jerusalem Stood: The Destruction of Jerusalem and Christian Anti-Judaism*, BibInt 8 (2000) p. 194-204. Other historical 'options' for Christians looking to identify an endpoint in Jewish history included the Bar-Kochba revolt of the early second century, which Justin Martyr and Eusebius use to ground such a polemic; see R.A. Clements, *Epilogue: 70 CE After 135 CE – The Making of a Watershed?*, in: *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*, ed. D.R. Schwartz – Z. Weiss, AJEC 78, Leiden 2012, p. 517-536.

<sup>4</sup> C. Bay, *Pseudo-Hegesippus and the Beginnings of Christian Historiography in Late Antiquity*, "Studia Patristica" (forthcoming); M. Sehlmeier, *Geschichtsbilder für Pagane und Christen: Res Romanae in den spätantiken Breviarien*, BzA 272, Berlin 2009, p. 88-89, 196-197, 202, 293-294; D. Estève, *L'Oeuvre historique du Pseudo-Hégésippe: "De Bello iudaico", livre I à IV*, ELP 10, Université Paris Nanterre, Paris 1987 (PhD Dissertation).

<sup>5</sup> See R.M. Pollard, *The De Excidio of 'Hegesippus' and the Reception of Josephus in the Early Middle Ages*, "Viator" 46 (2015) p. 65-100; Somenzi, *Egesippo – Ambrogio*, p. 151-182; Bell, *Josephus and Pseudo-Hegesippus*; Estève, *L'Oeuvre historique du Pseudo-Hégésippe*, p. 448-452; H. Schreckenberg, *Die christliche Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1. – 11. Jh.)*, EH 23/172, Frankfurt am Main 1982, p. 310-311.

once “alive” as the people of God, came to be a “dead” people (replaced, of course, by the new people of God: the Christians).

While the basic anti-Jewish orientation of *De Excidio* is now a commonly-recognized feature of the work (at least for those few scholars aware of the work), exactly how this discourse functions in *De Excidio* – what forms it takes, where it appears, what its defining features are – has yet to be closely examined. This article takes a step in that direction by exploring one of the most interesting, and arguably one of the most important, aspects of *De Excidio*’s discourse of Jewish death: its use of the metaphorical complex of sickness, disease, and plague to portray the first-century Jews as infected and contagious, a people approaching death and to be avoided, quarantined.

To show that and how Ps-Hegesippus does this, I isolate one key passage that appears as a constellation of the various aspects of *De Excidio*’s disease discourse. Taking in turn some of the core concepts and vocabulary of that passage as a base, each of the following sections branches out into *De Excidio* as an entire work. This approach shows that Ps-Hegesippus’ anti-Jewish disease discourse courses through the entirety of his history and then crystallizes into denser clusters within one integral passage. This passage comes at the ‘beginning of the end’ of *De Excidio*, as it were, right near the start of the fifth book of this five-book work.

*De Excidio* 5, 2 is arguably the most important, and is certainly one of the most interesting, passages in the entire work<sup>6</sup>. In it Ps-Hegesippus expands at length on a short address he found in his source, Josephus’ *Jewish War* (5, 19-20). In the latter, Josephus qua author-narrator addresses Jerusalem as a city, lamenting its fall and briefly reflecting upon its causes. In Ps-Hegesippus’ version, what was a several-line passage in the original Greek balloons into an extremely long address (1350 Latin words) to Jerusalem and by proxy to the Jewish people it represents. In this one speech, given just as *De Excidio* begins its final plunge into a drawn-out and detailed description of Jerusalem’s destruction (i.e., Book 5), Ps-Hegesippus distills the major themes of his work: the prophetic inevitability and irreversibility of Jerusalem’s destruction; the Jews’ depravity and moral decline; the relationship between Jesus’ rejection and execution and the fall of Jerusalem/demise of the Jews; the Romans’ essential innocence in this; the ethical contrast between the virtuous ancient Hebrews and the more recent, less

---

<sup>6</sup> So argues C. Bay, *The Bible, the Classics, and the Jews in Pseudo-Hegesippus: A Literary Analysis of the Fourth-Century De Excidio Hierosolymitano* 5.2, Florida State University, Tallahassee 2018 (PhD Dissertation).

virtuous Jews; the importance of the Bible for interpreting later historical events. The speech revolves around explaining and portraying Jerusalem's 70 CE destruction, which, for Ps-Hegesippus, is unlike earlier destructions inasmuch as it is absolutely final. Within this speech, Ps-Hegesippus develops several ways of discussing and depicting the death of the Jews, among which are several overlapping (figurative and literal) discourses of sickness and disease. This study argues, therefore, that *De Excidio* 5, 2 epitomizes Ps-Hegesippus' overarching discourse of Jewish disease. Each of the following sections begins with a key portion of the address in *De Excidio* 5, 2 which highlights an aspect of Ps-Hegesippus' rhetoric of Jewish contagion. We then see how each of these aspects reflect ideas which may be traced across *De Excidio* writ large, and how these discursive features draw upon precedents in the biblical and classical literary traditions. Finally, we will see that Ps-Hegesippus has many things in common with other 4<sup>th</sup>- and 5<sup>th</sup>-century Christian authors who talk about Jews as 'diseased' and/or 'contagious', but also that he exhibits a distinctive configuration of this discourse that sets *De Excidio* apart within the milieu of late antique Christian literature.

## 1. Aaron & Numbers 16:48

Near the beginning of the address at *De Excidio* 5, 2, 1 the author-narrator calls (or conjures) five biblical figures as a group of witnesses to "look at" (with *aspice* or *uide*) the Jerusalem he is describing and addressing<sup>7</sup>. As Ps-Hegesippus calls each figure – Moses, Aaron, Joshua, David, Elisha – he mentions a biblical episode which is definitive of that character within the tradition. This juxtaposes these noble, ancient Hebrew heroes to their less-than-noble, latter-day descendants, the Jews. Thus, when summoning Moses Ps-Hegesippus recalls the miracles of the Exodus from Egypt, with Joshua he mentions the fall of Jericho, with David the writing of psalms, with Elisha the miraculous defeat of the Arameans. This is how Ps-Hegesippus there conjures Aaron:

Arise, Aaron, you who once, when death was devouring the majority of the people because they had offended the omnipotent God, stood between the

---

<sup>7</sup> More fully on this portion of the passage see C. Bay, *Jewish National Decline and Biblical Figures as Classical Exempla in Pseudo-Hegesippus: Moses, Aaron, Joshua, David, and Elisha at De Excidio 5.2.1*, JBR 7 (2020) p. 167-204.

living and the dead, and death was stayed and the plague was checked by the intervention of your body, nor was it able to become a contagion among [or 'come into contact with'] the living<sup>8</sup>.

The biblical episode Ps-Hegesippus references, a scene from Numbers 16:41-50, particularly 16:48, was a favorite of his: the story appears two other times in *De Excidio* in the mouths of two other speakers. First, at 3, 16 Josephus' Jewish comrades mention this story within an address they make to Josephus after the Battle of Jotapata, in which they are attempting to dissuade Josephus from giving himself up to the Romans. Their argument is that suicide would be preferable to this. At one point they sandwich Aaron as an *exemplum* supporting their argument, in between Moses and King Saul, saying: "Where is Aaron, who stood in the middle between the living and the dead, lest death consume the surviving population with a savage disease?"<sup>9</sup>. For these first-century Jewish soldiers, Aaron's actions in Numbers 16 represent a basic battlefield virtue: the throwing of oneself between one's people and danger. Aaron's throwing himself in harm's way was laudable because it represented his willingness to die. In response, Josephus reinterprets the episode and challenges his interlocutors' reading of the moral:

Aaron stood between the living and the dead, but this was an act of virtue and not of temerity. For he did not bring death upon himself, but neither did he fear death, who repulsed it with his body and was in all things an obstacle to the serpent. Certainly I am not Aaron, but I am not inferior to him. Look! I hold up my hands! Let them strike them who will!<sup>10</sup>.

Unlike his Jewish countrymen, Josephus uses the Numbers 16 story to parse between willingness to die for one's people and an unhealthy read-

---

<sup>8</sup> Ps-Hegesippus, *De Excidio* 5, 2, 1, CSEL 66/1, 295: "Exsurge, Aaron, qui aliquando, cum propter offensam dei omnipotentis mors plurimos populi depascetur, stetit inter uiuentes ac mortuos, et mors stetit atque obiectu corporis tui haesit lues nec transire potuit ad contagionem uiuentium".

<sup>9</sup> Ps-Hegesippus, *De Excidio* 3, 16, 1, CSEL 66/1, 211: "Vbi est Aaron, qui inter uiuos ac mortuos medius stetit, ne mors uiuentem populum saeuo contagio depascetur?".

<sup>10</sup> Ps-Hegesippus, *De Excidio* 3, 17, 1, CSEL 66/1, 215: "Aaron inter uiuos ac mortuos stetit, et hoc uirtutis est non temeritatis. Non enim mortem sibi intulit, sed mortem non timuit, qui eam corpore suo reppulit et serpenti in omnes obstaculo fuit. Non ego quidem Aaron sed tamen non degener ab eo en offero manus, feriant ut uolent".

iness to do so. But what we should notice here is that the Numbers 16 episode is given three different meanings in the mouths of three different speakers across *De Excidio*.

Setting these three presentations of Numbers 16:48 in sequence, I think it is fair to see in them three contesting (and not unrealistic) interpretations of that episode. Two of these readings are imputed to first-century Jews, the third proffered by the author/narrator himself. From Ps-Hegesippus' perspective, therefore, I suggest that the two Jewish readings are realistic, and perhaps not wrong per se, but the truer (Christian) reading is that of *De Excidio* 5, 2. That is to say that, for Ps-Hegesippus, the most important and/or salient meaning of Numbers 16:48 (at least for his narrative) is this: Aaron represents a time in the Hebrew past when the Israelites were protected from destruction caused by plague or disease – which even then was a result of disobedience to God – by the effective mediation of a noble and pious high priest. A broader look at the remainder of the address in *De Excidio* 5, 2 reveals why Ps-Hegesippus mentions Aaron in this context at the speech's beginning. As with the other Hebrew heroes who appear as the address of that chapter begins, Aaron stands as a stark and damning juxtaposition to the descendants of the Hebrews, the Jews of the first century, the subjects, objects, and addressees of that speech.

That Aaron's example sheds negative light on the Jews of *De Excidio*'s narrative is both strongly suggested, and at one point explicitly stated, within the speech of 5, 2 itself. A little way through the speech, the narrator charges Jerusalem with sacrilegious violence:

Ananus and Jesus – chief priests – lay unburied within you, and these men who not long ago were clothed in priestly robes, who were held in honor even by foreigners, lay with deformed corpses, fodder for birds and food for dogs, with their limbs removed and scattered throughout the whole city, so that a spectacle of ancient sanctity might be seen to mourn such an affront of the sacred name and such deformity of the once brilliant office (of priest)<sup>11</sup>.

Aaron, of course, is the quintessence of the “ancient sanctity” (*uetus sanctitas*) whose absence in Jerusalem is now, according to Ps-Hegesippus,

---

<sup>11</sup> Ps-Hegesippus, *De Excidio* 5, 2, 1, CSEL 66/1, 297: “Iacuerunt in te Ananus et Iesus insepulti sacerdotum principes, et illi dudum sacerdotalibus amicti stolis, qui uenerationi etiam exteris fuerant, deformi iacuerunt cadauere, escae uolatilium et deuoratio canum, membra laceri et tota dispersi urbe, ut deplorare ueteris sanctitatis species uideretur tantam sacri nominis contumeliam et speciosi quondam muneris deformitatem”.

so painfully conspicuous. In introducing Aaron's latter-day counter parts, Ananus and Jesus (not that Jesus), as dead and unburied, Ps-Hegesippus makes a thinly-veiled implication: in ancient times, the Jews' ancestors were protected from disease by a living high priest; in the narrative's present time, the Jews have lost this protection: their priests are dead. The suggestion of these parallel presentations of Aaron and Ananus-and-Jesus becomes less implicit when Aaron's name comes up again:

And previously the priestly staff blossomed even though cut off from its wooden root, but now faith withers and piety has been buried and all emulation of virtue is departed. It is no wonder if a people which has turned away from God and follows after the vile spirit of opposition has been divided against itself<sup>12</sup>.

The reference here is to the chapter in Numbers following the episode in 16:48 mentioned above: Numbers 17 tells the story of how Aaron and a number of challengers to his authority (chiefs among the Israelites) place their respective rods or staffs outside of the Tabernacle in a divinely-ordained competition to reveal whose authority has been sanctioned by God. The rods are left overnight. In the morning, Aaron's rod (and that of the house of Levi) has budded, proof positive of his claim to legitimate priestly leadership. Ps-Hegesippus explains exactly what it means that, whereas Aaron's staff budded in ancient times, the Jews of his narrative present lack those things which it represented: *fides*, *pietas*, and *uirtus*, for example. Instead, the Jews "are divided" (*diuisus est*) and "follow a vile spirit of contradiction" (*improbum contradictionis spiritum sequitur*). This sedition, in fact, is one of the major forms of Jewish disease according to Ps-Hegesippus. Here we must return to Ananus and Jesus.

Ananus' and Jesus' deaths are connected to disease and sickness among the Jews in several ways. For one thing, their unburied bodies, joined by many others, are said to have caused a physical, biological epidemic among the inhabitants of Jerusalem:

Therefore in the Temple itself, in place of sweet-smelling ointments, in place of pleasantly-wafting censers, in place of the deep fragrances of various flo-

---

<sup>12</sup> Ps-Hegesippus, *De Excidio* 5, 2, 1, CSEL 66/1, 298: "Ante et uirga sacerdotalis floruit recisa de siluestri radice, nunc et fides aret et sepulta est pietas et abiit omnis uirtutis aemulatio. Nec mirum si populus, qui a deo recessit et improbum contradictionis spiritum sequitur, in se ipsum diuisus est".

wers, there was the pollutant of unburied corpses, which rain had dispersed, which flames had scorched, which the sun had warmed. All the limbs of the slain citizens corrupted everything with a pungent stench. Here the putrefaction of decaying entrails, there the scent of burning overwhelmed the senses and filled the mouths of the living, so that they themselves, not much later, were consumed by a very severe disease and bewailed the fact that they were survivors<sup>13</sup>.

So we see that *De Excidio*'s discourse of Jewish disease has a medical component, one in which Aaron is indirectly implicated: the Jews in Jerusalem were "consumed" (*consumor*) by a "very severe disease" (*gravior morbus*) which is more or less directly related to the blinding absence of the high priest(s). Later we read that those who would bury the dead are absent, having died themselves, and then that "a fury has been transferred from the dead into those who are still living" (*a mortuis in eos qui adhuc uiuerent furor transferebatur*), another reference to the living becoming sick via contact with dead bodies. But there is also another 'disease' among the Jews of Jerusalem according to Ps-Hegesippus, one which we caught a glimpse of above. It is the sickness of sedition, the contagion of civil unrest, and it is arguably the more serious disease that Ps-Hegesippus identifies among the Jews of first-century Jerusalem.

## 2. Seditio as Disease

In addition to the physiological epidemic within Jerusalem, the speech of *De Excidio* 5, 2 also describes a metaphorical disease with which Ps-Hegesippus diagnoses the Jews of 70 CE Jerusalem. This disease is civil insurrection: its symptoms are self-destructive behavior within the social body, its pathogens the ideologies that drive such action. This metaphor of 'civil insurrection is disease' is one that Ps-Hegesippus found in his major source, Josephus' *Jewish War*, which often speaks of Jewish factionalists

---

<sup>13</sup> Ps-Hegesippus, *De Excidio* 5, 2, 1, CSEL 66/1, 299: "In templo igitur ipso pro unguentis bene olentibus, pro thymiamateriis bene spirantibus, pro diuersorum florum odoribus grauis erat insepulorum cadauerum factor, quos pluuias dissoluerat, quos flamma ambusserat, quos sol calefecerat. Omnes artus caesorum ciuium dirum odorem faetebant. Hinc resolutorum putredo uiscerum, inde exustorum nidor sensus omnes atque ora complebant uiuentium, ut ipsi non multo post grauiore morbo consumerentur ac se superstites ingemescerent".



and the rebellious uprisings of Jewish factionalism in terms of “disease” (νόσος)<sup>14</sup>. As we will see, however, Ps-Hegesippus’ discourse of Jewish sedition as disease goes much further.

The ‘sedition-is-disease’ facet of Ps-Hegesippus’ Jewish-disease discourse plays upon *De Excidio*’s propensity to personify and anatomize the city of Jerusalem. In this Ps-Hegesippus had a model in Lucan, who had earlier so presented the city of Rome in his *Bellum Civile* (or *Pharsalia*), as Martin Dinter has shown<sup>15</sup>. (It may not be coincidental that Ps-Hegesippus knew Lucan)<sup>16</sup>. One of the more graphic corporeal portrayals of Jerusalem comes at *De Excidio* 5, 1, right before the address we are examining. At 5, 1, 5 Ps-Hegesippus describes the city as having its “tendons cut” (*nerui succidebantur*); in 5, 2, 1 he will charge Jerusalem saying, “you destroyed your ramparts with your own hands, you cut into your innards with your own swords” (*cum ipsa tuis minibus destrueres munimina tua, cum tuis mucronibus foderes uiscera tua*). In *De Excidio* 5, 2, Jerusalem is a sick body.

That sedition is the diagnosis of Jerusalem’s sickness becomes clear in an odd statement Ps-Hegesippus makes to Jerusalem. After the accusation that “you were bringing voluntary betrayal against your very self” (*ipsa tibi inferres uoluntariam prodicionem*), he continues: “It was for this reason that the Romans preferred to be spectators rather than destroyers, lest placing a hand upon your innards be perceived as more a matter of contagion than of strength”<sup>17</sup>.

The Latin term *manus* (here *manum*) is well-known to have semantic span stretching from human body-part (“hand”) to military group (“force”). What is unusual here is the use of *contagio* to modify *manus*: a “contagious force” or “contagious cadre”. The implication here is that the Romans at times during their siege of Jerusalem refrained from making onslaughts since the Jews were busy fighting amongst themselves – a sound military strategy. What reference to a *manus contagionis* does is insinuate the fur-

<sup>14</sup> See Josephus *Bellum Judaicum* 2, 11, 264; 3, 443; 4, 376; 6, 337; 7, 437.

<sup>15</sup> M. Dinter, *Anatomizing Civil War: Studies in Lucan’s Epic Technique*, Ann Arbor 2012.

<sup>16</sup> A.A. Bell, *An Historiographical Analysis of the De Excidio Hierosolymitano of Pseudo-Hegesippus*, University of North Carolina at Chapel Hill 1977, p. 98-99 (PhD Dissertation), who says that Ps-Hegesippus’ “knowledge of Lucan is indisputable”.

<sup>17</sup> Ps-Hegesippus, *De Excidio* 5, 2, 1, CSEL 66/1, 299: “Et ideo spectatores malebant esse Romani quam percussores, ne furentibus tuis inter se uisceribus manum ad-mouere contagionis magis quam fortitudinis aestimaretur”.

ther idea that the Romans remained at a distance for fear that they might ‘catch’ something. In the next section we will return to this Roman notion as it crops up elsewhere in *De Excidio*. For now, we must clarify exactly what it was that, according to Ps-Hegesippus, the Roman destroyers of Jerusalem thought they might ‘catch’ from the Jews.

As in Josephus’ earlier account of the war, *De Excidio* identifies three ringleaders among the insurrectionary Jewish factions who more than anyone else fueled Judean revolt against Rome and civil war. These are Simon bar Giora, Eleazar ben Yair, and John of Gischala. Ps-Hegesippus describes John’s migration from his native Galilean region into Jerusalem in terms of a plague infecting others:

Fleeing the regions of Galilee, as we explained above, John betook himself to the city of Jerusalem and, as if some kind of disease, he infected the minds of many, who, leaders of the scoundrels from diverse regions, had come together there even as in a cesspool<sup>18</sup>.

Not insignificantly, Ps-Hegesippus follows this description with the statement that “this was the cause of the destruction of that great city” (*hoc enim illi urbi maioris causa excidii fuit*). John, the *pestis*<sup>19</sup> who infected (*infecit*) Jerusalem by means of its inhabitants (who in this case appear as individual cells of a larger body, as it were) was a causal factor in Jerusalem’s destruction. A few chapters earlier Ps-Hegesippus had introduced John as “a plague indigenous to the populace” of Gischala (*indigena populi lues*)<sup>20</sup>. He goes on to call him a “pestilential man” (*pestilens uir*)<sup>21</sup>, though the accusative form in which this identification occurs – *pestilentem uirum* – comes very close to calling John a virus (*uirus*), as opposed to a man (*uir*). Ps-Hegesippus was likely playing on the ambiguity. All of this shows that John of Gischala, one of the main rebel factionalists responsible for the Jewish revolt against Rome and Jewish infighting (according to

---

<sup>18</sup> Ps-Hegesippus, *De Excidio* 4, 6, 1, CSEL 66/1, 247: “Fugiens ut supra diximus, de Galilaeae partibus Iohannes ad Hierosolymitanam urbem se contulit et quasi quaedam pestis infecit animos conplurium, qui ex diuersis regionibus principes flagitiorum eo quasi in sentinam confluerant”. Cf. Josephus, *Bellum Judaicum* 4, 122.

<sup>19</sup> Cf. Ps-Hegesippus, *De Excidio* 4, 4, 6.

<sup>20</sup> It is interesting that this is one of only two places where the nominative *lues* appears in *De Excidio*; the other is in the introduction of Aaron vis-à-vis Numbers 16:48 at *De Excidio* 5, 2, 1.

<sup>21</sup> Ps-Hegesippus, *De Excidio* 4, 4, 5, CSEL 66/1, 246.

Ps-Hegesippus, as well as Josephus), is a major factor in Jerusalem's 'sickness' according to *De Excidio*. He is representative of the kind of disease the Jews have.

John, however, was not alone in suffering from the sickness of sedition. Very early on in *De Excidio* one finds the same kind of plague (*pestis*) being attributed to the Jews as a whole. While relating the reign of Alexander Janneus (103-76 BCE), not the best-loved Judean king of all time, Ps-Hegesippus marks how Alexander was successful on the battlefield, but that "A domestic rebellion interrupted these successes in war, and the dispute, having arisen in social gatherings, advanced to war by a plague of the sort familiar to the men of the Jews, that they stir themselves to arms from sympotic play"<sup>22</sup>. The kind of plague that John is said to be, as it turns out, is an affliction characteristic of the Jews as a whole. *Domestica seditio* and *contentio* are pockmarks of Jewish social behavior, according to Ps-Hegesippus. Thus at many places in *De Excidio*'s narrative we find manifestations of this disease emerging. For example, at *De Excidio* 3, 22, 1 we read that in Tiberias "the common people had been fermenting among themselves with the serious disease of dissension" (*ipsa graui morbo dissidentis inter se plebis exaestuabat*)<sup>23</sup>. This prompts Vespasian to restore health (*sanitas*) to the region by means of the "cure" (*remedium*) of military quashing. Below we will find that this idea of a remedy finds a more forceful expression in *De Excidio* 5, 2. For now all we need recognize is that rebellion and civil discord is portrayed as a disease of the Jews throughout *De Excidio*, not just in one or two sections.

This thoroughgoing discourse of Jewish dissension as disease reaches its apogee in *De Excidio* 5, 2, where the Jews' destruction within Jerusalem, both self-wrought and elicited from the Romans, is most graphically and dramatically depicted. Early on in the address we read:

Therefore rebellion holds sway within you, peace has been buried, so that you perish at your own hands more cruelly than if you were to perish at the hands of others. How much has the Roman done to you with his weapons, you wretched city, compared to what evils your own populace has introduced? As you contended with the Romans, they have done so with you. The Romans desired peace, you have declared war. What cause was there that you should

<sup>22</sup> Ps-Hegesippus, *De Excidio* 1, 9, 3, CSEL 66/1, 13: "Hos bellandi successus domestica seditio interpolauit, et orta conuiuuiis usque ad bellum contentio processit familiari peste huiusmodi Iudaeorum uiris, ut de epulari ludo sese in arma excitant".

<sup>23</sup> Ps-Hegesippus, *De Excidio* 3, 22, 1, CSEL 66/1, 226.

provoke those stronger than you? Doubtless it was a hard thing that a gentile entered the temple against the sacred law, but already it was not the temple of God. You were not the city of God, nor were you able to be, because you were a tomb of the dead, particularly of those of your own people whom you yourself killed, and not those dropped by the enemy. For could you have been the house of life, who were the home of death, a lodging-place of wickedness, a cave of bandits?<sup>24</sup>

Here Ps-Hegesippus plays explicitly on the trade-off between the Jewish destruction of the Jews and the Roman destruction of the Jews. And again, this self-destruction is indicative of plague, parallel to the *lues* which Aaron had once prevented from touching the people of Israel; it is also contagious, as we saw when Ps-Hegesippus stated that the Romans aggressors sought to avoid the *contagio* among the Jews of Jerusalem. Having established that the sedition-as-disease discourse of *De Excidio* 5, 2 does in fact represent a metaphor present throughout the work, we now turn back to the idea of the contagiousness of this disease, especially as perceived by the Romans within *De Excidio*'s narrative.

### 3. The Romans and Jewish Contagion

Above we saw in *De Excidio* 5, 2 that Ps-Hegesippus imagined the Romans as having kept back from their assault upon Jerusalem at times for fear of contracting something that the Jews had. What they had was a proclivity for rebellion and infighting. And while *De Excidio* 5, 2 is the first place in the work where we come across this idea expressed explicitly, it is not the last.

The most outright and most forceful expression of the idea that the Jews' disease of insurrection was contagious is put into the mouth of the

---

<sup>24</sup> Ps-Hegesippus, *De Excidio* 5, 2, 1, CSEL 66/1, 297: "Ideo in te regnat seditio, pax sepulta est, ut crudelius a tuis pereas quam si ab alienis perires. Quid tantum tibi, miserabilis ciuitas, Romanus suis armis, quantum populus tuus malorum inuexit? Vt Romanis pugnares, tui fecerunt. Pacem uolebant Romani, tu bellum indixisti. Quid causae erat ut fortiores lacesseres? Durum sane quod contra legem sacram templum gentilis intrauit, sed iam non erat dei templum. Non eras dei ciuitas, nec esse poteras, quia eras mortuorum sepulchrum et praesertim tuorum quos ipsa occideras, non quos ab hoste amiseras. Quomodo enim poteras uitae esse domicilium, quae eras mortis habitaculum, deusorium scelerum, latronum spelem?"

Roman general Titus. At *De Excidio* 5, 40, one encounters a horrific episode in which a woman, besieged and bereft within Jerusalem, kills, cooks, and eats her own infant son in a bout of insanity (cf. Josephus *War* 6, 199-213). At *De Excidio* 5, 41, Titus hears report of this deed. Here is a selection of the things he says in response to this news:

Upon hearing this [news of Maria's deed], Caesar cursed the contagion of the unhappy country and, lifting his hands to heaven, declared as follows: "[...] I, blameless, declare myself innocent before you from this contagion, whatever power you are who exists in heaven. [...] May their own ruins cover it and hide it, lest the sun look upon the disease of the earth itself, lest the sphere of stars behold it; lest the breeze of the wind be defiled, and that cleansing fire arise"<sup>25</sup>.

For Titus, the Jews' disease is contagious. But notice the terms in which that contagiousness is described: what Titus curses, disavows, and plans to eradicate is a disease whose contraction has ritual/religious/theological implications, as well as geographical and meteorological ones. Titus absolves himself from contact with Jerusalem/the Jews, and describes whatever they 'have' as an infection of the world itself, affecting even the air and ground. Importantly, this speech acts more or less as a justification and explication of Titus' plan to destroy Jerusalem: it cannot be allowed to survive. This correlates with what we saw earlier when Ps-Hegesippus called John of Gischala's pestilential influence within Jerusalem the *causa* of Jerusalem's *excidium*. Remember that *De Excidio* is a work whose explicit topic of concentration is Jerusalem's destruction: to link that destruction directly to a Jewish contagion renders the discourse of Jewish disease one of the more important figurative constructions of the work.

Not only the allusion to Aaron and Numbers 16:48, nor only the presentation of sedition as a disease (and thus Jerusalem as a diseased body), but also the portrayal of Jewish civil sickness as a contagion finds one of its paradigmatic expressions in *De Excidio* 5, 2. By looking elsewhere in

<sup>25</sup> Ps-Hegesippus, *De Excidio* 5, 41, 2, CSEL 66.1: 387: "Quo conperto Caesar execratus infelicis terrae contagium, manus ad caelum eleuans, talia protestabatur: «[...] Mundus ego ab hoc contagio tibi me absoluo, quaecumque in caelo potestas es. [...] Operiant eam ruinae suae atque abscondant, mundi ipsius contagionem ne sol uideat, ne stellarum globus spectet; ne maculentur aurarum spiramina, purgatorius quoque ille exsurgat ignis»". Titus' self-absolution may be a nod to Pilate's parallel statement in Matt 27,24; my thanks to the anonymous reviewer for pointing this out to me.

the work, in this case *De Excidio* 5, 41, 2, we also see again that the aspects of Ps-Hegesippus' disease discourse contained in *De Excidio* 5, 2 are representative of broader themes which span the work. One final feature of Ps-Hegesippus' discourse of Jewish disease, arguably its crowning feature, is given forcefully in *De Excidio* 5, 2, and yet again may be traced to more remote regions of the narrative.

#### 4. Jesus as Cure & the Theology of Jewish Disease

The multifarious disease that Ps-Hegesippus imputes to the Jews in *De Excidio* 5, 2, 1 is not without remedy. Indeed, Ps-Hegesippus overtly identifies the cure within that very address. Very early he asks:

What remedy is to be sought where the author of the remedy is not accepted? What did you think would happen, when with your own hands you crucified your own well-being, with your own hands extinguished your life, with your own voices banished your advocate, amid your domestic disturbances killed your ally, but that you also would turn your hands against yourself? You have that which you sought, you have snatched from yourself the Prince of Peace, you have asked that the Lord of Life be put to death, to him you have preferred Barabbas, who had been sent to prison for having aroused rebellion among the people and for having committed murder. Therefore your well-being has abandoned you, peace has departed, serenity has ceased – rebellion has been bestowed upon you, destruction has been bestowed<sup>26</sup>.

Recall that in our discussion of *De Excidio* 3, 22 above Vespasian applied the *remedium* of the Roman military to revolting Judean cities like Tiberias. That, it turns out, was a kind of temporary remedy. For Ps-Hegesippus, Jesus Christ held the ultimate cure for the Jews' maladies<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Ps-Hegesippus, *De Excidio* 5, 2, 1, CSEL 66/1, 296: "Quod remedium quaeritur, ubi auctor remedii non reconciliatur? Quid putabas futurum, cum tuis manibus salutare tuum crucifigeres, cum tuis manibus uitam tuam extingueres, cum tuis uocibus aduocatatum tuum exterminares, tuis infestationibus auxiliatorem tuum interficeres, nisi ut in te quoque tuas iniceres manus? Habes quod petisti, eripuisti tibi praesulem pacis, petisti necari uitae arbitrum, concedi tibi Barabbas, qui propter seditionem factam in ciuitate et homicidium missus fuerat in carcerem. Ideo salus abs te abcessit, pax abiit, quies destitit, data est tibi seditio, datum excidium".

<sup>27</sup> See Bay, *The Bible, the Classics, and the Jews*, p. 280-283.

Inasmuch as the Jews rejected Jesus, their would-be *auctor remedii*, they remained uncured and, indeed, from Ps-Hegesippus' perspective, ended up dying of their illness.

It should be mentioned that the 'Jesus cure' Ps-Hegesippus mentions is not without connection to the other aspects of *De Excidio*'s anti-Jewish disease discourse discussed so far. For example, we already saw in Titus' speech from *De Excidio* 5, 41, 2 that the Roman response to Jewish sedition has a theological component. This point of contact between the Jewish disease of sedition and God becomes far more pronounced in *De Excidio* 5, 2, however:

It is no wonder if a people which has turned away from God and follows after the vile spirit of opposition has been divided against itself. For how would he have been able to hold onto his peace who had repudiated the peace of God? Christ is the peace of God who made the two one. For this reason, from one people many have rightly been turned against themselves, because, divided, they did not want to follow Jesus, who was bringing harmony, but rather, united, they followed the divisive spirit of fury. Therefore you were receiving a just reward for your faithlessness, Jerusalem, when you destroyed your ramparts with your own hands, when you tore out your entrails with your own swords, so that the enemy had pity on you, and he spared you so that you might rage. For he saw that God fought against you and had engaged himself on behalf of the Romans, and how you were voluntarily inflicting betrayal upon yourself<sup>28</sup>.

This part of the speech immediately precedes another portion which we discussed above, that in which it is said that the Romans preferred to be *spectatores* to Jerusalem's destruction rather than getting involved. We saw that this had to do with the Romans recognizing a contagious sickness of sedition among the Jews. Here we see that this recognition was also

---

<sup>28</sup> Ps-Hegesippus, *De Excidio* 5, 2, 1, CSEL 66/1, 298: "Nec mirum si populus, qui a deo recessit et improbum contradictionis spiritum sequitur, in se ipsum diuisus est. Quomodo enim pacem suam tenere poterat qui pacem dei repudiauit? Pax dei Christus est qui fecit utraque unum. Merito ergo ex uno populo plures aduersum se facti sunt, quia noluerunt sequi diuisa consociantem Iesum, sed secuti sunt coniuncta diuidentem furoris spiritum. Soluebas igitur, Hierusalem, mercedem perfidiae tuae, cum ipsa tuis manibus destrueres munimina tua, cum tuis mucronibus foderes uiscera tua, ita ut hostis miseretur, ut ille parceret tu saeuire. Videbat enim quod deus aduersum te pugnaret et Romanorumungeretur partibus, ut ipsa tibi inferres uoluntariam prodicionem".

associated with a divine component: the Romans, says Ps-Hegesippus, understood that God had turned against the Jews. At this point a number of the different parts of Ps-Hegesippus discourse of Jewish disease begin to make complementary sense. Aaron and the Numbers 16 story expose what the first-century Jews are lacking – priestly protection from plague – while at the same time insinuating one of the classic causes for plague among the Jews: divine chastisement. This divine punishment is now known as both the cause of the Jewish disease of sedition *and* a result of the Jews' rejection of Jesus, their would-be cure, both at the same time. The Romans, furthermore, recognize the divine hand in this Jewish infighting, something which they recognize as a contagious disease. *De Excidio* 5, 2 is the only place in the work where all of these extensions of this discourse come together, and consequently it is the place where they are most forcefully expressed.

There is, however, one other passage that should be mentioned in seeking to illustrate Ps-Hegesippus' theology of Jewish sickness. It comes in a speech given by Josephus (the narrative character) at *De Excidio* 5, 16. It is actually the second in a string of two speeches given by Josephus at Titus' behest to the Jews holed up inside Jerusalem. Keeping a safe distance from the walls, from which his countrymen attempt to strike him with spears and such, Josephus gives these speeches in his native tongue (*patrio sermone*; 5, 14, 5). During the second speech, Josephus surveys Jewish history as part of a tour de force against Jewish resistance to Rome. He argues not only that armed resistance had never worked for the Jews or their ancestors in the past, but also that the situation is hopeless due to the Jews' current state. Having become unhealthy and polluted, Josephus is made to say, God had abandoned them:

No wonder if divine favor has departed from the Jews, whom so many shameful things had walled in. For surely, a good man will flee his home and desert his house, full of horror, if he learns that some crime has been committed in it – he refuses to be associated with a dishonorable household, and he abhors the iniquities of those who abide there; and shall we doubt concerning the highest and immaculate God, that he would abhor the taint of such shameful things, and that he would turn away from such deadly crimes, lest he be delayed within the meeting places of murderers, he who commanded that Dathan and Abiram be separated from the innocent, because they had challenged Moses and Aaron for claiming the priestly office, lest either their stain



contaminate the pious by their proximity to the guilty or their punishment engulf them?<sup>29</sup>

By this point we should be unphased when we encounter the language of contagion, contamination, and pollution in such contexts within *De Excidio*. What is striking in this passage is how stark a statement Josephus makes about God's abandoning the Jews. Here Ps-Hegesippus is building upon material he found already in his source – particularly Josephus' *War* 5, 392 and 5, 413-415 – to make a much more unequivocal statement about Jewish pollution and the divorce between God and his former people. Moreover, it is telling of Ps-Hegesippus' interpretive proclivities that once again Aaron appears here, now alongside Moses and Dathan and Abiram, as an example of what God is like and thus explanation of what is happening in the narrative. The reference, unsurprisingly, is again to Numbers 16, now to the earlier part of that chapter (Numbers 16:1-35) when Dathan and Abiram, along with Korah, rebelled against Moses' and Aaron's authority and paid the ultimate price for doing so. Moreover, it is not insignificant that in this biblical scene we find the idea of rebellion being a spreadable or 'catching' thing, hence the mandate for the innocent, non-rebelling Israelites to avoid proximity to the offenders who had been targeted for destruction. It appears that when Ps-Hegesippus thought about the rebellious faction of Israelites from Numbers 16 (and 17), he saw a compelling parallel to the Jews of 66-73 CE.

At the end of the day, *De Excidio* evinces a host of interrelated meanings attached to disease, sickness, and/or contagion as states of being that describe the first-century Jews of its narrative. Moreover, we find all of these meanings mixed into the speech of *De Excidio* 5, 2. This complex of meanings uses the metaphor 'Jerusalem is a body' or 'the Jews are a body' to depict (1) sedition as a disease/plague; (2) physiological disease as exist-

---

<sup>29</sup> Ps-Hegesippus, *De Excidio* 5, 16, 1, CSEL 66/1, 331-332: "Nec mirum est si recessit a Iudaeis diuina gratia, quos tanta flagitia circumuallarunt. An uero bonus uir plenum horroris refugit diuersorium et domum suam deserit, si quid in ea commissum sceleris agnouerit, declinat indignae habitationis consortia, execratur conuersantium iniquitates: et dubitamus de summo et immaculato deo, quod abhorreat tantorum contagia flagitiorum, et funestorum scelerum auersetur atrocitatem, nec demoretur in parricidarum conciliabulis, qui Dathan et Abiron, quia Moysen et Aaron praeripiendo sacerdotii munere laccessuerant, separari ab innoxiiis praecepit, ne pios aut macula contaminaret de consortio noxiorum aut poena inuolueret?". This part of this speech builds upon a shorter and rather different speech in Josephus' *Bellum Judaicum* 5, 376-419.

ing alongside social disease; (3) disease/plague as the result of punitive divine wrath unchecked by legitimate priestly protection; (4) both physiological and metaphorical disease as contagious; (5) disease/plague as causing ritual pollution; (6) disease/plague as directly linked to Jerusalem's and the Jews' ultimate destruction; (7) the disease/plague of sedition as something characteristic of the Jewish people; (8) Jesus Christ as the unused remedy for disease/pollution for first-century Jews; and (9) the disease/plague of sedition, which causes ritual pollution, as a reason that God had abandoned the Jews<sup>30</sup>. That number 3 and number 9 above do not logically jibe should not necessarily bother us, as consistency is not a standard feature of Christian discourse about Jews in late antiquity<sup>31</sup>. What we should note is the complexity and overlapping nature of this discourse. The fact that it all comes together in one chapter is a literary fact which in some sense speaks for itself: *De Excidio* 5, 2 is manifestly, I argue, the epitome of Ps-Hegesippus' anti-Jewish disease discourse.

### 5. The Bible, the Classics, & *De Excidio*'s Disease Discourse

Ps-Hegesippus' discourse of Jewish disease did not emerge in a cultural vacuum. In fact, two distinct spheres of literary tradition stand behind the rhetoric of Jewish contagion that appears in *De Excidio*. Broadly speaking, these are the Judaeo-Christian sphere of biblical literature, and the Greco-Roman sphere of classical literature. A brief foray through these literatures reveals a rich tradition undergirding Ps-Hegesippus' disease discourse, which goes some way in helping explain where Ps-Hegesippus got inspiration for that discourse and the reasons for the terms, themes, and forms it takes on within *De Excidio*.

To begin with, the idea of a city (e.g., Jerusalem) or of a social group, often defined in racial/ethnic, national, and/or religious terms (e.g., the Jews), as being analogous to a human body is an idea to be found in both the biblical corpus and the classical. In biblical literature, one need look no further than the prophets to find a good store of such imagery. Perhaps most famously, Chapter 1 of the Book of Isaiah portrays the people of

<sup>30</sup> These last two, numbers 8 and 9, may reasonably be read in conjunction as part of Ps-Hegesippus' anti-Jewish 'theology of disease' inasmuch as he identifies himself explicitly as a Trinitarian Christian, albeit only once, at *De Excidio* 5, 9, 4.

<sup>31</sup> See T.S. Berzon, *The Double Bind of Christianity's Judaism: Language, Law, and the Incoherence of Late Antique Discourse*, J ECS 23 (2015) p. 445-480.

Israel as “stricken”, its “whole head” as “sick” (MT: לְחָלִי; LXX: εἰς πόνον; VUL: *languidum*)<sup>32</sup>, as having nothing “sound”<sup>33</sup> “from the sole of the foot up to the head”, but “only bruises, welts and raw wounds, not pressed out or bandaged, nor softened with oil” (Isaiah 1:5-6). This bleak and graphic portrayal of Israel as a nation combines the personification and anatomization of the people with the metaphor of sickness as rebellion, and this in turn is packaged together with ideas of moral pollution and ritual impurity. In a similar vein, Jeremiah attributes “sickness and wounds” (מַכָּה וְחֵלֶב/πόνος καὶ μᾶστιγ/*infirmity et plaga*) to Jerusalem, which he correlates with oppression (Jeremiah 6:6-7); not incidentally, here Jeremiah is prophesying about a divinely-mandated siege against Jerusalem. A perusal of the prophets will reveal many such statements, and both the Old and New Testaments will have provided a Christian author like Ps-Hegesippus plenty of plague, sickness, and disease metaphors for use in socially- and demographically-oriented critique.<sup>34</sup> The biblical tradition provided plenty of fodder for building the kind of Jewish-disease discourse which Ps-Hegesippus builds within *De Excidio*.

The classical literary tradition is no less imbued with these metaphors. Spencer Cole has recently discussed how first-century Romans, and before them Aristotle and Polybius (e.g.), “conceived of the nation as a living organism” and framed “its perceived enemies as disease bringers”<sup>35</sup>. Nowhere is such a trend more apparent than in the literary production of Cicero, who speaks of social ills, particularly civil insurrection, in terms

<sup>32</sup> I cite the Hebrew, Greek, and Latin here because the Hebrew represents the original text (as best we can tell), the Greek the kind of text that Ps-Heg would have been reading, and the Latin a Christian rendering which is nearly contemporary to *De Excidio*.

<sup>33</sup> The Hebrew for “whole/sound/healthy” here is מָחַם, but the Greek has a rather different, creative way of rendering “nothing sound”. Here I render the whole verse, which must be taken in its dual-triplicate formula: “from feet up to head neither wound nor bruise nor injury which has swollen up has been treated with emollient or oil or bandages” (ἀπὸ ποδῶν ἕως κεφαλῆς οὔτε τραῦμα οὔτε μώλωψ οὔτε πληγὴ φλεγμαίνουσα οὐκ ἔστιν μάλαγμα ἐπιθεῖναι οὔτε ἔλαιον οὔτε καταδέσμους). The Vulgate returns to the MT’s phrasing: “there is nothing soundness in it” (*non est in eo sanitas*), that is, in the body from food to head.

<sup>34</sup> See *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, v. 1, ed. J. Ernst – C. Westermann, Gütersloh 1984, p. 567-570 (on חָלָה); *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. G. Kittel, Stuttgart 1938, p. 458-492 (v. 1, on ἀσθενής); p. 1084-1091 (v. 4, on νόσος).

<sup>35</sup> S.E. Cole, *Metaphor and Religion in Ancient Rome*, in: *Theorizing “Religion” in Antiquity*, ed. N.P. Roubekas, Bristol 2019, p. 224.

of “disease” (*morbus*)<sup>36</sup>, and anyone who would foment such uprisings as a “disease-bringer” (*pestifer*). He thus dubs Marc Antony, for example<sup>37</sup>. Ilona Opelt’s study on terms of abuse in classical Latin demonstrates that terms like *pestis* (and *lues*) were extremely common metaphorical insults in the work of Cicero and other authors<sup>38</sup>. The portrayal of the city in anatomical terms and the medicalization of civil war finds its most pronounced expression in Lucan’s *Bellum Civile* (*Pharsalia*), which records, for example, Sulla cutting down insurrectionists like a physician performing surgery (*medicina*) on an outbreak of disease (*morbus*)<sup>39</sup>. But many authors employed such language, especially those who, like Sallust, were writing in the wake of the culture-shifting Roman civil wars of the first century<sup>40</sup>. Moreover, it is important to note that Ps-Hegesippus knew Cicero and Lucan and Sallust and similar authors, just as he knew well the biblical tradition. In terms of Ps-Hegesippus’ disease discourse, it was these paragons of classical Latinity who appear as the most prominent inspirations. Thus, when filling his notional, semantic, and lexical reservoir of contagion rhetoric, Ps-Hegesippus drew his material from a twofold – or, rather, manifold – traditionary complex.

It is unexceptional to show that *De Excidio* betrays influences from both biblical and classical traditions in erecting its rhetorical edifice of anti-Jewish disease discourse, but it must be shown that Ps-Hegesippus’ terms and ideas had a basis in earlier tradition. Indeed, both the classical and biblical corpora had already found a fusion within Josephus’ *War*, Ps-Hegesippus’ main source, and in some part his discourse of Jewish disease draws upon Josephus’ earlier presentation of the same thing, as mentioned above. But *De Excidio*’s iteration of this broader cultural way of thinking goes beyond biblical, classical, and Josephan accounts in its capaciousness and in its particular form. The crowning achievement of Ps-Hegesippus’ anti-Jewish rhetoric of contagion is, as it were, the fusing of such a classicizing, biblically-based discourse with a Christocentric Christian theology.

<sup>36</sup> E.g. Cicero, *Sull.* 76; it is highly likely that the verbiage of *De Excidio*’s disease discourse, which also uses this term this way, draws significantly from Cicero, which would fit with the work’s broader *modus operandi*.

<sup>37</sup> Cicero, *Philip.* 5, 43; Cicero, *De Dom. Sua* 2.

<sup>38</sup> I. Opelt, *Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen*, Heidelberg 1965, p. 278 and esp. p. 135-138.

<sup>39</sup> Lucan, *Bellum Civile* 2, 142-143.

<sup>40</sup> See, e.g., Sallustius, *Bellum Catilinae* 36, 5; Sallustius, *Bellum Jugurthinum* 32, 4.

The effective death of the Jews in Jerusalem's destruction comes to be portrayed not only as the inevitable result of disease, but as a disease which was caused by (or did it cause?) God's chastisement, itself a correlate of Jesus' rejection and crucifixion. In line with ancient literary norms, wherein texts grounded themselves in authoritative tradition while defining and distinguishing themselves by improving upon and innovating within such tradition<sup>41</sup>, *De Excidio* brings together a dense discourse packed with punchlines from a diversity of earlier sources and puts this discourse into the service of Christian anti-Judaism in the wake of nascent Christian Empire.

## 6. The Christian Practice of Anti-Jewish Disease Discourse in Late Antiquity

It should surprise no one that Ps-Hegesippus is not the only late ancient Christian author to associate the Jews with disease. Far from it. Ps-Hegesippus wrote in a historical period and alongside other Christian writers for whom such a subject was quite usual. Yet Ps-Hegesippus' contribution to this culture-wide discourse was nevertheless quite unique, at least in its classicized generic garb if not in its precise semantic and lexical content.

The Christian author who is perhaps most famous for locating a 'disease' among the Jews is John Chrysostom. In his *Discourses Against the Jews*, sometimes called his *Discourses Against Judaizing Christians*<sup>42</sup>, Chrysostom identifies Jewish beliefs, practices, and festivals as a Jewish disease (νόσος) from which his congregants are advised to stay well away<sup>43</sup>. This recommendation often sounds more like a mandate than a suggestion, and the risk of ignoring it like the risking of one's very soul.

<sup>41</sup> For this norm within ancient historiography see J. Marincola, *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge 1997. For this norm within late antique Christian literature as it transformed classical literary genres, see Chapter 1 ("Tradition and Innovation: The Transformation of Classical Literary Genres in Christian Late Antiquity") in K. Pollmann, *The Baptized Muse: Early Christian Poetry as Cultural Authority*, Oxford 2017.

<sup>42</sup> C. Shepardson (*Between Polemic and Propaganda: Evoking the Jews of Fourth-Century Antioch*, "Journal of the Jesus Movement in Its Jewish Setting" 2 (2015) p. 147-182) discusses how "the quantity and lurid quality of the anti-Jewish and anti-Judaizing rhetoric in Chrysostom's *Adversus Iudaeos* homilies have continued to capture scholars' attention disproportionately to the other evidence" (p. 147-148).

<sup>43</sup> See John Chrysostom, *Adversus Iudaeos* 1, 1, 4-5; 1, 4, 4; 1, 4, 8; 1, 7, 5; 1, 7, 7; 1, 8, 5; 2, 1, 1; 2, 2, 3; 2, 3, 6; 3, 1, 1 (final line); 3, 1, 4; 3, 2, 4-5; 4, 3, 5; 4, 7, 10; 8, 3, 5; 8, 7, 9; 8, 7, 11-12; 8, 8, 4.

For Chrysostom, the Jews of late antique Antioch – where these sermons were given in 386-387 CE – were highly contagious. And Chrysostom, styling himself the doctor, had to prevent the church from getting infected. It may be telling that Chrysostom was preaching these sermons at Antioch. If, as several scholars have suggested<sup>44</sup>, *De Excidio* is also the product of an Antiochene author, then we might fairly diagnose Antioch in the 370s and 380s as a site which witnessed an outbreak of anti-Jewish disease discourses.

Chrysostom and Ps-Hegesippus were far from alone in talking about such things. Cyril of Alexandria in his *Commentary on John* speaks of Jewish ignorance (i.e. lack of orthodox belief) as disease (νόσος)<sup>45</sup>, much like Arnobius the Younger speaks of the *morbus Iudaeorum* in his *Commentary on Psalm CIII*<sup>46</sup> and Augustine mentions “a contagion of malignity among the Jewish race” (*contagio malignitatis in Iudaeorum gente*) in one of his polemics and of a certain “disease among the Jews” (*morbus in Iudaeos*) in one of his *Sermons*<sup>47</sup>. Those familiar with Christian late antiquity will recognize the contiguity between such sentiments and the enterprise of heresiology endemic to the fourth and fifth centuries. Moreover, like Ps-Hegesippus, ancient Christian authors frequently drew their reservoir of polemical disease-discourse terms largely from the classical past, as Ilona Opelt has shown in regard to Cyprian and others<sup>48</sup>. Suffice it to say that Ps-Hegesippus was in good company when he talked about some form of Jewish disease.

While *De Excidio*’s anti-Jewish disease discourse found ready companions within the larger fold of Christian literature of its time, it stands out in one or two regards. First, note that while John Chrysostom is talking about Jews in his own time and place, Augustine and Cyril join Ps-Hegesippus in projecting their ideas of the Jews as diseased onto people of the first century. But unlike any of these other authors, Ps-Hegesippus does not concentrate

<sup>44</sup> Bay, *Pseudo-Hegesippus At Antioch?*; Bell, *Pseudo-Hegesippus*; Bell, *Historiographical Analysis*.

<sup>45</sup> Cyrillus Alexandrinus, *In Ioannem* 2, 20.

<sup>46</sup> Arnobius Minor, *Commentarii in Psalmos CIII* (PL 53, 478C-D).

<sup>47</sup> Augustinus, *Contra Epist. Parmen.* 2, 17, 36; Augustinus, *Sermones ad Populum* 299a.

<sup>48</sup> I. Opelt, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg 1980, e.g. at p. 221: “Cyprian hat den Metaphernkomplex erfolgreich um ein ciceronisches Bild *pestis*, *lues* usw. bereichert, das auch in der Polemik einzelner Häresien eingesetzt wird”.

his disease metaphors on Jewish unbelief and flawed religiosity; rather, he adopts the more classical model of using disease as a way of depicting sedition and civil war among the Jews. Ps-Hegesippus' interests here reflect the somewhat unusual nature of *De Excidio* as a Christian work. Ps-Hegesippus was, as Bell pointed out, "one of the first Christian historians and is the very first to attempt to write about a non-ecclesiastical historical topic"<sup>49</sup>. As a Christian writing a classical form of historiography<sup>50</sup>, Ps-Hegesippus, while not uninterested in Jewish doctrine and ritual, is primarily interested in the military and political machinations of the Jews. Generic form and narrative content serve as determiners of what Ps-Hegesippus' discourse of Jewish disease looks like, a discourse with several distinguishable types among late antique Christians. Ps-Hegesippus writes about the Jewish disease of sedition, not necessarily because he would not refer to Jewish *doxa* and *praxis* in such terms, but because insurrection was the type of thing that ancient historians wrote about. *De Excidio* is a story of war between the Jews and Romans, but also civil war, and as such its interests often mirror those of writers like Sallust (and Livy and Tacitus)<sup>51</sup>. In fact, *De Excidio* finds a telling and strikingly parallel precursor in Tacitus' *Annales* 6, 7, where the historian refers to Jewish heresy (Christianity?) as a plague (*malum*) which has infected (*infecit*) the city of Rome – is it a coincidence that Ps-Hegesippus, who knew Tacitus<sup>52</sup>, uses the same language to describe the same people? Even if so, Tacitus here shows that Ps-Hegesippus' discourse of disease *as applied to the Jews in particular* was already of some vintage within Latin literature by the late fourth century. (And of course, the association of Jews, particularly Jewish origins, with disease went back much further still)<sup>53</sup>. Ps-Hegesippus' discourse of Jewish disease

<sup>49</sup> Bell, *Historiographical Analysis*, p. 46-47.

<sup>50</sup> Bay, *Pseudo-Hegesippus and the Beginnings of Christian Historiography*.

<sup>51</sup> See, e.g., Livy 3, 20, 8; 24, 2, 8; 24, 29, 3; Tacitus describes Christianity as a disease (*malus*) at *Annals* 15, 44.

<sup>52</sup> See R. Bloch, *Antike Vorstellungen vom Judentum: der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie*, Stuttgart 2002, p. 190-192.

<sup>53</sup> In Manetho, Hecataeus of Abdera, Lysimachus, Diodorus Siculus, and, just before Tacitus' time, Pompeius Trogus in his *Philippic Histories*, and then also Plutarch; see P. Schäfer, *Judeophobia: Attitudes Toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge 1997, p. 15, 20, 22-23, 26-29, 32, 57-58, 74-75, 86, 88-89, 160, 163, 165-168; J.G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford 1985, p. 46, 70-71. Disease discourse had long been a way among Greeks and then especially Romans to identify the alien other: see B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton 2004, p. 199, 385, 479.

turns out to be one more way of viewing *De Excidio* as a confluence of classical and Christian interests and influences, setting it apart within a late antique Christian milieu in which it actually fits quite well.

## 7. Conclusion

Ps-Hegesippus wrote a history of the Roman-Jewish War. According to that history, the Roman destruction of Jerusalem which ended that conflict marked the effective death of the Jews in history. *De Excidio* brooks numerous ways of explaining and portraying that dying. Above we saw one of those ways: Ps-Hegesippus portrays the Jews as diseased, and this portrayal itself takes a number of interrelated forms. These forms expose much of *De Excidio*'s historical logic – the guts of the narrative, as it were. We see in Ps-Hegesippus' discourse of Jewish disease his Christian perspective combining and adapting biblical and classical forms to rewrite a perspective which he found in Josephus' *Jewish War*. What this adds up to is a striking contribution to late antique Christian discourse, one which writes a history of the Jews for Christian purposes in part by portraying the Jews as a people with a certain kind of disease. Furthermore, this web of ideas coalesces within one particular chapter of the work: Book 5, Chapter 2. Thus it is my argument that *De Excidio* 5, 2 exposes and embodies the larger discourse of Jewish disease in the work, which suggests the centrality of that chapter within the work, just as the discourse of Jewish disease constitutes a central concept of the work.

### Disease and the Christian Discourse of Jewish Death in *De Excidio Hierosolymitano* 5, 2

(summary)

The late-fourth century work called *On the Destruction of Jerusalem (De Excidio Hierosolymitano)*, or “Pseudo-Hegesippus”, records the history of the Roman-Jewish War (66-73 CE) and particularly the destruction of Jerusalem and its Temple by the Romans in 70 CE. As a Christian version of this history based largely upon Flavius Josephus' earlier *Jewish War*, *De Excidio* understands himself to be telling the story of the effective death of the Jews in history. One major aspect of this narrative, I argue, is a discourse of Jewish disease, wherein Ps-Hegesippus portrays the Jews as “sick” with the plague of civil insurrection and sedition. But this discourse goes much further as well, cutting to the very core of *De Excidio*'s narrative logic. Here I argue that this discourse of Jewish disease finds its most powerful expression in one particular chap-



ter of the work, Book 5, Chapter 2. I show that *De Excidio* 5, 2 epitomizes the work's rhetoric of Jewish contagion, which can nevertheless be traced throughout the entirety of the work.

**Keywords:** Christian-Jewish Relations; Pseudo-Hegesippus; *De Excidio*; Latin; Metaphor Theory; Disease; Contagion; Sickness; Jews; Historiography

## Bibliography

### Sources

Pseudo-Hegesippus, *De Excidio Hierosolymitano*, ed. V. Ussani, CSEL 66/1, Vienna 1932.

### Studies

Bay C., *Pseudo-Hegesippus and the Beginnings of Christian Historiography in Late Antiquity*, "Studia Patristica" (forthcoming).

Bay C., *Jewish National Decline and Biblical Figures as Classical Exempla in Pseudo-Hegesippus: Moses, Aaron, Joshua, David, and Elisha at De Excidio 5.2.1*, "Journal of the Bible and Its Reception" 7 (2020) p. 167-204.

Bay C., *Pseudo-Hegesippus at Antioch? Testing a Hypothesis for the Provenance of the De Excidio Hierosolymitano*, "Bulletin de l'Académie Belge pour l'Étude des Langues Anciennes et Orientales" 8 (2019) p. 97-128.

Bay C., *The Bible, the Classics, and the Jews in Pseudo-Hegesippus: A Literary Analysis of the Fourth-Century De Excidio Hierosolymitano 5.2*, Florida State University, Tallahassee 2018 (PhD Dissertation).

Bell A.A., Jr., *Josephus and Pseudo-Hegesippus*, in: *Josephus, Judaism, and Christianity*, ed. L.H. Feldman – G. Hata, Detroit 1987, p. 349-361.

Bell A.A., Jr., *An Historiographical Analysis of the De Excidio Hierosolymitano of Pseudo-Hegesippus*, University of North Carolina at Chapel Hill 1977 (PhD Dissertation).

Berzon T.S., *The Double Bind of Christianity's Judaism: Language, Law, and the Incoherence of Late Antique Discourse*, "Journal of Early Christian Studies" 23 (2015) p. 445-480.

Bloch, R., *Antike Vorstellungen vom Judentum: der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie*, Stuttgart 2002.

Clements R.A., *Epilogue: 70 CE After 135 CE – The Making of a Watershed?*, in: *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*, ed. D.R. Schwartz – Z. Weiss, AJEC 78, Leiden 2012, p. 517-536.

- Cole S.E., *Metaphor and Religion in Ancient Rome*, in: *Theorizing "Religion" in Antiquity*, ed. N.P. Roubekas, Bristol 2019, p. 221-242.
- Dinter M., *Anatomizing Civil War: Studies in Lucan's Epic Technique*, Ann Arbor 2012.
- Estève D., *L'Oeuvre historique du Pseudo-Hégésippe: "De Bello iudaico", livre I à IV*, ELP 10, Université Paris Nanterre, Paris 1987 (PhD Dissertation).
- Gager J.G., *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford 1985.
- Isaac B., *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton 2004.
- Marincola J., *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge 1997.
- Opelt I., *Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen*, Heidelberg 1965.
- Opelt I., *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg 1980.
- Perkins P., *If Jerusalem Stood: The Destruction of Jerusalem and Christian Anti-Judaism*, "Biblical Interpretation" 8 (2000) p. 194-204.
- Pollard R.M., *The De Excidio of 'Hegesippus' and the Reception of Josephus in the Early Middle Ages*, VIATOR 46 (2015) p. 65-100.
- Pollmann K., *The Baptized Muse: Early Christian Poetry as Cultural Authority*, Oxford 2017.
- Schäfer P., *Judeophobia: Attitudes Toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge 1997.
- Schrekenberg H., *Die christliche Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (I. – II. Jh.)*, EH 23/172, Frankfurt am Main 1982.
- Sehlmeyer M., *Geschichtsbilder für Pagane und Christen: Res Romanae in den spätantiken Breviarien*, BzA 272, Berlin 2009.
- Shepardson C., *Between Polemic and Propaganda: Evoking the Jews of Fourth-Century Antioch*, "Journal of the Jesus Movement in Its Jewish Setting" 2 (2015) p. 147-182.
- Somenzi C., *Egesippo – Ambrogio: Formazione scolastica e Cristiana a Roma alla metà del IV secolo*, SPM 27, Milan 2009.
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, v. 1-2, ed. J. Ernst – C. Westermann, Gütersloh 1984.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 1-5, ed. G. Kittel, Stuttgart 1938.
- Van Hoof L. – Van Nuffelen P., *The Fragmentary Latin Histories of Late Antiquity (AD 300–620): Edition, Translation and Commentary*, Cambridge 2020.

Ks. Piotr Szczur<sup>1</sup>

## Kościół wobec chorych fizycznie i duchowo w świetle wybranych wschodnich tekstów prawnych IV wieku

Kościół starożytny, wzorując się na postawie Jezusa ukazanej w Ewangeliach, już od samego początku bardzo poważnie traktował troskę o chorych na ciele<sup>2</sup> i na duchu, otaczając ich wielowymiarową opieką. Troska o chorych na ciele wyrażała się w zapewnieniu im bytu materialnego oraz opieki medycznej i duchowej, a jej celem było doprowadzenie ich do uzdrowienia fizycznego. Troska o chorych na duchu natomiast wyrażała się w upominaniu grzeszników i heretyków oraz modlitwie za nich, a jej celem było pojednanie i przyjęcie ich do wspólnoty Kościoła. W związku z realizacją tego zadania Kościół od samego początku tworzył różnego rodzaju normy prawne, których celem było przede wszystkim regulowanie życia religijnego wspólnoty oraz praktycznego jej funkcjonowania. Wśród tych norm jest wiele zapisów prawnych dotyczących opieki nad chorymi fizycznie i duchowo. W niniejszym opracowaniu postanowiono zatem ukazać stanowisko Kościoła Wschodniego wobec chorych cierpiących na ciele i na duszy oraz choroby fizycznej i duchowej wyłaniające się z kościelnych źródeł prawnych IV wieku. Z dokumentów tych wykorzystano następujące teksty: *Euchologion Serapiona* napisany ok. połowy IV wieku w Thmuis,

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Piotr Szczur, adiunkt w Katedrze Historii Kościoła w Instytucie Nauk Teologicznych na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie; e-mail: piotr.szczur@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0003-3011-3404.

<sup>2</sup> Szerzej zob. np. C.H. Harris, *Visitation of the Sick: Unction, Imposition of Hands and Exorcism*, w: *Liturgy and Worship: A Companion to the Prayer Books of the Anglican Communion*, red. W.K.L. Clarke – C.H. Harris, London 1932, s. 472-540; R.J.S. Barrett-Lennard, *Christian Healing after the New Testament: Some Approaches to Illness and Healing in the Second, Third and Fourth Centuries*, Lanham 1994, s. 53-58, 115-125, 160-161 i 244-257.

w Górnym Egipcie<sup>3</sup>, *Kanony Hipolita* zredagowane najprawdopodobniej również ok. połowy IV wieku w Egipcie<sup>4</sup> na podstawie *Tradycji Apostolskiej*<sup>5</sup>, *Kanony Atanazego*, biskupa Aleksandrii (ok. 295-373, biskup od 328) przekazane w wersji arabskiej, *Konstytucje Apostolskie* zredagowane w Syrii (najprawdopodobniej w Antiochii) ok. 380 roku<sup>6</sup>, *Kanony Ojców Greckich* zredagowane na podstawie tekstów autorstwa biskupów żyjących w IV wieku oraz ustawy synodów, które odbyły się w IV wieku na Wschodzie.

---

<sup>3</sup> Serapion był mnichem, ok. 339 roku został wyświęcony na biskupa Thmuis w Dolnym Egipcie. Zredagował *Euchologion* (Sakramentarz) datowany na 350/356 rok, który jest zbiorem trzydziestu modlitw liturgicznych. Zmarł po 362 roku. Szerzej zob. B. Botte, *L'Euchologe de Sérapion est-il authentique?*, OC 48 (1964) s. 50-56; M.E. Johnson, *A Fresh Look at the Prayers of Sarapion of Thmuis*, StLit 22 (1992) s. 163-183; M.E. Johnson, *The Prayers of Serapion of Thmuis. A Literary Liturgical and Theological Analysis*, OCA 249, Roma 1995; M. Maritano, *Serapione di Thmuis*, NDPAC III 4856-4857 (bibliografia); *Serapion z Thmuis*, w: M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018, s. 865-866.

<sup>4</sup> Wydawca *Kanonów* Rene-Georges Coquin (*Les Canons d'Hippolyte*, Paris 1966, s. 54-63) jest zdania, że zostały one zredagowane między 336 a 340 rokiem. Z kolei Christoph Marksches (*Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, w: *Tauffragen und Bekenntnis: Studien zur sogenannten 'Traditio Apostolica' zu den 'Interrogationes de fide' and zum 'Römischen Glaubensbekenntnis'*, red. W. Kinzig – C. Marksches – M. Vinzent, *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 74, Berlin 1999, s. 1-74) twierdzi, że tekst powstał ok. 335 roku, a w ostatecznej formie został zredagowany pod koniec IV wieku. Por. K. Brackman, *Alexandria und die Kanones des Hippolyt*, JbAC 22 (1979) s. 139-149; P. Nautin, *Canoni d'Ippolito*, NDPAC I 850-851 (bibliografia); R.J.S. Barrett-Lennard, *The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, JECS 13/2 (2005) s. 137-138.

<sup>5</sup> Przez wiele lat *Tradycja Apostolska* była postrzegana jako dokument reprezentujący, przynajmniej w pewnym stopniu, rzymską praktykę liturgiczną z początku III wieku. Ostatnio jednak zakwestionowano tę opinię, w tym związek tekstu z Hipolitem Rzymskim.

<sup>6</sup> Por. M. Metzger, *Introduction*, w: *Les Constitution Apostoliques*, t. 1, red. M. Metzger, SCh 320, Paris 1985, s. 57-60; M. Szram, *Konstytucje Apostolskie*, EK IX 733; P. Nautin, *Costituzioni Apostoliche*, NDPAC I 1250-1251; A. Baron – H. Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Konstytucje Apostolskie*, ŻMT 42 = SCL 2, Kraków 2007, s. XIII.

## 1. Choroba fizyczna

### 1.1. Opieka nad chorymi

Choroby w starożytnym społeczeństwie pozbawionym centralnie zorganizowanego systemu opieki społecznej i medycznej były przyczyną wielu ludzkich tragedii. Osoba chora była marginalizowana ekonomicznie i zdana na siebie samą lub swoich bliskich. Dlatego też bardzo wcześnie jednym z podstawowych zadań realizowanych przez rozwijający się Kościół była troska o chorych. Chorych fizycznie szanowano<sup>7</sup> i otaczano opieką zarówno materialną, jak i duchową oraz stosowano wobec nich szczególne prawa, dając im nawet pewne przywileje.

#### a. Wymiar materialny

Materialny wymiar opieki nad chorymi wyrażał się przede wszystkim w objęciu ich pomocą charytatywną. *Konstytucje Apostolskie*, mówiąc o różnych kategoriach osób uprawnionych do otrzymywania od biskupa pomocy materialnej, na pierwszym miejscu wymieniają chore kobiety będące w potrzebie. Nawet jeśli nie są one wdowami, to w otrzymywaniu jałmużny powinny mieć pierwszeństwo przed nimi<sup>8</sup>. W innym miejscu natomiast mówią na temat świadczenia pomocy materialnej chorym<sup>9</sup> niebędącym ani wdowami, ani wdowcami<sup>10</sup>, co wskazuje, iż przełożeni Kościoła obejmowali swą opieką chorych, niezależnie od tego, jaki był ich stan. Podobna myśl zawarta jest w *Kanonach Atanazego*, w których ustawodawca nakazuje zarządom kościołów podejmowanie działalności charytatywnej „szczególnie w stosunku do

---

<sup>7</sup> Za wyśmiewanie się z osób chorych *Konstytucje Apostolskie* przewidywały wyłączenie z Kościoła. Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 47, 57, tł. S. Kalinkowski, *Konstytucje Apostolskie*, SCL 2, s. 287: „Jeśli duchowny szydzi z głuchoniemego, chrorego, ślepego lub kaleki, będzie wyłączony. To samo dotyczy świeckich”.

<sup>8</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* II 4, 2, SCL 2, s. 14: „Jeśli widzi wdowę, która sama może zaspokoić swe potrzeby życiowe, oraz inną kobietę, nie wdowę, będącą w potrzebie z powodu choroby (διὰ νόσου), dzieci na utrzymaniu, czy braku sił do pracy, niech pomoże raczej tej drugiej”.

<sup>9</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* IV 3, 3, SCL 2, s. 98.

<sup>10</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* III 4, 1, SCL 2, s. 82.

chorych”<sup>11</sup>, a z dziesięcin i pierwocin mogli oni przekazywać ubogim to, co zostało po odliczeniu tego, co przypisane było kapłanom i po udzieleniu wsparcia chorym<sup>12</sup>. *Konstytucje Apostolskie* mówią też, że jednym z podstawowych zadań biskupa jest zapewnienie chorym leczenia<sup>13</sup>.

Również *Kanony Atanazego* wiele uwagi poświęcają chorym, zwłaszcza ubogim, których Kościół powinien otoczyć opieką materialną, gdyż „nie są ciężarem dla kościoła”<sup>14</sup>. Z zapisów znajdujących się w *Kanonach* wynika, że pewna grupa ubogich chorych nawet nocowała w kościołach. Autor nie widzi w tym nic niestosownego, a nawet podkreśla, że „Trzeba, aby zamieszkiwali z Nim w Jego domu, aby ich uzdrowił”<sup>15</sup>. Ustawodawca nakazywał zarządom kościołów, aby troszczyli się o nich jak „o własne dzieci” lub „o naczynia kościelne”<sup>16</sup> i zapewnili im lekarstwa oraz pożywienie<sup>17</sup>. W *Kanonach* znajduje się interesująca wzmianka na temat przekazywania chorym i ubogim wina, które w czasie Paschy zostało ofiarowane „dla ołtarza”<sup>18</sup>. Jest też mowa o tym, że ubogim chorym kapłan powinien dać to wszystko, czego potrzebują<sup>19</sup>.

Podobne wskazania znajdują się w *Kanonach Hipolita*, w których jest mowa o tym, że „na ekonomie spoczywa odpowiedzialność za chorych”<sup>20</sup>, który w imieniu biskupa i z jego wsparciem miał ich utrzymywać. Ustanowienie urzędników kościelnych odpowiedzialnych za opiekę nad chorymi wyraźnie wskazuje na bardziej zorganizowany system tej opieki.

## b. Wymiar duchowy

Polecenie Jezusa, aby apostołowie „leczyli wszystkie choroby i wszystkie słabości” (Mt 10,1), oraz List św. Jakuba wskazują, że prak-

---

<sup>11</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 80, tł. J. Szymańczyk, *Kanony Atanazego (wersja arabska)*, w: *Kanony Ojców Greckich, Atanazego i Hipolita*, ŻMT 49 = SCL 3, Kraków 2009, s. 160.

<sup>12</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 83, SCL 3, s. 160.

<sup>13</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* IV 2, 1, SCL 2, s. 97.

<sup>14</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 80, SCL 3, s. 159.

<sup>15</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 80, SCL 3, s. 159.

<sup>16</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 80, SCL 3, s. 159.

<sup>17</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 80, SCL 3, s. 160.

<sup>18</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 30, SCL 3, s. 146.

<sup>19</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 47, SCL 3, s. 149.

<sup>20</sup> *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 25, tł. J. Szymańczyk, *Kanony Hipolita (wersja arabska)*, SCL 3, s. 192.

tyką Kościoła funkcjonującego w Palestynie była modlitwa za chorych i namaszczenie ich poświęconym olejem. Dlatego też przełożeni pierwszych wspólnot chrześcijańskich uważali się za odpowiedzialnych za posługę chorym<sup>21</sup>. Z tego względu Kościół szczególną troską otaczał chorych, nie tylko obejmując ich pomocą charytatywną i dając pierwszeństwo w otrzymywaniu jałmużny, lecz także otaczając ich opieką duchową, która wyrażała się przede wszystkim w modlitwie o ich uzdrowienie.

*Konstytucje Apostolskie*, wskazując na najważniejsze wezwania, które powinny pojawić się w zanoszonej do Boga modlitwie powszechnej, zalecają, aby modlić się „za naszych braci doświadczonych chorobą, aby Pan uwolnił ich od wszelkiej choroby i wszelkiej słabości (por. Mt 4,23; 9,35; 10,1) oraz przywrócił w zdrowiu swojemu świętemu kościołowi”<sup>22</sup>. Zalecają również, aby w modlitwie nad wiernymi biskupi prosili Boga o uwolnienie ich od wszelkiej choroby i słabości<sup>23</sup>. Również w *Euchologionie Serapiona* w modlitwie za lud znajduje się wezwanie za chorych: „Błagamy za chorych, udziel im łaski zdrowia, odsuń chorobę i spraw, aby cieszyli się doskonałym zdrowiem duszy i ciała”<sup>24</sup>. Ponadto w zbiorze tym umieszczona została specjalna modlitwa za chorych<sup>25</sup> oraz modlitwa odmawiana w czasie włożenia rąk na chorych<sup>26</sup>, co również świadczy o tym, że miała ona wymiar wspólnej modlitwy Kościoła.

W *Euchologionie Serapiona* znajdują się dwie modlitwy poświęcenia oleju i wody, w których zawarte są prośby, aby Bóg uświęcił je, dając im moc uzdrawiania w podwójnym wymiarze: uwalniania od choroby i uwalniania od złego ducha. W pierwszej pojawia się następująca prośba:

[Chryste] udziel im [wodzie i olejowi] łaski leczniczej mocy, aby przez wypicie i namaszczenie została oddalona wszelka gorączka, wszelki demon i wszelka choroba i aby ich przyjęcie stało się środkiem leczniczym i środkiem do zyskania pełni zdrowia<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> Por. Harris, *Visitation of the Sick*, s. 475.

<sup>22</sup> *Constitutiones Apostolorum* VIII 10, 14, SCL 2, s. 232. Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 12, 45, SCL 2, s. 245.

<sup>23</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 11, 6, SCL 2, s. 234.

<sup>24</sup> *Euchologion Serapionis* 5, 10, tł. A. Caba, *Euchologion Serapiona*, SCL 2, s. 303.

<sup>25</sup> Por. *Euchologion Serapionis* 7, 1-2, SCL 2, s. 303-304.

<sup>26</sup> Por. *Euchologion Serapionis* 8, 1-2, SCL 2, s. 304.

<sup>27</sup> Por. *Euchologion Serapionis* 17, 2, SCL 2, s. 310.

Druga natomiast jest bardziej rozbudowana, jednak zasadnicza jej treść w zasadzie jest taka sama<sup>28</sup>. Również w *Konstytucjach Apostolskich* zawarta jest podobna modlitwa, w której biskup (lub prezbiter pod nieobecność biskupa) prosi Boga o ich uświęcenie, aby otrzymały moc „przywracania zdrowia i usuwania choroby”<sup>29</sup>. Także w *Kanonach Hipolita* (kan. 21) znajduje się informacja na temat wspomnianych środków leczniczych, które chorzy chrześcijanie mogą otrzymać w kościele: „Jeśli idzie o chorych, to pójście do kościoła i otrzymanie wody modlitwy i oleju modlitwy jest dla nich lekarstwem, chyba że choroba jest poważna i osoba bliska śmierci”<sup>30</sup>.

Wyrażenia „woda modlitwy” i „olej modlitwy”<sup>31</sup>, które pojawiają się w wyżej wspomnianych tekstach, odnoszą się do wody i oliwy, które zostały pobłogosławione przez biskupa podczas Eucharystii, w czasie której modlono się, aby stały się skutecznymi środkami terapeutycznymi dzięki uzdrawiającej mocy Chrystusa. Źródła sugerują, że ich używanie miało miejsce w kościele, oczywiście pod warunkiem, że chory mógł przyjść na modlitwę. Gdyby jednak był obłożnie chory, to wodę i oliwę zanoszono do jego domu. Należy zauważyć, że posługiwanie się „wodą modlitwy” i „olejem modlitwy” potwierdzają zarówno źródła egipskie, jak i syryjskie, co świadczy o ich popularności w wielu lokalnych wspólnotach chrześcijańskich.

Interesująca jest również *Anafora Serapiona*<sup>32</sup>, w której Komunia Święta ukazana jest jako „środek na uzdrowienie z wszelkiej choro-

---

<sup>28</sup> Por. *Euchologion Serapionis* 29, 1, SCL 2, s. 316-317: „Wzywamy Cię, który «masz wszelką władzę» i moc, «Zbawcę wszystkich ludzi» (1Tm 4,10), «Ojca Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa» (por. Rz 15,6; 2Kor 1,3; 2P 1,11; 2,20; 3,18), i błagamy, abyś zesłał z nieba leczniczą moc Jednorodzonego na ten olej, aby dla namaszczonego lub przyjmującego te stworzone przez Ciebie substancje służył on na wygnanie «wszelkiej choroby i wszelkiej słabości» (Mt 4,23; 9,35; 10,1), jako lekarstwo na wszelkiego demona, na wygnanie wszelkiego ducha nieczystego, na pozbycie się wszelkiego złego ducha, na odpędzenie wszelkiej gorączki i zimna, i wszelkiej słabości, na dobrą łaskę i odpuszczenie grzechów, na lekarstwo życia i zbawienia, na zdrowie i «pomyślność duszy, ciała i ducha» (por. 1Tes 5,23), na pełnię sił”.

<sup>29</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 29, 3, SCL 2, s. 257.

<sup>30</sup> *Canones Hippolyti (versio arabica)*, can. 21, SCL 3, s. 191.

<sup>31</sup> Na temat oleju chorych i namaszczenia chorych w Kościele starożytnym istnieje bogata literatura. Zob. B. Neunheuser – P. de Navascués, *Unzione*, NDPAC III 5512-5515 (bibliografia).

<sup>32</sup> Szerzej, zob. B. Capelle, *L'anaphore de Sérapion*, „Muséon” 59 (1946) s. 425-443; B. Mokrzycki, *Z dziejów liturgii mszalnej (c.d.)*, 6. Różnicowanie się liturgii w „złoty okresie” twórczości eucharystycznej (IV-VII w.). *Anafora z Euchologium Serapiona*, CT 49/4 (1979) s. 109-119; B. Capelle, *L'anaphore de Sérapion: essai d'exégèse*, „Questions



by”<sup>33</sup>, co – jak się wydaje – może mieć nie tylko wymiar duchowy (choroba duszy), lecz także materialny (choroba ciała). Być może z tego właśnie powodu w *Kanonach Hipolita* znalazło się zalecenie, aby diakoni zanosili Komunię chorym prezbiterom, którzy sami ją przyjmowali<sup>34</sup>. W *Kanonach Atanazego* natomiast jest mowa o tym, że jedynym powodem upoważniającym do wyniesienia z kościoła Najświętszego Sakramentu jest potrzeba zanieśienia go choremu. Z treści kanonu wynika, że ustawodawcy najprawdopodobniej chodziło o wiatyk<sup>35</sup>, a nie o regularne zanoszenie chorym Komunii, jak np. w przypadku chorych kapłanów, o czym mówi nieco wcześniej wspomniana regulacja prawna z *Kanonów Hipolita*.

Szczególnym sposobem realizacji opieki duchowej nad chorymi było ich odwiedzanie. Z opisu Sądu Ostatecznego zawartego w Ewangelii według św. Mateusza (por. Mt 25,31-46) wynika, że odwiedzanie chorych było traktowane przez Jezusa jako jeden z najważniejszych dobrych uczynków. Wypełnianie go – jak mówi Jezus – będzie podstawą do osiągnięcia zbawienia (por. Mt 25,36.39), zaniedbywanie zaś – przyczyną potępienia (por. Mt 25,43-44). Z tego też względu pierwotne wspólnoty chrześcijańskie uważały, że posługa na rzecz chorych w postaci odwiedzania ich jest obowiązkiem wszystkich członków Kościoła.

W *Kanonach Atanazego* jest mowa o tym, że „Biskup, który nie nawiedza chorych i więźniów, jest bez miłosierdzia”<sup>36</sup>, a ten, który jest prawdziwie miłosierny, często ich nawiedza. W *Kanonach Hipolita* natomiast znajduje się wzmianka o tym, że diakon powinien informować biskupa o każdym chorym<sup>37</sup>, „aby przełożony kapłanów mógł go nawiedzić”<sup>38</sup> oraz „aby modlił się nad nimi lub udzielał im tego, czego potrzebują”<sup>39</sup>. Z zapisu wynika, że informowanie biskupa o chorych ze wspólnoty nie było głównym zadaniem diakona, jednak dzięki temu biskup mógł realizować jedno z podstawowych zadań przypisanych do jego urzędu – odwiedzać chorych, modlić się nad nimi i udzielać im pomocy materialnej.

---

Liturgiques” 80 (1999) s. 235-249; A. Verheul, *La prière eucharistique dans l'Euchologe de Sérapion*, „Questions Liturgiques” 80 (1999) s. 374-383.

<sup>33</sup> *Euchologion Serapionis* 13, 15, SCL 2, s. 308-309.

<sup>34</sup> Por. *Canones Hippolyti (versio arabica)*, can. 30, SCL 3, s. 195.

<sup>35</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 36, SCL 3, s. 147.

<sup>36</sup> *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 15, SCL 3, s. 142.

<sup>37</sup> Por. *Canones Hippolyti (versio arabica)*, can. 5, SCL 3, s. 181.

<sup>38</sup> *Canones Hippolyti (versio arabica)*, can. 24, SCL 3, s. 192.

<sup>39</sup> Por. *Canones Hippolyti (versio arabica)*, can. 5, SCL 3, s. 181.

Opisany przez kanon tok postępowania wskazuje – jak się wydaje – na istnienie starannie przemyślanego i dobrze zorganizowanego programu opieki nad chorymi. Biskup, jako przełożony wspólnoty, był niezwłocznie powiadamiany o chorobie każdego chrześcijanina. Warto zauważyć, że w analizowanym kanonie, po wskazaniu zadania diakona, uwaga autora dość wyraźnie przenosi się na chorych. Oczywiście autorowi zależało nie tylko na nakreśleniu różnych zadań duchownych (diakona i biskupa) w programie opieki nad chorymi, ale także na podkreśleniu znaczenia, jakie dla chorych wspólnoty miała troska o nich realizowana przez biskupa, a zwłaszcza jego modlitwa. Posługa biskupa jest postrzegana przez kanon jako kluczowa i szczególnie skuteczna dla przywrócenia zdrowia, gdyż przełożony jest uważany za uzdrowiciela.

Autor kanonu twierdzi, że dla chorego przyczyną ulgi w cierpieniu jest nie tylko modlitwa biskupa nad nim, lecz także sama obecność przy nim przełożonego wspólnoty<sup>40</sup>, co – jak można przypuszczać – miało istotne znaczenie psychologiczne. Jednak najważniejsza była modlitwa. W tym miejscu warto zauważyć, że w przekazanej przez *Kanony Hipolita* modlitwie konsekracyjnej biskupa znajduje się prośba skierowana do Boga, aby wyświęcanemu dał „siłę uzdrawiania chorych”<sup>41</sup>. Kanon zakłada, że biskup w czasie święceń otrzymuje moc uzdrawiania. Świadczy to o tym, że modlitwa nad chorym zanoszona przez biskupa – osobę świętą, wyposażoną przez Boga w charyzmat uzdrawiania – miała szczególne znaczenie oraz że przywiązywano do niej dużą wagę, i w pewnym sensie porównano z działalnością charyzmatyków posiadających dar uzdrawiania, a których działalność potwierdzają *Kanony Hipolita*<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Por. *Canones Hippolyti (versio arabica)*, can. 24, SCL 3, s. 192. Zob. też *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 14, SCL 3, s. 142.

<sup>41</sup> Por. *Canones Hippolyti (versio arabica)*, can. 3, SCL 3, s. 180. Ric Barrett-Lennard (*The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, s. 148) jest zdania, że ta prośba stanowi centrum modlitwy konsekracyjnej biskupa. Kandydat na biskupa nie musiał posiadać uznanego za autentyczny daru uzdrawiania, a ta prośba sugeruje, że uzdrawianie chorych było jednym z zadań związanych z posługą biskupią. W tym kontekście Paul Bradshaw (*An Ecumenical Ordination Prayer?*, „*Studia Liturgica*” 26 (1996) s. 204) zwraca uwagę, że we wschodnich modlitwach konsekracji biskupa, w przeciwieństwie do zachodnich, położony jest nacisk na rolę biskupa jako uzdrowiciela.

<sup>42</sup> Por. *Canones Hippolyti (versio arabica)*, can. 8, SCL 3, s. 182. Na podstawie tego kanonu Ric Barrett-Lennard (*The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, s. 148) twierdzi, że faktycznie w chrześcijańskich wspólnotach Egiptu działali charyzmatycy nieposiadający święceń, którzy realizowali swój charyzmat przy aprobachie przełożonych Kościoła. Na taki stan – jak twierdzi autor – wskazuje fakt, że prośba o święcenia na podstawie posiadania daru uzdrawiania oznacza, że istnieli

i *Konstytucje Apostolskie*<sup>43</sup>. Analiza powyższych tekstów wskazuje, że we wspólnocie kościelnej IV wieku nadal istniała jakaś forma charyzmatycznej tradycji uzdrawiania pomimo tego, że w tym czasie w Kościołach lokalnych następowała coraz większa instytucjonalizacja posługi chorym. Zapisy znajdujące się w tych regulacjach prawnych sugerują, że charyzmat uzdrawiania był wysoko ceniony, prawdopodobnie z tego powodu, że postrzegano go jako dar pochodzący od Boga, a być może także ze względu na dużą wagę, jaką przykładano we wspólnocie kościelnej do posługi wobec chorych i opieki nad nimi.

Oczywiście chorych odwiedzali nie tylko biskupi, lecz także prezbiterzy. W *Kanonach Atanazego* znajduje się nakaz skierowany do kapłanów, aby nie ociągali się w nawiedzaniu bezdomnych chorych znajdujących się na ulicach<sup>44</sup>. W *Kanonach Hipolita* natomiast jest mowa o zadaniach diakona, który ma służyć nie tylko biskupowi i prezbiterom, lecz także „chorym z ludu, którzy nie mają nikogo”<sup>45</sup>. Wspomniane są też zadania wdów, które powołane zostały nie tylko do praktykowania modlitwy i postu, lecz także do „posługi chorym”<sup>46</sup>. Chociaż kanon nie mówi, wobec kogo wdowy mają spełniać tę posługę, to jednak można przypuszczać, że chodziło o chore kobiety, gdyż we wspólnotach wczesnochrześcijańskich zazwyczaj był to jeden z ich obowiązków.

pewni ludzie niewyświęceni, którzy posiadali taki dar. Dalej, nie wskazuje na to, aby każdy, kto otrzymał dar uzdrawiania, prosił o święcenia kapłańskie. Mogło się zdarzyć, że tylko niektórzy z tych, którzy mieli ten dar, zwrócili się z taką prośbą, a zatem wielu członków wspólnoty chrześcijańskiej mogło posiadać dar uzdrawiania. Jeśli charyzmatyk wyraził prośbę o święcenia, to wówczas należało najpierw ustalić autentyczność charyzmatu, który realizował.

<sup>43</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 26, 1-3, SCL 2, s. 256. Zapis potwierdza niezależne od hierarchii funkcjonowanie w Kościele charyzmatyków, którzy nie są wyświęceni, gdyż otrzymali dar z łaski Boga. Gdyby jednak charyzmatyk chciał zostać diakonem, prezbiterem lub biskupem, to powinien zostać wyświęcony. Według *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* (1, 47) charyzmat uzdrawiania również nie jest związany z osobami wyświęconymi.

<sup>44</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 47, SCL 3, s. 149.

<sup>45</sup> Por. *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 5, SCL 3, s. 181. O opiece nad chorymi sprawowanej przez diakonów wzmienia też *Konstytucje Apostolskie* (III 19, 1, SCL 2, s. 94). Z *Konstytucji* wynika też, że niektórzy diakoni nie chcieli tego robić i wstydzili się tego zadania (III 19, 5, SCL 2, s. 95), dlatego ustawodawca daje im wyraźne zalecenie: „Służcie więc z miłością, bez szemrania i sporu”.

<sup>46</sup> *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 9, SCL 3, s. 183. Również inne teksty chrześcijańskie potwierdzają znaczenie i wagę tego zadania realizowanego przez wdowy. Por. *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* 1; *Didascalia Apostolorum* 15. Szerzej, zob. B.B. Thurston, *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*, Philadelphia 1989.

Oczywiście odwiedzanie chorych jest ogólnym określeniem posługi względem nich, w której nie chodzi o samo w sobie odwiedzenie chorych, lecz o pośpieszenie im w ten sposób z konkretną pomocą. Pomoc ta mogła mieć podwójny wymiar: materialny, gdy chory otrzymywał od odwiedzającego pomoc w postaci środków do życia, pożywienia czy leków, oraz duchowy, gdy chory otrzymywał wsparcie duchowe. Zatem z analizowanych wyżej kanonów można wyciągnąć wniosek, że biskupi i prezbiterzy świadczyli wobec chorych przede wszystkim pomoc duchową, diakoni i wdowy zaś – przede wszystkim pomoc materialną.

W zasadzie chorych powinni odwiedzać wszyscy chrześcijanie, o czym świadczy odwołanie *Kanonów Hipolita* do tekstu Mt 25,34-40, co również ilustruje, jak ważne jest odwiedzanie chorych w kontekście innych obowiązków chrześcijańskich<sup>47</sup>. Katechumeni zaś powinni otrzymać od tych, którzy ich przedstawili do chrztu, dobre świadectwo, że w okresie katechumenatu nawiedzali chorych<sup>48</sup>. Należy zauważyć, że umieszczenie odwiedzania chorych na początku katalogu dobrych uczynków, które powinni spełniać katechumeni, świadczy o tym, że od początku formacji chrześcijańskiej uczono ich tego oraz że odwiedzanie chorych jest ważnym aspektem ich powołania jako członków wspólnoty Kościoła.

Należy zauważyć, że społeczny wymiar odwiedzin chorych był bardzo istotny. Uczeni już od dawna zwracają uwagę, że z socjologicznego punktu widzenia, chrześcijańska służba chorym ma duże znaczenie. Również inne dziedziny nauki wskazują na korzyści terapeutyczne płynące z pozytywnego, opiekuńczego i budzącego nadzieję środowiska religijnego<sup>49</sup>.

Jak już zaznaczono, odwiedzanie chorych było zadaniem obejmującym wszystkich chrześcijan, jednak niektórzy z grona wyznawców Chrystusa mieli szczególnie dar związany z modlitwą o uzdrowienie chorych. Św. Paweł mówi o ludziach, którzy otrzymali charyzmat Ducha Świętego w postaci „łaski uzdrawiania” (por. 1Kor 12,9.30). Jego wypowiedzi świadczą o istnieniu w Kościele apostoelskim tradycji charyzmatycznej, którą rozumiano w ten sposób, że wybrani chrześcijanie otrzymali szczególnie charyzmat uzdrawiania, który ujawniali wobec chorych członków lokalnej wspólnoty<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Por. *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 38, SCL 3, s. 203.

<sup>48</sup> Por. *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 19, SCL 3, s. 187.

<sup>49</sup> Szerzej, zob. np. M. Brzeziński, *Wiara w doświadczeniu choroby i cierpienia*, „Studia nad Rodziną” 17/32 (2013) s. 217-233; D. Godlewska – J. Gebreselassie, *Religia a zdrowie i choroba*, „Język. Religia. Tożsamość” 1/17 (2018) s. 223-236.

<sup>50</sup> Por. Harris, *Visitation of the Sick*, s. 482; J.C. Thomas, *The Devil, Disease, and Deliverance: Origins of Illness in New Testament Thought*, Sheffield 1998, s. 20-25 i 39-41.

Wprawdzie informacja o charyzmatach odnosi się do Kościoła w Koryncie, jednak istnienie charyzmatów dotyczyło również innych wspólnot chrześcijańskich, ponieważ Paweł nie sugeruje, jakoby wspólnota korynceńska była wyjątkowa pod tym względem.

## 1.2. Chorzy a sakramenty

Z zapisów prawnych wynika, że stan choroby miał wpływ na udzielanie niektórych sakramentów. Duchowni starożytnego Kościoła mieli wątpliwości, czy można udzielić chrztu człowiekowi, który zachorował na chorobę psychiczną. W związku z tym Tymoteuszowi, biskupowi Aleksandrii, postawiono następujące pytanie:

Jeżeli katechumen wskutek choroby straci rozum (ἀσθενῶν γένηται ἐκρετής) i nie jest w stanie złożyć wyznania wiary, a jego bliscy proszą, aby dopuścić go do świętego chrztu, dopóki jeszcze żyje, czy może on przyjąć chrzest, czy nie?<sup>51</sup>.

Biskup odpowiedział, że jeżeli rzeczywiście jest to choroba, a nie opętanie przez ducha nieczystego, to człowiekowi temu można udzielić chrztu. Istotne dla tej regulacji prawnej było to, aby odróżnić opętanie, które wykluczało udzielenie chrztu (najpierw należało odprawić egzorcyzmy), od choroby psychicznej, która nie stanowiła przeszkody do udzielenia tego sakramentu.

Z jednego z kanonów (kan. 12) synodu w Neocezarei (314-319) wynika, że chociaż chorym katechumenom udzielano chrztu, to jednak powszechnie uważano, że ich wiara nie jest ugruntowana i – jak mówi kanon – „nie pochodzi z wolnej decyzji, ale z konieczności”<sup>52</sup>. Dlatego ojcowie synodu stali na stanowisku, że „ochrzczony w chorobie (ἐν νόσῳ) nie może być święcony na prezbitera”<sup>53</sup>. Jednak sam fakt przyjęcia chrztu w czasie choroby nie stanowił absolutnej przeszkody do święceń i całkowicie nie dyskwalifikował kandydata. O wiele ważniejsza była jego gorliwość i wiara. Przy udzielaniu święceń pod uwagę brano również aktualną sytuację wspólnoty kościelnej

<sup>51</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Timotheus Alexandrinus, can. 4, tł. S. Kalinkowski, *Kanony Ojców Greckich*, SCL 3, s. 92.

<sup>52</sup> Concilium Neocaesarense (314-319), can. 12, tł. S. Kalinkowski, *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, ŻMT 37 = SCL 1, Kraków 2006, s. 77.

<sup>53</sup> Concilium Neocaesarense (314-319), can. 12, SCL 1, s. 77.

i gdy brakowało w niej kapłana, a nie było innego kandydata do kapłaństwa oprócz tego, który przyjął chrzest w chorobie, to go wyświęcano<sup>54</sup>.

Sobór Nicejski (325) natomiast poruszył kwestię duchownych, którzy zostali wykastrowani<sup>55</sup>. Z pierwszego kanonu wynika, że duchowny, który z własnej woli dokonał kastracji, powinien zostać wykluczony z grona duchownych. Ten natomiast, kto „został okaleczony przez lekarzy podczas choroby (ἐν νόσῳ) [...] niech pozostanie w gronie duchownych”<sup>56</sup>. Dla ojców soborowych ważna była przyczyna kastracji. Dlatego zadecydowali o wydaleniu ze stanu duchownego dobrowolnych kastratów oraz o pozostaniu tych, którzy nie uczynili tego dobrowolnie. Poruszyli też kwestię udzielania święceń kastratom, odnosząc również do nich powyższą regułę.

Stan choroby miał również znaczenie dla odprawiających pokutę. Synod w Ancyrze (314) orzekł, że nawet ci, którzy upadli w czasie prześladowań i dokonali praktyk pogańskich, popełniając w ten sposób najważniejszy grzech, jakim była apostazja, za który na ogół nakładana była bardzo długa pokuta<sup>57</sup>, nawet trwająca do końca życia<sup>58</sup>, „w przypadku grożącego niebezpieczeństwa, śmiertelnej choroby (θανάτου προσδοκία ἐκ νόσου) lub innej nadzwyczajnej sytuacji, mogą zostać przyjęci do wspólnoty warunkowo”<sup>59</sup>. Regulacja ta świadczy o trosce Kościoła o zbawienie grzeszników, gdyż nakładana pokuta nie była rozumiana jako kara za grzech, lecz jako duchowe lekarstwo, którego przyjęcie miało doprowadzić do pojednania z Kościołem. Dlatego w przypadku poważnej choroby penitenta wcześniej, niż przewidywały to kanony, dokonywano rekuncyliacji.

### 1.3. Chorzy a praktyki religijne

W starożytności istniał zwyczaj gromadzenia się duchownych i wiernych świeckich w kościele dwa razy w ciągu dnia – rano i wieczorem<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> Por. Concilium Neocaesarense (314-319), can. 12, SCL 1, s. 77.

<sup>55</sup> Szerzej, zob. M. Szram, *Autokastracja Orygeneses – fakt czy nieporozumienie?*, VoxP 44-45 (2003) s. 171-202 (tam też bibliografia).

<sup>56</sup> Concilium Nicaenum (325), can. 1, tł. T. Wnętrzak, *Dokumenty soborów powszechnych (325-787)*, ŻMT 24 = DSP 1, Kraków 2001, s. 26-27.

<sup>57</sup> Por. np. *Canones Patrum Graecorum*, Basilius, can. 81-82, SCL 3, s. 58.

<sup>58</sup> Por. np. *Canones Patrum Graecorum*, Basilius, can. 73, SCL 3, s. 56; Gregorius Nyssenus, can. 2, SCL 3, s. 78-79.

<sup>59</sup> Concilium Ancyrinum (314), can. 6c, tł. S. Kalinkowski, SCL 1, s. 64.

<sup>60</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* II 59, 1-4, SCL 2, s. 73-74.

Na wspólną modlitwę należało przyjść punktualnie, gdyż *Kanony Hipolita* nakazują wyłączenie ze wspólnoty tych, którzy się spóźniają. Jedynym uzasadnionym usprawiedliwieniem spóźnienia była choroba<sup>61</sup>. Oczywiście do kościoła mieli przyjść tylko lżej chorzy. Gdy zaś choroba była poważna, to chory korzystał z dyspensy, a duchowni – zwłaszcza ci, którzy go znali – mieli codziennie go odwiedzać<sup>62</sup>. Według *Kanonów Atanazego* choroba była też podstawą do zwolnienia biskupa z obowiązku codziennego sprawowania Mszy Świętej<sup>63</sup>. Stan choroby upoważniał też kapłanów do korzystania w czasie Wielkiego Postu z łaźni, co było zabronione zdrowym prezbiterom<sup>64</sup>. Ze wspomnianych regulacji prawnych wynika, że chorzy – zarówno świeccy, jak i duchowni – korzystali z dyspensy od obowiązku wypełniania nakazanych prawem praktyk religijnych, a nawet przestrzegania niektórych zakazów.

Ustawodawstwo starożytnego Kościoła przywiązywało wielką wagę do poszczenia w środy (czwarty dzień) i piątki (dzień Przygotowania) oraz przez okres Wielkiego Postu<sup>65</sup>. *Konstytucje Apostolskie* nakazują, aby osobę świecką, która nie praktykowała postu w te dni, wyłączyć z Kościoła, osobę duchowną zaś złożyć z pełnionego urzędu. Jednak choroba była podstawą do udzielenia dyspensy od nakazanego postu<sup>66</sup>. Podobne stanowisko w kwestii postu zajmują *Kanony Hipolita*<sup>67</sup> i Tymoteusz Aleksandryjski. Biskup Aleksandrii zapytany, „Czy chory i wyczerpany ciężką dolegliwością powinien przed świętem Paschy bezwzględnie przestrzegać postu, czy też z uwagi na jego ciężką chorobę duchowny może mu pozwolić jeść do woli, nawet oliwę i wino?”<sup>68</sup>, odpowiedział, że osoba ciężko chora nie musi zachowywać postu, lecz może do woli jeść i pić, korzystając z dyspensy. Interesujące jest, że *Kanony Hipolita* polecają, aby ten, kto z powodu

<sup>61</sup> Por. *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 21, SCL 3, s. 190.

<sup>62</sup> Por. *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 21, SCL 3, s. 191.

<sup>63</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 14, SCL 3, s. 141: „Biskup, który zaniedbuje codzienną mszę świętą, nie będąc chorym, umrze w smutku serca”.

<sup>64</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 31, SCL 3, s. 146.

<sup>65</sup> Por. *Didache* 8, 1; *Constitutiones Apostolorum* V 13, 3-4, SCL 2, s. 122; VII 23, 1-4, SCL 2, s. 186-187; *Canones Patrum Graecorum*, Dionysius Alexandrinus, can. 1, SCL 3, s. 3-4; *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 20, SCL 3, s. 190; Concilium Laodicense (koniec IV w.), can. 50, tł. S. Kalinkowski, *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 52 = SCL 4, Kraków 2010, s. 118.

<sup>66</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 47, 69, SCL 2, s. 289.

<sup>67</sup> Por. *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 20, SCL 3, s. 190.

<sup>68</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Timotheus Alexandrinus, can. 10, SCL 3, s. 93.

choroby nie mógł pościć w Wielkim Poście, podjął post po zakończeniu Pięćdziesiątnicy (okresu wielkanocnego)<sup>69</sup>.

W *Kanonach Atanazego* znajduje się interesujące stwierdzenie, że wszyscy, nawet chorzy, powinni udzielać jałmużny: „Jeśli nawet ktoś jest ubogi, jak wdowa Eliasza (por. 1Krl 17,10) lub chory, jak ułomny, który zebrał (por. Dz 3,2), powinien znaleźć coś nawet małego do ofiarowania z siebie Bogu”<sup>70</sup>. Zapis ten świadczy o tym, że ustawodawstwo kościelne nikogo – nawet chorych i biednych – nie dyspensowało od udzielania jałmużny, która była rozumiana jako dar ofiarowany samemu Bogu.

#### 1.4. Choroba a życie Kościoła

Z przekazów źródłowych zawartych w tekstach prawnych starożytnego Kościoła wynika, że choroby były powodem utrudnień w pełnym angażowaniu się w sprawy kościelne. Przykładowo Bazyli Wielki, który był słabego zdrowia, z powodu choroby nie mógł przybyć jako metropolita na synod do Ikonium (376), który ostatecznie odbył się bez jego udziału pod przewodnictwem biskupa Amfilocha. Po zakończeniu synodu Amfiloch zredagował list synodalny, a nieobecnością metropolity uzasadniał konieczność przyjęcia przez innych pisma, którego on jest autorem. W liście tym pisał: „Skoro jednak choroba (ἀρρωστία σώματος) nie pozwoliła mu [Bazylemu] przybyć, w rękach waszych miłości jest troska o to, by nie lekceważyć pism naszej skromnej osoby”<sup>71</sup>. Innym przykładem jest usprawiedliwienie zwłoki w wysłaniu przez Bazylego listu do Amfilocha. Autor informuje w nim adresata, że przeszkodziła mu w tym „długa i ciężka choroba”<sup>72</sup>. Z kolei w trzecim *Liście kanonicznym* Bazylego do Amfilocha autor najpierw informuje adresata listu, że odbył podróż do Pontu, z której wrócił chory<sup>73</sup>. Następnie oznajmia mu, że po wyjeździe z Nazjanzu biskupa Grzegorza zaistniała konieczność mianowania nowego biskupa. Jednak kandydata na biskupa tego miasta „zmogła ciężka choroba”<sup>74</sup> i w związku z tym nie mógł on objąć tej stolicy.

<sup>69</sup> Por. *Canones Hyppolyti (versio arabica)*, can. 22, SCL 3, s. 191.

<sup>70</sup> *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 84, SCL 3, s. 161.

<sup>71</sup> Amphilochius Iconiensis, *Epistula synodalis* 2, tł. A. Caba, SCL 1, s. 283.

<sup>72</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Basilus, *Epistula canonica* 2, Prologus, SCL 3, s. 41.

<sup>73</sup> Por. *Canones Patrum Graecorum*, Basilus, *Epistula canonica* 3, Prologus, SCL 3, s. 51: „Z dalekiej podróży – byłem bowiem w Poncie w sprawach kościelnych i dla odwiedzenia przyjaciół – przywlokłem ze sobą chore ciało i udręczoną duszę”.

<sup>74</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Basilus, *Epistula canonica* 3, Prologus, SCL 3, s. 51.



## 1.5. Działania chorych

*Konstytucje*, przywołując postać króla Ezechiasza, który w chorobie żarliwie modlił się o uzdrowienie (por. 2Krl 20,1-11), podkreślają, że jego modlitwa była ofiarą miłą Bogu<sup>75</sup>. Wymieniając zaś dobrodziejstwa świadczone przez Boga, mówią o Jezusie Chrystusie, który leczył wszelkie choroby (por. Mt 4,23-24; 9,35)<sup>76</sup>, jednak pomimo dokonywania takich znaków Żydzi nie uwierzyli w Jego boskie posłannictwo<sup>77</sup>. Również w przytoczonej przez *Konstytucje* anamnezie chrystologicznej odmawianej w czasie Eucharystii pojawia się nawiązanie do Chrystusa, który uwalniał ludzi od wszelkich chorób<sup>78</sup>. Z tych zapisów prawnych zawierających nawiązania do tekstów biblijnych wynika, że chorzy z ufnością i nadzieją powinni modlić się o łaskę zdrowia.

Jak już zaznaczono, chorzy ze wspólnoty chrześcijańskiej byli zachęcani do tego, aby – jeśli mogą – przychodzili do kościoła, by otrzymać „olej modlitwy” i „wodę modlitwy”, które były środkami leczniczymi. Oprócz tego istnieją wzmianki, że wierni spali w kościołach<sup>79</sup>, podobnie jak to miało miejsce w kulcie Asklepiosa (łac. Eskulapa)<sup>80</sup>, w nadziei na boskie nawiedzenie prowadzące do uzdrowienia. Wydaje się, że ta praktyka początkowo wywoływała skojarzenie z kultem pogańskim, zwłaszcza z kultem Asklepiosa, i z tego powodu była dla przełożonych Kościoła nie do przyjęcia. Później zaś stawała się coraz bardziej powszechna. Dlatego wcześniejsze *Kanony Hipolita* zabraniają jej, *Kanony Atanazego* zaś zezwalają na nią. Mary Hamilton wskazuje, że w średniowieczu „inkubacja” stała się powszechną praktyką w kościołach<sup>81</sup>.

Z wczesnochrześcijańskich tekstów prawnych wynika, że w stanie choroby ludzie uciekali się nie tylko do pomocy lekarzy, lecz także „cza-

<sup>75</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VII 37, 3, SCL 2, s. 203.

<sup>76</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VII 38, 3, SCL 2, s. 204.

<sup>77</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 1, 6, SCL 2, s. 216.

<sup>78</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 12, 32, SCL 2, s. 242-243.

<sup>79</sup> Por. *Canones Hippolyti (versio arabica)*, can. 2, SCL 3, s. 192; *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 80, SCL 3, s. 159.

<sup>80</sup> Por. R. Rousselle, *Healing Cults in Antiquity: The Dream Cures of Asclepius of Epidaurus*, „Journal of Psychohistory” 12/3 (1985) s. 339-352; M. Przybyłek, *Sanktuarium Asklepiosa w Epidaurós*, „Collectanea Philologica” 14 (2011) s. 105-118. W Egipcie, Grecji i na Bliskim Wschodzie: G.H. Renberg, *Where Dreams May Come*, t. 1: *Incubation sanctuaries in the Greco-Roman world*, Religions in the Graeco-Roman World 184, Leiden 2017.

<sup>81</sup> Por. M. Hamilton, *Incubation or the Cure of Diseases and Pagan Temples and Christian Churches*, London 1906.

rowników (γόντας) i wróżbitów (μάντις)”<sup>82</sup>. Choć takie postępowanie nosi znamiona apostazji, to jednak Grzegorz z Nyssy jest dość wyrozumiały dla tych, którzy dopuścili się tego rodzaju przewinienia, i – przynajmniej częściowo – usprawiedliwia ich postępek oraz tłumaczy, że po prostu „zostali oszukani przez jakąś zwodniczą nadzieję i doprowadziła ich do tego czynu jakaś niezdolna konieczność, która opanowała ich słabego ducha”<sup>83</sup>. Dlatego też daje im nadzieję otrzymania łaski Bożego miłosierdzia i przebaczenia.

W tym kontekście warto też wspomnieć jednym z *Kanonów Hipolita* (kan. 24), w którym jest mowa o odwiedzaniu chorych przez biskupa. Autor, nawiązując do opowiadania z *Dziejów Apostolskich* (por. Dz 5,12-16), twierdzi, że wizyta biskupa u chorego ma moc uzdrowicielską, gdyż nawet „cień Piotra uzdrawiał chorych (por. Dz 5,15)”<sup>84</sup>. Warto zauważyć, że nawiązanie do tej wypowiedzi biblijnej i interpretowanie jej w taki sam sposób znajduje się także w *Kanonach Atanazego* (kan. 14), w którym autor mówi, „że nawet cień ciała tych, którzy zajmują się przybytkiem, uzdrawia chorych (por. Dz 5,15)”<sup>85</sup>. Jednak w *Dziejach Apostolskich* nie ma mowy o tym, że „cień Piotra uzdrawiał chorych”. Św. Łukasz nie mówi, że na skutek przejścia cienia Piotra nastąpiły jakiegokolwiek uzdrowienia, lecz że ludzie wynosili chorych na ulicę, „aby choć cień przechodzącego Piotra padł na któregoś z nich” (Dz 5,15). Autor po prostu opowiada o tym, jak ludzie reagowali na osobę Piotra, słysząc wcześniej o wielu uzdrowieniach, których dokonał. Co więcej, z kontekstu opowiadania pośrednio wynika, że św. Łukasz nie popierał takiego zachowania ludzi. Wydaje się jednak, że autor kanonu wierzył, że uzdrowienia dokonywane były nawet przez cień Piotra. Z tego też względu zapisy wspomnianych wyżej kanonów zawierających odniesienie do Dz 5,15 są traktowane przez niektórych komentatorów jako graniczące z magią.

## 2. Choroba duchowa

W tekstach prawniczych starożytnego Kościoła czasami grzech, najczęściej bez wskazania na jego rodzaj, nazywany jest chorobą<sup>86</sup> lub choro-

<sup>82</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Gregorius Nyssenus, can. 3, SCL 3, s. 79.

<sup>83</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Gregorius Nyssenus, can. 3, SCL 3, s. 79.

<sup>84</sup> Por. *Canones Hypolyti (versio arabica)*, can. 24, SCL 3, s. 192.

<sup>85</sup> Por. *Canones Athanasii (versio arabica)*, can. 14, SCL 3, s. 142.

<sup>86</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* II 14, 11, SCL 2, s. 23; II 20, 11, SCL 2, s. 32.

bą duchową. Niekiedy zaś grzech jest postrzegany nie jako choroba, lecz jako przyczyna „duchowej choroby (ἀρρώστια ψυχικόν)”<sup>87</sup>. Z tego też względu działania duchownych zmierzające do przemiany grzeszników porównywane są do zabiegów lekarzy względem chorych. Interesujące odniesienie tego typu znajduje się w *Konstytucjach Apostolskich*. Biskup porównany jest do lekarza podejmującego rozmaite zabiegi medyczne, których celem jest przywrócenia zdrowia choremu. W opisie tym grzech jest określony jako choroba<sup>88</sup>, a grzesznicy – jako chorzy, których biskup lekarz ma uzdrowić, stosując rozmaite zabiegi lecznicze, zarówno bolesne<sup>89</sup>, jak i łagodne, których dobór powinien być dostosowany do poszczególnych chorych<sup>90</sup> i rodzaju choroby<sup>91</sup>:

I ty zatem, jak współczujący lekarz, uzdrawiaj wszystkich grzeszników (ἡμαρτηκότας πάντας θεράπευε) używając zbawiennych środków leczniczych, nie tylko amputując, wypalając i stosując ostre środki, lecz również korzystając z opatrunków i bandażu oraz podając słodkie lekarstwa zblizniające i namaszczając rany słowami pociechy<sup>92</sup>.

Kompilator *Konstytucji* zauważa też, że nie wszystkich chorych można wyleczyć. Niekiedy, pomimo zastosowania wszystkich dostępnych środków, choroba bardzo szybko postępuje, obejmując gangreną cały organizm. Odnosząc tę sytuację do stanu zatwardziałego grzesznika, którego żadne zabiegi biskupa nie są w stanie sprowadzić na właściwą drogę, kompilator poleca, aby po konsultacjach z innymi lekarzami (to znaczy z innymi biskupami, czy też ogólnie z przełożonymi wspólnot chrześci-

<sup>87</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Gregorius Nyssenus, can. 1, SCL 3, s. 76.

<sup>88</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* II 10, 2, SCL 2, s. 19: „Widząc bowiem niegodną niesprawiedliwość, widząc, że ich przywódca jest taki, stracą orientację, a popadłszy w tę samą chorobę (νόσῳ) zginą razem z nim, tak jak lud z Jeroboamem (por. 1Krl 12; 2Krn 13) i z Korachem jego towarzysze (por. Lb 16)”.

<sup>89</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VI 21, 2, SCL 2, s. 161.

<sup>90</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* II 20, 20, SCL 2, s. 32: „Jako lekarz Kościoła Pana stosuj odpowiednie leczenie dla poszczególnych chorych, lecz ich wszelkimi sposobami, przywracaj im zdrowie, a ocalonych wprowadzaj do Kościoła”.

<sup>91</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* II 41, 6, SCL 2, s. 56: „Jeśli rana jest głęboka, stosuj na nią plastry, aby się zblizniła i wyrównała; jeśli jest zakażona, oczyść ją środkiem żrącym, to znaczy słowem krytyki; jeśli napuchnie, zakleśnij ją ostrym plastrem, to znaczy groźbą sądu; jeśli ulegnie gangrenie, wypal ją i usuń zakażoną tkankę stosując posty”.

<sup>92</sup> *Constitutiones Apostolorum* II 41, 5, SCL 2, s. 56.

jańskich) amputował chory organ zagrażający całemu Kościołowi<sup>93</sup>, czyli usunąć go „z Kościoła jako nieuleczalnie chorego (ἀνιάτως ἔχοντα)”<sup>94</sup>. Jednak podjęcie decyzji o usunięciu grzesznika z Kościoła nie powinno być pochopne, lecz poprzedzone zastosowaniem łagodniejszych środków uzdrawiających<sup>95</sup>. Ponadto biskup nie powinien być bardziej skory do usuwania grzeszników ze wspólnoty niż do ich leczenia<sup>96</sup>.

Podobny obraz znajduje się *Liście kanonicznym* Grzegorza z Nyssy skierowanym do Letojosa, biskupa Meliteny. Grzegorz podkreśla, że

Jak bowiem przy leczeniu ciała jeden jest cel medycyny, mianowicie przywrócenie choremu zdrowia, lecz sposób kuracji jest różny, bo odpowiednie lekarstwa stosuje się zależnie od rodzaju choroby, tak samo gdy idzie o chorobę duszy, ponieważ wiele jest rodzajów cierpień, muszą też istnieć różne środki, które leczą stosownie do rodzaju choroby<sup>97</sup>.

W tym kontekście Grzegorz, przyjmując trychotomiczny podział duszy ludzkiej, radzi, aby najpierw stwierdzić, w której części duszy rozwija się choroba, a dopiero wówczas można zastosować odpowiednie lekarstwo. Nieznajomość tej zasady może doprowadzić do sytuacji, że inna część duszy będzie chora, a inna otrzyma lekarstwa, co nie przyniesie zamierzonego skutku. Grzegorz zauważa też, że podobne sytuacje zdarzają się lekarzom, gdy nie są w stanie określić przyczyny choroby. Podejmowane przez nich zabiegi lecznicze nie tylko nie przynoszą ulgi, lecz także potęgują i przedłużają cierpienia chorego<sup>98</sup>.

Niekiedy we wczesnochrześcijańskich pismach o charakterze prawniczym mianem choroby określone są konkretne grzechy. Jednym z takich grzechów jest chciwość. Bazyli Wielki w pierwszym *Liście kanonicznym do Amfilocha*, który stał się podstawą do zredagowania części kanonów Bazylego wchodzących w skład *Kanonów Ojców Greckich*, mówi, że kandydat do kapłaństwa musi być wolny od „choroby chciwości (τοῦ νοσήματος τῆς φιλοχρηματίας)”<sup>99</sup>. W podobnym duchu wypowiada się Grzegorz z Nyssy w *Liście kanonicznym do Letojosa*, nazywając chciwość

<sup>93</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* II 41, 7, SCL 2, s. 56.

<sup>94</sup> *Constitutiones Apostolorum* II 41, 9, SCL 2, s. 57.

<sup>95</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* II 41, 8, SCL 2, s. 56-57.

<sup>96</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* II 21, 4, SCL 2, s. 33.

<sup>97</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Gregorius Nyssenus, can. 1, SCL 3, s. 77.

<sup>98</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Gregorius Nyssenus, can. 1, SCL 3, s. 77.

<sup>99</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Basilius, can. 14, SCL 3, s. 40.

chorobą duszy. W tym kontekście ubolewa, że kandydatów na duchownych nikt nie sprawdza pod tym względem i konkluduje, że dlatego choroba ta „tak bardzo szerzy się w kościołach”<sup>100</sup>. Podkreśla też, że choroba ta jest dość groźna, gdyż przybiera różne formy, jednak można ją wyleczyć poprzez udzielanie jałmużny<sup>101</sup>.

Innym grzechem, który nazywany jest chorobą, jest świętokradztwo. Grzegorz z Nyssy, powołując się na wypowiedzi biblijne zaczerpnięte ze Starego Testamentu, podkreśla, że świętokradztwo było karane ukamienowaniem, jednak obecnie „zwyczaj kościelny wprowadził tu pewną wyrozumiałość i pobłażliwość, tak że przewidziany sposób oczyszczenia się z tej choroby jest łatwiejszy do zniesienia”<sup>102</sup>. Innym poważnym grzechem pośrednio określonym przez Bazylego Wielkiego jako choroba jest symonia<sup>103</sup>.

Mianem choroby określane są też grzechy przeciwko szóstemu przykazaniu. *Kanony Grzegorza z Nyssy* spośród tych grzechów wyliczają następujące: rozpusta (πορνεία), cudzołóstwo (μοιχεία), zoofilia (ζωοφθορά) i pederastia (παιδεραστία)<sup>104</sup>. Synod w Ancyrze (314) natomiast zoofilie nazywa trądem. Dając pewne wskazania dotyczące modlitwy osób, które dopuściły się tego czynu, mówi: „Święty synod postanowił, aby ci, którzy dopuścili się rozpusty ze zwierzętami i sami będąc trędowaci (λεπρούς), jeszcze innych zarazili trądem (λεπρώσαντας) [tego grzechu], mają się modlić wraz z opętanymi”<sup>105</sup>. Z treści kanonu wynika, że chodzi tu nie tylko o sam akt zoofilii, lecz także o zachęcanie innych do tego czynu lub nawet o jakieś orgie, które były organizowane z udziałem zwierząt. Na takie wnioski pozwala też określenie zoofilii jako trądu – choroby zakaźnej, którą można było zarazić się przez fizyczny kontakt z człowiekiem chorym.

W kościelnych tekstach prawnym mianem choroby duchowej określany jest nie tylko grzech, lecz także herezja. *Konstytucje Apostolskie* zalecają leczenie choroby herezji, ale tylko wtedy, jeśli jeszcze nie doprowadziła do beznadziejnego stanu chorego. Najlepszymi lekarstwami na tę chorobę są upomnienia i zdrowa nauka. Jeśli natomiast choroba herezji jest bardzo zaawansowana i wręcz nieuleczalna, to chorych heretyków należy wypę-

<sup>100</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Gregorius Nyssenus, can. 6, SCL 3, s. 83.

<sup>101</sup> Por. *Canones Patrum Graecorum*, Gregorius Nyssenus, can. 6, SCL 3, s. 84.

<sup>102</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Gregorius Nyssenus, can. 8, SCL 3, s. 85.

<sup>103</sup> *Canones Patrum Graecorum*, Basilius, can. 90, SCL 3, s. 66.

<sup>104</sup> Por. *Canones Patrum Graecorum*, Gregorius Nyssenus, can. 4, SCL 3, s. 80. Zob. też *Canones Patrum Graecorum*, Basilius, can. 87, SCL 3, s. 63.

<sup>105</sup> Concilium Ancyranum (314), can. 17, SCL 1, s. 66.

dzić „z owczarni, aby nie przenieśli zarazy na zdrowe jagnięta i aby te pozostały dla Pana Boga czyste, nietknięte i bez skazy”<sup>106</sup>. Trwanie w herezji *Konstytucje Apostolskie* określają jako „chorobę złej woli (κακόνοια νοσοῦσιν)”, ponieważ heretycy ze złej woli nie chcą poznać prawdziwego Boga, a przez to bluźnią przeciw Niemu i walczą z Nim<sup>107</sup>.

### 3. Podsumowanie

Przedstawione wyżej analizy tekstów prawnych z IV wieku prowadzą do wniosku, że posługa Kościoła wobec chorych fizycznie i duchowo była ważnym wymiarem funkcjonowania wczesnochrześcijańskich wspólnot kościelnych. Przejawiała się ona w dwóch zasadniczych wymiarach, które były realizowane równolegle: świadczenia pomocy materialnej i duchowej. Pomoc materialna obejmowała przede wszystkim udzielanie chorym jałmużny, zapewnienie im leków oraz miejsc w przytułkach. Pomoc duchowa natomiast polegała na objęciu chorych modlitwą lokalnego Kościoła, modlitwą biskupa, udostępnieniu im terapeutycznych środków w postaci „wody modlitwy” i „oleju modlitwy”. Chorzy korzystali też ze specjalnych uprawnień przy dostępie do sakramentów, zwłaszcza pokuty, która w przypadku choroby penitenta mogła być skrócona. Objęci byli też dyspensami dotyczącymi obowiązkowych praktyk modlitwy i postu, jednak nie byli dyspensowani z udzielania jałmużny.

Z treści analizowanych regulacji prawnych wynika, że posługa wobec chorych miała znaczenie priorytetowe i była dobrze zorganizowana. W posłudze tej główną rolę odgrywał biskup, zwłaszcza w kwestii modlitwy za chorych, ale inni duchowni (prezbiterzy i diakoni) oraz „zarządcy kościoła” również mieli w niej udział. Istotne było też odwiedzanie chorych przez duchownych i świeckich (zwłaszcza wdowy i katechumenów). Wydaje się, że rzeczywiście oczekiwano, aby duchowni codziennie odwiedzali chorych. Chorzy natomiast, jak wynika z analizowanych źródeł, szukali pomocy nie tylko u duchownych, ale też i u wróżbitów, a także uciekali się do stosowania różnych sposobów uzdrowienia, nawet takich, które miały konotacje pogańskie.

<sup>106</sup> *Constitutiones Apostolorum* VI 18, 10, SCL 2, s. 157. Również w innym miejscu *Konstytucje Apostolskie* (II 37, 2, SCL 2, s. 53) mówią o usuwaniu „nieuleczalnie chorych” ze wspólnoty, jednak z kontekstu nie wynika jednoznacznie, czy chodzi o heretyków czy o grzeszników.

<sup>107</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VI 5, 1, SCL 2, s. 139.

Również chorych duchowo, czyli grzeszników i heretyków, Kościół otaczał opieką duszpasterską. Otrzymywali oni duchowe lekarstwa w postaci karcenia i upominania. Gdyby jednak nadal trwali w grzechach lub w herezji, to dla dobra Kościoła, byli usuwani, aby nie zagrażali zdrowiu duchowemu pozostałych członków wspólnoty.

### **The Catholic Church Regarding the Physically and Spiritually Sick in the Light of Selected Legal Texts of Eastern Christianity in 4th Century**

(summary)

The article describes the Church's standpoint regarding physically and spiritually sick people. The article considerations are based on the analysis of Eastern Christian Legal texts from the 4th century, like: *The Sacramentary of Serapion*, *The Canons of Hippolytus*, *The Canons of Athanasius*, *The Apostolic Constitutions*, *The Canons of the Greek Fathers* written by bishops of that time and synods arrangements which were held in the East in the 4th century. The result of that analysis shows that Church ministry towards the sick people was a priority and was well organized. That was introduced in two ways: the material (almsgiving, hospital, and medicines providing), and spiritual (prayer of the local Church performed especially by a bishop and other clerics, visitations by bishop, widows, Church members, and catechumens). The sick received the sacraments on special terms (especially the penance, which in case of the sickness could be shortened). They were granted dispensations of compulsory prayers and fasts, which did not include almsgiving. Spiritually sick people, that is sinners, and heretics were covered with Church's pastoral care. They were given spiritual remedies like chastening and admonition. In case they continued in sin or heresy, they were expelled so that they did not endanger the spiritual health of other Church members and for the Church's sake.

**Keywords:** the ancient Christian Church; care of sick people; sickness; sick people; sin; heresy

### **Kościół wobec chorych fizycznie i duchowo w świetle wybranych wschodnich tekstów prawnych IV wieku**

(streszczenie)

W niniejszym artykule opisano stanowisko Kościoła wobec chorych fizycznie i duchowo. W rozważaniach oparto się na analizie wschodnich tekstów prawnych IV wieku, takich jak: *Euchologion Serapiona*, *Kanony Hipolita*, *Kanony Atanazego*, *Konstytucje Apostolskie*, *Kanony Ojców Greckich* autorstwa biskupów żyjących w IV wieku oraz ustawy synodów, które odbyły się w IV wieku na Wschodzie. Z przeprowadzonych analiz wynika, że posługa Kościoła wobec chorych miała znaczenie priorytetowe i była dobrze zorganizowana. Realizowana była przede wszystkim w dwóch wymiarach: materialnym (udzielanie jałmużny, zapewnienie leków oraz miejsc w przytułkach) i duchowym (modli-

stwa lokalnego Kościoła, a zwłaszcza biskupa, odwiedziny przez biskupa i innych duchownych oraz wdowy, wiernych i katechumenów). Chorzy na specjalnych warunkach korzystali z sakramentów (zwłaszcza z pokuty, która w przypadku choroby penitenta mogła być skrócona). Objęci byli też dyspensami dotyczącymi obowiązkowych praktyk modlitwy i postu, jednak nie byli dyspensowani z udzielania jałmużny. Chorych duchowo natomiast, czyli grzeszników i heretyków, Kościół otaczał opieką duszpasterską. Otrzymywali oni duchowe lekarstwa w postaci karcenia i upominania. Gdyby jednak nadal trwali w grzechach lub w herezji, to dla dobra Kościoła byli usuwani, aby nie zagrażali zdrowiu duchowemu pozostałych członków wspólnoty.

**Słowa kluczowe:** Kościół starożytny; opieka nad chorymi; choroba; chorzy; grzech; herezja

## Bibliografia

### Źródła

- Canones Athanasii (versio arabica)*, tł. J. Szymańczyk, *Kanony Atanazego (wersja arabska)*, w: *Kanony Ojców Greckich, Atanazego i Hipolita*, ŻMT 49 = SCL 3, Kraków 2009, s. 127-173.
- Canones Hyppolyti (versio arabica)*, tł. J. Szymańczyk, *Kanony Hipolita (wersja arabska)*, w: *Kanony Ojców Greckich, Atanazego i Hipolita*, ŻMT 49 = SCL 3, Kraków 2009, s. 176-203.
- Canones Patrum Graecorum*, tł. S. Kalinkowski, *Kanony Ojców Greckich*, w: *Kanony Ojców Greckich, Atanazego i Hipolita*, ŻMT 49 = SCL 3, Kraków 2009, s. 1-124.
- Constitutiones Apostolorum*, tł. S. Kalinkowski, *Konstytucje Apostolskie*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 42 = SCL 2, Kraków 2007, s. 1-293.
- Dokumenty soborów powszechnych (325-787)*, tł. zbiorowe, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24 = DSP 1, Kraków 2001.
- Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, tł. zbiorowe, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 52 = SCL 4, Kraków 2010.
- Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, tł. zbiorowe, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 37 = SCL 1, Kraków 2006.
- Euchologion Serapionis*, tł. A. Caba, *Euchologion Serapiona*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 42 = SCL 2, Kraków 2007, s. 300-318.

### Opracowania

- Baron A. – Pietras H., *Wprowadzenie*, w: *Konstytucje Apostolskie*, ŻMT 42 = SCL 2, Kraków 2007, s. XIII-XVIII.
- Barrett-Lennard R.J.S., *Christian Healing after the New Testament: Some Approaches to Illness and Healing in the Second, Third and Fourth Centuries*, Lanham 1994.



- Barrett-Lennard R.J.S., *The Canons of Hippolytus and Christian Concern with Illness, Health, and Healing*, „Journal of Early Christian Studies” 13/2 (2005) s. 137-138.
- Botte B., *L'Euchologe de Sérapion est-il authentique?*, „Oriens Christianus” 48 (1964) s. 50-56.
- Brackman K., *Alexandreia und die Kanones des Hippolyt*, „Jahrbuch für Antike und die Christentum” 22 (1979) s. 139-149.
- Bradshaw P., *An Ecumenical Ordination Prayer?*, „Studia Liturgica” 26 (1996) s. 202-208.
- Brzeziński M., *Wiara w doświadczeniu choroby i cierpienia*, „Studia nad Rodziną” 17/32 (2013) s. 217-233.
- Capelle B., *L'anaphore de Sérapion*, „Muséon” 59 (1946) s. 425-443.
- Capelle B., *L'anaphore de Sérapion: essai d'exégèse*, „Questions Liturgiques” 80 (1999) s. 235-249.
- Godlewska D. – Gebreselassie J., *Religia a zdrowie i choroba*, „Język. Religia. Tożsamość” 1/17 (2018) s. 223-136.
- Hamilton M., *Incubation or the Cure of Diseases and Pagan Temples and Christian Churches*, London 1906.
- Harris C.H., *Visitation of the Sick: Unction, Imposition of Hands and Exorcism*, w: *Liturgy and Worship: A Companion to the Prayer Books of the Anglican Communion*, red. W.K.L. Clarke – C.H. Harris, London 1932, s. 472-540.
- Johnson M.E., *A Fresh Look at the Prayers of Sarapion of Thmuis*, „Studia Liturgica” 22 (1992) s. 163-183.
- Johnson M.E., *The Prayers of Serapion of Thmuis. A Literary Liturgical and Theological Analysis*, OCA 249, Roma 1995.
- Maritano M., *Serapione di Thmuis*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 3, red. A. Di Berardino, Genova – Milano 2008, k. 4856-4857.
- Markschies Ch., *Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, w: *Tauffragen and Bekenntnis: Studien zur sogenannten 'Traditio Apostolica' zu den 'Interrogationes de fide' and zum 'Römischen Glaubensbekenntnis'*, red. W. Kinzig – C. Marksches – M. Vinzent, Arbeiten zur Kirchengeschichte 74, Berlin 1999, s. 1-74.
- Metzger M., *Introduction*, w: *Les Constitution Apostoliques*, t. 1, red. M. Metzger, SCH 320, Paris 1985, s. 11-93.
- Mokrzycki B., *Z dziejów liturgii mszalnej (c.d.)*, 6. *Różnicowanie się liturgii w „złotym okresie” twórczości eucharystycznej (IV-VII w.). Anafora z Euchologium Serapiona*, „Collectanea Theologica” 49/4 (1979) s. 109-119.
- Nautin P., *Canoni d'Ippolito*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1, red. A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, k. 850-851.
- Nautin P., *Costituzioni Apostoliche*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1, red. A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, k. 1250-1251.

- Neunheuser B. – Navascués P. de, *Unzione*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 3, red. A. Di Berardino, Genova – Milano 2008, k. 5512-5515.
- Przybyłek M., *Sanktuarium Asklepiosa w Epidauros*, „*Collectanea Philologica*” 14 (2011) s. 105-118.
- Renberg G.H., *Where Dreams May Come*, t. 1: *Incubation sanctuaries in the Greco-Roman world*, Religions in the Graeco-Roman World 184, Leiden 2017.
- Rousselle R., *Healing Cults in Antiquity: The Dream Cures of Asclepius of Epidauros*, „*Journal of Psychohistory*” 12/3 (1985) s. 339-352.
- Starowieyski M. – Szymusiak J.M., *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018.
- Szram M., *Autokastracja Orygenes – fakt czy nieporozumienie?*, „*Vox Patrum*” 44-45 (2003) s. 171-202.
- Szram M., *Konstytucje Apostolskie*, EK IX 733-734.
- Thomas J.C., *The Devil, Disease, and Deliverance: Origins of Illness in New Testament Thought*, Sheffield 1998.
- Thurston B.B., *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*, Philadelphia 1989.
- Verheul A., *La prière eucharistique dans l'Euchologe de Sérapion*, „*Questions Liturgiques*” 80 (1999) s. 374-383.

Santiago Hernan Vazquez, María Teresa Gargiulo<sup>1</sup>

## **La concepción de enfermedad del alma en Evagrio Póntico. Una nueva síntesis y extensión del modelo teleológico de explicación de la medicina hipocrático-galénica**

### **1. Introducción**

En los últimos años, numerosos estudios se han ocupado de señalar, de una u otra manera la presencia de la medicina antigua en el pensamiento evagriano<sup>2</sup>. Sin embargo, en esta tarea mancomunada de profundizar y di-

---

<sup>1</sup> Santiago Hernán Vázquez (Mendoza – Argentina, 1984), becario Posdoctoral del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), licenciado y profesor en Psicología y Doctor en Filosofía, profesor de Ética y Perspectivas Antropológicas de la Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad de Mendoza, Mendoza, Argentina; e-mail: santiagohernanvazquez@gmail.com; ORCID: 0000-0002-2388-7172; María Teresa Gargiulo (Mendoza – Argentina, 1986), investigadora del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) e investigador pleno del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, licenciada y Doctora en Filosofía; e-mail: gargiulomteresa@gmail.com; ORCID: 0000-0003-3580-9478.

<sup>2</sup> Cfr. L. Dysinger, *Healing Judgment: 'Medical Hermeneutics' in the Writing of Evagrius Ponticus*, en: *Il monachesimo tra eredità e aperture: atti del simposio 'Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano'*, ed. M. Bielawski – D. Hombergen, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2004, p. 75-104; *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford University Press, Oxford – New York 2005, p. 104-130. Dysinger comprueba que el uso del lenguaje médico, muy común en los predecesores de Evagrio y aún en su misma atmósfera intelectual, alcanza una extensión inusitada en el monje del Ponto. Para ampliar el estudio respecto a la vinculación de Evagrio con la medicina antigua se pueden ver los estudios de Refoulé (*Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique*, "Supplément de la Vie Spirituelle" 59 (1961) p. 506-511);

mensionar el influjo de esta fuente en la elaboración de la concepción evagriana de enfermedad, resta aún delimitar la novedad que ella introduciría. En esta línea, esclareceremos el elemento específico de su nueva síntesis cristiana respecto de la enfermedad del alma desde la cual integraría y asumiría particulares elementos de la medicina clásica.

Cuando Evagrio se refiere a la *phýsis* para hablar de las enfermedades anímico-espirituales está recogiendo y haciendo aún más extensiva aquella noción tan cara a la medicina hipocrático-galenica. Al utilizar en sus escritos la expresión *para phýsin* para designar el estado contrario a la naturaleza, es decir, aquel por el cual el hombre se desvía de su fin natural, amplía el contenido referencial de aquel término. En un sentido literal y no meramente metafórico, hace extensiva la noción de *phýsis* a su explicación teleológica de las dinámicas y los movimientos del espíritu.

En el tratado *Sobre la Medicina Antigua* se presenta un modelo teleológico de comprensión de la *phýsis*. Este particular modelo de explicación teleológica significa un hito en la práctica de la medicina hipocrática continuada, más tarde, por Galeno cuyo influjo es aún más claro en Evagrio, tal como lo ha demostrado Dysinger. Aún más, la tradición hipocrática y lo que de ella gravita en la obra evagriana parece estar tamizado por la apropiación galénica.

El médico de Pérgamo asume, en efecto, aquel modelo explicativo hipocrático incluso en aquellos escritos donde desarrolla su doctrina acerca de las enfermedades del alma. Autores cristianos de los primeros siglos, particularmente Evagrio Póntico, continúan y extienden este modelo de explicación a la hora de explicitar las dinámicas psico-espirituales. Según

---

Guillaumont (*Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Vrin, Paris 2009, p. 545); Messana (Notas, en: Evagrio Pontico, *La preghiera*, Città Nuova, Roma 1999, p. 102); Casiday (*Reconstructing the theology of Evagrius Ponticus: Beyond heresy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 13); Tsakiridis (*Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A look at moral evil and the thoughts*, Pickwick Publications, Eugene – Oregon 2010, p. 39); Corrigan (*Thoughts that Cut: Cutting, Imprinting, and Lingering in Evagrius of Ponticus*, en: *Evagrius and His Legacy*, ed. J. Kalvesmaki – R. D. Young, University of Notre Dame Press, South Bend 2016, p. 49-72); Peretó Rivas (*El conocimiento de sí como sanación en Evagrio Póntico*, en *I Jornadas Internacionales de Filosofía “El cuidado de sí y el cuidado del mundo”* [24, 25 y 26 de agosto de 2016], Universidad del Salvador, Buenos Aires 2016, p. 5-6, 10-13). Respecto a la presencia de las teorías médicas antiguas en la época y en la atmósfera intelectual de Evagrio puede consultarse: Alby (*La medicina filosófica del Cristianismo antiguo*, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe 2015); Boudon-Millot & Pouderon (*Les Pères de l’Eglise face à la science médicale de leur temps*, Beauchesne, Paris 2005).

Laín Entralgo esta sería, efectivamente, la novedad que los autores cristianos introducirían en los estudios de la fisiología antigua:

La mente griega nunca llegó a vislumbrar como peculiaridad de la vida humana esa abismal región suya que después del cristianismo todos los occidentales, cristianos y no cristianos, hemos llamado y llamamos ‘intimidad’, cuando no nos decidimos a llamarla ‘espíritu’<sup>3</sup>.

En línea con estas afirmaciones de Laín Entralgo, podríamos decir que el carácter teleológico que asume la explicación evagriana respecto al espíritu humano sería la novedad que introduciría el primer monacato cristiano en los primeros abordajes de occidente respecto a las enfermedades del alma. Esta explicación teleológica del espíritu humano formulada por Evagrio y su particular comprensión de la enfermedad<sup>4</sup> encuentra continuidad con la medicina hipocrático-galénica. La explicación de la naturaleza física del hombre que provee la medicina clásica se revela como una base firme y coherente capaz de ser integrada y asumida en su nueva síntesis cristiana.

La citada afirmación de Lain Entralgo no quiere decir, en absoluto, que los escritos hipocráticos no hagan mención a la realidad del alma, la sensación, el movimiento y las diversas operaciones que nosotros solemos reconocer como psíquicas. En diversos tratados, tales como *Sobre la enfermedad sagrada*; *Sobre la dieta*; *Dieta en las enfermedades agudas*; *Sobre las ventosidades*; *Sobre el corazón*; *Sobre la naturaleza de los huesos*; se desarrolla, de una u otra manera, lo que puede ser reconocido como una fisiología especial de los hipocráticos en torno al alma. De acuerdo a los citados tratados, esta no es sino un principio (*psyche*) con una condición más sutil que la del cuerpo, “pero no ‘espiritual’, en el sentido que con el cristianismo llegará a tener esta palabra” – explica Lain Entralgo en su obra sobre la Medicina Hipocrática<sup>5</sup>.

Ciertos escritos galénicos, por su parte, también desarrollan el tratamiento para ciertas dolencias del alma ¿Cuál es entonces la aparente novedad que según el médico español introduciría el monacato cristiano?

Para responder esta pregunta y para demostrar el vínculo existente entre Evagrio Póntico y la noción teleológica de *phýsis* inaugurada por el

---

<sup>3</sup> P. Laín Entralgo, *La medicina Hipocrática*, Ediciones de la Revista Occidental, Madrid 1970, p. 112.

<sup>4</sup> Vazquez, *La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Póntico*, p. 327-328.

<sup>5</sup> Laín Entralgo, *La medicina Hipocrática*, p. 180.

*Tratado sobre la Medicina Antigua* y reapropiada significativamente por Galeno, presentaremos, primero, la particular comprensión teleológica de la *Phýsis* del mencionado tratado hipocrático. Luego, expondremos sucintamente, la asunción galénica de este particular modelo explicativo a la hora de diagnosticar y tratar ciertas dolencias el alma. Finalmente, y partiendo del ya demostrado vínculo histórico y conceptual del Póntico con las fuentes hipocráticas y galénicas, rastreamos en la obra del monje del Ponto las expresiones *katà phýsin* y *parà phýsin* mostrando que siempre que se usan está implícita la concepción teleológica del término *phýsis* aunque ahora para develar los dinamismos espirituales del alma.

## 2. El tratado “*Sobre la Medicina Antigua*”. Un nuevo objeto para la práctica de la medicina

El tratado *Sobre la medicina Antigua* compone – junto con *El pronóstico*, *Sobre la medicina antigua*, *Sobre la dieta en las enfermedades agudas*, y *Aforismos* – el conjunto de escritos medulares del extenso *Corpus Hippocraticum*. Su fecha de composición puede situarse entre los años 440 y 400 a. C., probablemente es posterior a *Pronóstico*, *Sobre la enfermedad sagrada* y *Sobre la dieta en las enfermedades agudas*<sup>6</sup>. Se inscribe en línea con un largo esfuerzo de la tradición hipocrática por delimitar la tarea médica de aquella medicina popular que recurría a prácticas mágicas, hechicerías y remedios supersticiosos. Pertenece, por tanto, a un momento culmen de la cultura griega caracterizado por su confianza en la razón humana en tanto ella es capaz de entender y dar cuenta del orden de la *phýsis*.

En primer lugar, cabe aclarar que el tratado no es un escrito en contra de la medicina antigua – como podría pensarse. Todo lo contrario, el autor demuestra que la medicina antigua se presenta en sus inicios como una práctica científica en la medida que busca una explicación causal y racional acerca del orden y la proporción de los elementos del cuerpo a través de la alimentación. Ciertamente el autor señala algunos errores y delimita

---

<sup>6</sup> La opinión hoy más generalizada considera a este tratado como un típico escrito de Cos. Nadie duda, en todo caso, de que se trata de uno de los grandes escritos de la colección hipocrática; y, en general, se admite que, si no es obra de Hipócrates, sí se admite unánimemente que está próxima a sus enseñanzas o a su influjo. Cf. M.D. Lara Nava, *Sobre la Medicina Antigua*, *Introducción*, en: *Tratados Hipocráticos*, vol. 1, Gredos, Madrid 1983, p. 127.

aún más las preguntas que le competen a la medicina. Pero ello no implica que desconozca que fueron sus antecesores los que instauraron este arte en virtud de un objeto.

El propósito del autor *Sobre la medicina antigua* es dar cuenta de carácter científico de la práctica médica. La defiende frente a detractores que llegan incluso a negar su existencia. Los autores hipocráticos estaban preocupados por establecer la medicina como un arte o *techné* contra aquellos que sostenían que la medicina era solo una cuestión de *tuche*<sup>7</sup>. Para probar el estatuto científico era necesario entonces mostrar no sólo el éxito de sus resultados terapéuticos, sino también demostrar que los resultados se debían al conocimiento causal que se poseía respecto al tratamiento médico. De aquí que el autor no se limite a justificar la medicina en función de las prácticas de sus antepasados, sino que procura delimitar dichas prácticas – tal como apunta Laín Entralgo<sup>8</sup> – en virtud del conocimiento causal de un objeto.

En la primera parte del escrito el autor describe el objeto de la medicina antigua cómo el *metron*, la medida, el número, y proporción entre elementos. La buena *krasía*. “En la alimentación – escribe el autor – hay que apuntar a una cierta medida”<sup>9</sup>. El médico debe descubrir la medida de los alimentos según como sea cada tipo de constitución.

Al definir dicho objeto la medicina antigua manifiesta su asunción de la doctrina filosófica de los elementos que predominaba en los filósofos jonios. El hombre es entendido como parte de un *kosmos*. Y, a su vez, él mismo constituye un microcosmos. Ahora bien, así como aquellos filósofos explican la aparición o la corrupción de todos los seres del cosmos mediante la asociación o disociación de estos primeros elementos, la medicina antigua define la salud o la enfermedad del hombre atendiendo justamente al equilibrio dinámico entre los elementos que componen su cuerpo. La salud no es sino una *isomoiria*, es decir, una proporcionalidad entre los elementos que componen el organismo. En cambio, el desorden, *apokrisis* (disgregación) o la *dyskrasía* (mala mezcla), la ausencia o la *monarquía* (*μοναρχία*) – es decir, el predominio de uno de los elementos sobre los demás – se comportan como causa de la enfermedad<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Recordemos que la cuestión acerca de la *tuche* era un tema característico del pensamiento griego en la segunda mitad del siglo V a.C.

<sup>8</sup> Laín Entralgo, *La medicina Hipocrática*, p. 140.

<sup>9</sup> Hipócrates, *De Prisca medicina* IX, trad. introducción y notas M.D. Lara Nava, en: *Tratados Hipocráticos*, vol. 1, ed. C. García Gual, Gredos, Madrid 1983, p. 146.

<sup>10</sup> Hipócrates, *De Prisca medicina* XIV, p. 153.

Pero en el capítulo 13 el autor abre ya su crítica a esta medicina antigua. Y, a través ella, comienza a mostrar la necesidad de reformular o de delimitar aún más el objeto de la práctica medicina.

Asume la doctrina del desequilibrio como causa de la enfermedad, pero rechaza como una simplificación excesiva la reducción de tratamiento médico a la búsqueda de los contrarios. La medicina antigua en orden a conseguir el equilibrio entre los elementos que componen el cuerpo del paciente recurre el método de alopatía o tratamientos por los contrarios. Este tipo de terapia dicta que los contrarios son curados por los contrarios: “contraria contrariis curantur”. A través del justo medio entre los contrarios el médico restablece el equilibrio propio de la *physis*.

El autor de nuestro opúsculo comparte con sus predecesores la doctrina de que la medicina debe buscar la buena mezcla o equilibrio. No obstante, señala su limitación en la medida que dicha doctrina no atiende a los principios activos o la *dynamis* específica de los elementos. Su argumento es que no se puede determinar la proporción u orden de los alimentos si se desconocen sus principios activos. Esta situación la describe no sin una cierta ironía:

¿Qué decir? ¿Era que su mal lo causaba lo frío y se curó al administrarle las cosas calientes, o afirmaremos lo contrario? Creo yo que el que así fuera interrogado se vería en un gran aprieto, porque quien hizo el pan ¿qué fue lo que quito al trigo: lo caliente, lo frío, lo seco o lo húmedo?; y porque lo que se ha entregado al fuego y al agua, y además en su elaboración han intervenido otras muchas cosas que tienen su virtualidad y naturaleza propias, ha perdido algunos de sus componentes, pero se ha combinado y mezclado con otros<sup>11</sup>.

Para que la medicina pueda determinar propiamente la buena proporción o mezcla de los alimentos debe conocer los principios activos de cada uno de ellos. Pues para descubrir si hay desequilibrio entre los humores del organismo, cómo y dónde se ha originado la enfermedad y, consiguientemente, cuál debe ser también el remedio, es necesario conocer – con la mayor exactitud posible – los principios activos de los humores y la respectiva respuesta que éstos producen en el organismo. El médico no cura simplemente administrando el elemento contrario a lo que aparentemente produjo el malestar. Para curar, y para hacerlo racionalmente, debe conocer la *dynamis* propia de cada elemento o de la com-

---

<sup>11</sup> Hippocrates, *De Prisca medicina* XIII, p. 151.



binación o mezcla de cada uno de los componentes que administra al organismo humano:

Lo que no entiendo es de qué manera, con sus supuestos, curan a los hombres los que mantienen aquella teoría, desviando el arte de este método hacia el de los postulados. Porque no creo que ellos hayan descubierto algo que por sí mismo sea “lo caliente”, “lo frío”, “lo seco” o “lo húmedo”, sin que sea coparticipe con algún otro tipo de principio. Pienso, por el contrario, que emplean los mismos alimentos y bebidas que utilizamos todos y que a lo uno le atribuyen el ser caliente, a lo otro frío, y a lo de más allá seco o húmedo. Porque recomendar a un enfermo que tome algo caliente sin más no conduciría a nada, ya que inmediatamente le preguntara que cosa, con lo que se verá obligado a divagar o tendrá que recurrir a alguna de las que son corrientes<sup>12</sup>.

Lo que daña al hombre no es lo seco, lo húmedo, lo caliente o lo frío. Lo que perjudica es “la fuerza de cada cosa y lo que puede haber en ella de excesivo”<sup>13</sup>. Luego, el remedio que se necesita para una enfermedad no es simplemente contrarrestar un síntoma con su elemento contrario. “Los hombres no tienen fiebre simplemente por culpa de lo caliente”<sup>14</sup>. El autor argumenta que lo caliente podría curar o enfermar según sean los principios activos de la sustancia caliente. En sí mismas las sustancias calientes pueden tener “principios activos opuestos entre sí”<sup>15</sup>. Puede ocurrir que existan males ocurridos que se deban al frío o al calor sin que estos estén combinados por ninguna otra cualidad. En este caso podrían curarse por el elemento contrario. Pero en el resto de los casos el médico debe buscar la causa de la enfermedad en los principios activos y en la mutua combinación de los mismos<sup>16</sup>. Aún más agrega que “de todos los principios activos que hay en el organismo, el frío y el calor son lo que menos influencia tienen”. Pues “el calor se equilibra con el frío y el frío con el calor”<sup>17</sup>. El autor pasa a considerar al calor y al frío como principios activos secundarios, mientras que lo ácido, lo salado, lo dulce y otros humores, no definidos en número, serán contemplados como principios básicos.

<sup>12</sup> Hippocrates, *De Prisca medicina* XV, p. 154.

<sup>13</sup> Hippocrates, *De Prisca medicina* XIV, p. 152.

<sup>14</sup> Hippocrates, *De Prisca medicina* XVII, p. 157.

<sup>15</sup> Hippocrates, *De Prisca medicina* XV, p. 155.

<sup>16</sup> Hippocrates, *De Prisca medicina* XIX, p. 158-159.

<sup>17</sup> Hippocrates, *De Prisca medicina* XVI, p. 155.

Mediante diversas pruebas, testimonios y comparaciones el autor sostiene que la medicina antigua es incapaz de curar o de dar una explicación científica o causal de la enfermedad. En su lugar propone repensar el objeto del arte médico presentando la *dynamis* como la verdadera explicación causal de la enfermedad y la salud.

Hay en cada cosa grandes principios activos muy distintos entre sí. El que no se da cuenta de esto o no lo hace objeto de conocimiento al observarlo ¿cómo podrá siquiera conocer algo de los padecimientos en el hombre? Pues este se resiente y sufre alteraciones, en un sentido u otro, por la influencia de cada uno de esos principios, y de ellos depende la vida del hombre sano, la del que se recupera de una enfermedad y la del enfermo. De ahí que conocer estas cosas, y no otras, sea sin duda lo más imprescindible y útil<sup>18</sup>.

He aquí el nuevo objeto de la medicina: la *dynamis* que posee cada cosa y que forma parte del hombre en virtud de su misma dieta.

El término *dynamis* deriva del verbo *dunamai* que significa afectar. De aquí que al ser sustantivado se lo traduzca generalmente como cualidad, propiedad, poder, principio activo. Nos referiremos a él en esta última acepción en cuanto que corresponde mejor a la idea de una entidad simple y real, caracterizada por una actividad que provoca en el organismo efectos específicos observables. El autor reconoce las cualidades, tales como el calor o el frío, como fuerzas o capacidades específicas que afectan al cuerpo. Entiende la *dynamis* como el movimiento característico de las sustancias. O de modo inverso, la manifestación operativa de estas sustancias es reconocida como su *dynamis*.

En el capítulo 22 escribe: “Por principio activo entiendo el grado máximo en intensidad y fuerza de cada uno de los humores”. Cada cosa posee una operación, un comportamiento específico que se explica en virtud de sus cualidades y de sus propiedades morfológicas. Evidentemente que a mayor cantidad de humores, mayor será la intensidad con la que operen sus principios activos. Pero la forma específica del comportamiento o del efecto de un humor está determinada por sus cualidades y no sólo por su cantidad. El autor hipocrático no establece una confrontación o dialéctica entre lo cuantitativo o lo cualitativo. Por el contrario, establece entre estos accidentes propios una verdadera complementariedad explicativa.

---

<sup>18</sup> Hippocrates, *De Prisca medicina* XIV, p. 152.

El médico debe estudiar la dinámica o la virtud propia de los humores o de la enfermedad pues solo así podrá descubrir la estructura natural de la *physis* del cuerpo la cual se erige en el principio normativo de su *techné iatriké*. Sus tratamientos terapéuticos consisten en intervenir respetando el orden de la naturaleza. Debe averiguar dónde puede intervenir para ayudar el proceso natural, encaminándolo hacia su curación. De aquí que el autor de nuestro escrito insista en presentar a la *dynamis* como el verdadero objeto de la medicina. La tarea del médico no es entender la naturaleza humana desde su origen material sino inferir la finalidad de su desarrollo, es decir, estudiar el desarrollo dinámico del paciente en vista a alcanzar una naturaleza sana.

Ahora bien, esta transición de la práctica médica hacia un nuevo objeto parece incorporar un nuevo modelo causal de explicación científica. A saber, un modelo que exige dar cuenta no solo de los constituyentes materiales del objeto sino de su naturaleza y comportamiento propio.

Al sustituir el objeto de la medicina, el autor está presentando – aunque quizás de un modo tácito o implícito – una nueva concepción acerca de lo que debe ser la explicación científica. No está simplemente remplazando la doctrina de los elementos por la de los humores. Lo que cambia fundamentalmente es la pregunta causal desde la cual se analiza el objeto de la medicina. Una enfermedad, malestar o dolencia debe ser explicado – según él – no tanto por referencia a las causas materiales (como puede ser la presencia de elementos puros en la dieta y por la consecuente administración de su contrario) sino por referencia a los fines propios que determinan el curso y los efectos que éstos tienen sobre el organismo según su cualidad y cantidad. El nuevo modelo de explicación médica debe sustituir la pregunta jónica acerca de los *arjé* (la cuestión acerca de los elementos constitutivos primordiales del universo) por la de los principios activos o *dynamis* de los humores. Pues lo importante para poder curar no es resolver la cuestión de “¿cómo se ha formado (el hombre) y de qué está compuesto?” – tal como se dice en el capítulo 20 – sino ¿cómo se comportan recíprocamente los alimentos, los humores del organismo, y los órganos internos en relación a la salud?

Si se nos permite pasar de una instancia descriptiva a un nivel hermenéutico podemos decir que el concepto de *dynamis* admite la presencia de fines reales en la *physis*. Pues si la *dynamis* es la fuerza de cada alimento, humor u órgano para poder hacer algo, ese algo sólo puede ser definido en vistas a un fin. Cada humor, cada órgano se mueve hacia un fin interno al desarrollo mismo de su forma. Cada uno posee un modo de transformación

propio en virtud de su forma. El fin de toda *dynamis* no es sino la actualización de una forma. Y, en este sentido, fin y forma coinciden.

De todo esto se colige que a cada elemento corresponde un *lugar propio*, hacia el cual se mueve naturalmente. La *dynamis* propia del fuego es calentar, y la del agua, hidratar. El fin de cada entidad es su propia forma. El movimiento de las sustancias hacia un fin procede del desarrollo mismo de sus naturalezas. De este modo, la naturaleza opera como el principio interno del desarrollo y al mismo tiempo como el resultado o fin de dicho movimiento. La *physis* posee un *telos* que determina el camino que debe seguir todo proceso natural del organismo. Esta teleología es una propiedad intrínseca a la estructura de los órganos internos y a los humores del cuerpo y los alimentos.

Ciertamente en numerosas pasajes de los tratados hipocráticos la *physis* es entendida como el principio genético de todas las cosas naturales. La palabra *physis* tiene su raíz en el verbo *phyein* que significa nacer, brotar o crecer. En este sentido se la comprende en su condición de *arkhe* o de causa eficiente y material de cada una de las cosas. No obstante, desde la primera mitad del siglo V – tiempo donde es contextualizado históricamente nuestro escrito – la palabra *physis* adquiere también otro sentido que es complementario con éste. La *phýsis* es entendida también como el ordenamiento dinámico a un fin.

Las explicaciones teleológicas son, en último término, explicaciones acerca de la existencia de ciertas entidades en virtud de aquello que hacen, es decir, en términos de una finalidad inherente a sus procesos y estructuras. En este sentido creemos que el Tratado *Sobre la medicina antigua* cumple con la estructura básica de una explicación teleológica.

### **3. La incorporación galénica del modelo teleológico en su doctrina respecto a las enfermedades del alma**

Galeno es el heredero de este particular modelo teleológico inaugurado por el opúsculo hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada*. A continuación expondremos sucintamente cómo el médico de Pérgamo – en su *Diagnóstico y tratamiento de las pasiones del alma de cada uno* y en *Diagnóstico y tratamiento de los errores del alma de cada uno*, da cuenta de ciertas dolencias del alma desde este particular modelo explicativo.

Nuestro médico-filósofo reconoce como enfermedades del alma a desequilibrios que no son primariamente y en cuanto tales humorales,

sino que tienen una sintomatología orgánica. En este sentido, predica la noción de *pathos* a diversos agentes de carácter psíquico, cognitivo y moral que pueden significar una disfunción en el organismo humano. En un lenguaje aristotélico podríamos decir que a pesar del carácter a-somático, intencional o anímico de estos agentes los reconoce como sujetos pasibles del enfermar en cuanto que se constituyen como la causa propia de una concomitante disfunción humoral. Se trata de movimientos anímicos que están siempre acompañados, como de su principio material, por una transmutación orgánica que puede provocar una disfunción humoral.

En el siguiente texto Galeno parece delimitar taxativamente el objeto epistémico que le compete tanto al filósofo como al médico. Mientras el primero debe ocuparse de modelar las costumbres del alma, el médico debe atender al cuerpo:

Según el filósofo sólo hay que modelar las costumbres del alma, pero el médico debe atender el cuerpo [...]. La ira, el llanto, la cólera, el dolor, una preocupación innecesaria o el insomnio desarrollan en los cuerpos la fiebre y originan grandes enfermedades. De este modo, se producen pereza del pensamiento y necesidad<sup>19</sup>.

Sin embargo, en unas líneas más adelante, explica que las mismas pasiones o disposiciones psíquicas pueden provocar grandes enfermedades. Esta disquisición es la que nos permite inferir el aspecto formal desde el cual sería legítimo, según él, que el médico también investigue lo que en principio es objeto del filósofo o moralista. Las disposiciones psíquicas o costumbres del alma sea la cólera o la ira también son objeto de su incumbencia en tanto y en cuanto ellas pueden ser causa de una disfunción humoral que afecta a la salud del cuerpo. En Galeno se aprecia el descubrimiento intra-científico que la enfermedad humana no puede ser explicada exclusivamente desde la realidad corporal. Sin perder de vista el objeto delimitado de su práctica médica entrevé los dinamismos cognitivos que inciden en la *physis* humana.

En *Symp. Diff.* Galeno distingue la enfermedad de sus síntomas<sup>20</sup>. Define la enfermedad como la causa que primariamente impide realizar

---

<sup>19</sup> Galenus, *De Sanitate Tuenda* VI 40, 8-17. Notas, índices y trad. de Inmaculada Rodríguez Moreno, *Sobre la conservación de la salud*, Ediciones Clásicas, Madrid 2016.

<sup>20</sup> Galenus, *De symptomatum differentiis* 50-51K, trad. I. Johnston, *On the Differences in Symptoms*, en *Galen on Diseases and Symptoms*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2006.

una función. El síntoma, en cambio, es el mismo daño o alteración de la función. También en *Ars. Med.* 307-310 asegura que el médico debe conocer no solo la composición humoral de las partes del cuerpo son también las causas de sus disfunciones<sup>21</sup>. Luego, al médico en cuanto médico le compete estudiar las afecciones del alma en la medida que ellas pueden ser causa primaria de una ruptura de la armonía de los componentes humorales del cuerpo humano. En este sentido, las pasiones y los errores cognitivos son concebidas por él, no como sujetos *per accidens* sino como sujetos propios del enfermar humano.

Las causas procatárticas o agentes morbosos que dañan una determinada función pueden ser – al entender de Galeno – de carácter físico o psíquico:

Vamos a estudiar en este tratado las causas de los síntomas siguiendo un orden extraído de las diferencias que hay entre ellas. Hay únicamente tres géneros de síntomas y el primer razonamiento está basado en el primero de estos géneros, que decimos ser el daño de la función. Pero las funciones son dos según el tipo de su sustancia: físicas y psíquicas<sup>22</sup>.

En línea con estos dos textos citados podríamos decir que en la medida que las pasiones se comportan como causas primarias del enfermar se les puede predicar con propiedad el concepto de enfermedad. Luego al médico en tanto médico le compete estudiar ciertas afecciones del alma en la medida que ellas pueden ser causa de una ruptura de la armonía de los componentes humorales del cuerpo humano.

En *Diagnóstico y tratamiento de las pasiones del alma de cada uno* y *Diagnóstico y tratamiento de los errores del alma de cada uno*, Galeno señala los conflictos pulsionales y cognitivos que desencadenan propiamente las afecciones anímicas. En este sentido, la tesis que expone en *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo* (*Quod animi mores corporis temperamenta sequuntur*) según la cual las disfunciones humorales son causa *per accidens* de las afecciones anímicas, se ve complementada por la tesis propuesta en estos dos últimos tratados: a saber, que los movimientos de las facultades del alma – sean esta de naturaleza pasional o cognitiva – se erigen como la causa propia del enfermar anímico.

Galeno sitúa la cuestión acerca de la salud del alma en las coordenadas de un modelo explicativo teleológico. Destaca la necesidad de llevar a cabo

<sup>21</sup> Galenus, *Ars. Medica* 307-310, trad. P.N. Singer, *Art of Medicine*, en *Galen: Selected Works*, Oxford University Press, Oxford – New York 1997.

<sup>22</sup> Galenus, *De Sanitate Tuenda* VII 85.

una investigación anatómo-fisiológica de la estructura del alma, argumentando que solo conociendo la *dynamis* o principios intrínsecos de cada una de sus partes (o facultades) será posible identificar la función lesionada y discriminar la mejor forma de curarla. Atendiendo a la naturaleza de cada parte se puede distinguir la virtud y el tratamiento que le corresponde a cada una:

Es útil para los médicos conocer el lugar [del alma hegemónica] para aplicar los remedios cuando la facultad lógica está dañada; pero los filósofos no utilizan este conocimiento ni para descubrir la diferencia entre las virtudes ni para el entrenamiento mismo. Porque si la parte hegemónica del alma está en la cabeza permitirá que podamos adquirir prudencia y templanza y justicia y virilidad (*andreían*) con una enseñanza y entrenamiento distintos que si está localizada en el corazón<sup>23</sup>.

El médico debe conocer y diferenciar anatómica y fisiológicamente las partes del alma para poder diagnosticar y determinar las causas, el pronóstico y el tratamiento para las particulares dolencias del alma. La distinción entre las distintas facultades del alma con sus respectivas sedes orgánicas así como la cuestión acerca de la virtud propia de cada facultad, le permitirá por ejemplo identificar cómo las pasiones ejercen una alteración negativa y perjudicial en las cualidades sensibles de los órganos<sup>24</sup>.

El exceso de las pasiones afecta al alma porque significa fisiológica, anatómica o funcionalmente una desproporción entre las facultades del alma. La ira y el miedo – explica Galeno – producen una alteración en la acción natural del corazón<sup>25</sup>. Fisiológicamente la primera puede ser descripta como una exacerbada ebullición de calor del corazón mientras el miedo se manifiesta como un enfriamiento corporal. De este modo el desorden de las pasiones afectan a la salud corporal en tanto alteran de alguna manera la *dynamis* propia de los órganos corporales.

Las pasiones son reconocidas como patológicas en la medida que suponen una alteración, remoción o pérdida de un orden o proporción. Las emociones son el movimiento natural, la *energeia* propia, del apetito irascible y del concupiscible. Pero en la medida que éstas son excesivas o immoderadas constituyen una verdadera afección (*pathos*) de estas facultades

---

<sup>23</sup> Galenus, *De Placitis Hippocratis et Platones* 779, 8-16, trad. Phillip de Lacy, *On the doctrines of Hippocrates and Plato*, 3 vol., Akademie-Verlag, Berlín 2015.

<sup>24</sup> Galenus, *De Placitis Hippocratis et Platones* 5, 270, 9-16.

<sup>25</sup> Galenus, *De Placitis Hippocratis et Platones* 6, 3, 2-6.

del alma y de todo el cuerpo. Pues debido a su falta de medida se tornan movimientos contrarios a la naturaleza de esa parte del alma<sup>26</sup>. Galeno escribe que descubrir cuál es la causa de las afecciones del alma “nos ayuda a comprender qué significa vivir de acuerdo a la naturaleza”<sup>27</sup>.

Pero no solo las pasiones del apetito sino también los juicios o creencias del alma son pasibles de enfermar. En *PHP* 4.2.25-26 Galeno admite dos tipos diferentes de afecciones del alma: los juicios errados y las pasiones. *Logos* y *pathos* son causas diferenciables de la enfermedad del alma<sup>28</sup>.

En *Pecc. Dig.* Galeno explica que él denomina error en sentido estricto a aquellos juicios sobre bienes y males que se deben no a un desorden de las pasiones sino a una falla en el razonamiento del *logos*<sup>29</sup>. Estos juicios erróneos manifiestan una falta de entrenamiento del entendimiento para distinguir entre argumentos verdaderos, falsos y probables<sup>30</sup>.

Los errores consisten en un mal razonamiento o juicio de valor sobre el bien o el mal de un objeto, persona o circunstancia, pero particularmente se refiere a un juicio errado respecto al fin de la vida. “El origen de muchos errores es una suposición falsa sobre el fin de la vida. En ella se originan los errores individuales como de una raíz”<sup>31</sup>. La materia fundante de todos los tipos de errores que pueden convivir en un alma enferma es aquel error cognitivo que se pronuncia respecto a los “mayores bienes” de la vida. En este sentido, Galeno juzga como indispensable para poder elegir una forma de vida conforme a nuestra naturaleza racional, instruirse en el método lógico o demostrativo<sup>32</sup>.

Cuando el médico filósofo quiere referirse a “un juicio errado sobre la finalidad de la vida” – es decir, a lo que él entiende por error en un sentido

<sup>26</sup> Galenus, *De Placitis Hippocratis et Platonis* 6, 1, 6-7; 6, 1, 14-16.

<sup>27</sup> Galenus, *De Placitis Hippocratis et Platonis* 5, 470, 6-12.

<sup>28</sup> Galenus, *De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione* 5, 77, ed., trad., introducción y notas de P.N. Singer, *Galen: Selected Works*, Oxford University Press, Oxford – New York 1997: “Ahora es posible comprender claramente en qué se diferencia la pasión del error. Imaginemos que un hombre haya elegido como doctrina hacer el bien a los hombres, sobre la base de que ese era su verdadero fin. Pero por causa del sueño, la pereza, la búsqueda del placer o algún motivo semejante, renuncia a ayudar: en este caso es engañado por una pasión. Por otro lado, si uno ha juzgado bueno procurarse solamente placer o serenidad y por esa razón se abstiene de ayudar a sus conciudadanos o a miembros de la familia cuando son víctimas de una injusticia, esa falla se debe a una opinión desafortunada, no a una pasión”.

<sup>29</sup> Galenus, *De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione* 5, 64, 3.

<sup>30</sup> Galenus, *De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione* 5, 72.

<sup>31</sup> Galenus, *De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione* 5, 77.

<sup>32</sup> Cf. Galenus, *De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione* 5, 66, 91.



estricto – usa propiamente el término de *hamartemata*<sup>33</sup>. Así se refiere a las afecciones que padece el *logistikón*, es decir, errores de tipo intelectual acerca de la finalidad de la vida que traen como consecuencia un desorden moral en el sujeto que los padece<sup>34</sup>. Por ejemplo, la opinión de que el dinero es un bien no es un *hamartemata*, sino la opinión según la cual “el dinero es el mayor bien” o “no vale la pena vivir sin dinero”<sup>35</sup>. En este sentido la avaricia se presenta no solo como un movimiento de la pasión sino fundamentalmente como un juicio errado: como la falsa suposición de que el dinero es el mayor bien.

#### 4. El modelo médico teleológico en Evagrio Póntico. La significatividad del uso de las expresiones *kata phýsin/para phýsin*

El modelo de explicación teleológica de la *phýsis* significa un hito en la práctica de la medicina hipocrática. Este modelo explicativo prosperó en los desarrollos galénicos; particularmente – tal como acabamos de mostrar – cuando éste último da cuenta de ciertas dolencias del alma.

Ahora bien, la presencia de este modelo hipocrático-galénico en la obra de Evagrio Póntico podría ser demostrada de diversos modos. Un camino posible para dilucidar esta apropiación evagriana, consiste en identificar y analizar las expresiones *kata phýsin* y *para phýsin* a lo largo de todos sus escritos. Dichas expresiones, con claras resonancias griegas y de frecuente y significativa aparición en el corpus evagriano, podrían revelar la continuidad del modelo médico clásico en la obra evagriana, particularmente la concepción teleológica de dicho modelo.

El contexto temático natural del uso de estas expresiones es aquel que tiene que ver con la enfermedad y/o las dolencias del alma. Es importante indicar, por lo tanto, que Evagrio nunca se ocupa de definir el término enfermedad (νόσος) sino que supone una definición en la que claramente se pueden adivinar fuentes filosóficas y médicas clásicas. El horizonte cristiano desde el cual Evagrio piensa y reflexiona acerca del enfermar del alma supone no

<sup>33</sup> Cf. Galenus, *De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione* 5, 85, 5; 5, 59, 5; 5, 59, 11; 60, 5; 60, 10; 61, 5; 63, 9; 63, 15; 64, 3; 76, 12; 77, 2; 77, 5; 77, 11, 12; 77, 14; 78, 4; 78, 11; 91, 7; 97, 2; 103, 15.

<sup>34</sup> También se refiere a ellos con el término παρόρμα, ατος, que se puede traducir como equivocación, yerro, cosa mal vista. Esta palabra está a su vez emparentada con el verbo παρόρασις, εως que alude a la acción de ver superficial o confusamente. Παροράω es mirar de reojo, con indiferencia o descuido.

<sup>35</sup> Galenus, *De Placitis Hippocratis et Platones* 4, 5, 25.

solo una continuidad sino también, en cierto modo, una traducción de la terminología y los conceptos propios de aquel modelo médico, a las realidades espirituales y a las explicaciones antropológicas y aún metafísicas.

Evagrio habla de enfermedad, de trastorno, de herida, de debilidad y lo hace al ocuparse de las realidades psíquicas y espirituales. Cuando lo hace supone una concepción de enfermedad que se aplica de modo literal, que no metafórico, a las realidades espirituales<sup>36</sup>.

A las resonancias platónicas y estoicas que encontramos tanto en la idea de que al alma pueda aplicarse, no solo de modo metafórico sino real, el término enfermedad, cuanto en la que indica que son las pasiones sus enfermedades, se suman francas evocaciones de las doctrinas médicas hipocrático-galénicas que Evagrio podría haber recibido en su formación. En efecto, a lo largo de toda su obra nos encontramos con una utilización reiterada y abundante de dos expresiones caras al corpus hipocrático y a la conceptualización galénica de la enfermedad. Son referimos a la díada κατὰ φύσιν/παρὰ φύσιν (conforme a la naturaleza/contrario a la naturaleza)<sup>37</sup>.

Evagrio sostiene que el alma está enferma porque su estado actual (postlapsario) no es acorde a su naturaleza (*katà phýsin*) y sus potencias tienden a moverse en un sentido contrario a la naturaleza (*parà phýsin*). Por ello, la *apátheia* es llamada por Evagrio “salud del alma” (ὕγείαν ψυχῆς)<sup>38</sup>, y las pasiones pueden ser llamadas, en sentido lato, las “enfermedades del alma”, de acuerdo a la exégesis de Guillaumont<sup>39</sup>. La *apátheia*, en efecto,

---

<sup>36</sup> Siguiendo los pasos de Platón quien de acuerdo a García Ballester y Laín Entralgo, aplica al alma las categorías médicas de modo no metafórico sino real (cfr. L. García Ballester, *Alma y cuerpo, enfermedad del alma y enfermedad del cuerpo en el pensamiento médico de Galeno*, “Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría” 16/60 (1996) p. 724; P. Lain Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Anthropos, Barcelona 2005, p. 128), los santos padres y Evagrio en particular, no aplican dichas categorías al alma y al espíritu solo al modo de meras imágenes analógicas sino que, como señala Larchet “[las categorías médicas] se aplican directamente a su objeto y se revelan perfectamente adecuadas a su naturaleza misma: la naturaleza humana caída está verdaderamente enferma espiritualmente, y es una verdadera curación de ésta la que se realiza” (J.-C. Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris 2007, p. 11).

<sup>37</sup> Vazquez, *La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Pónico*, p. 327-328.

<sup>38</sup> Evagrius Ponticus, *Traité Pratique* 56, ed. A. and C. Guillaumont, SCh 171, Paris 1971, p. 631.

<sup>39</sup> Guillaumont, *Un philosophe au désert*, p. 253.

es el estado habitual *katà phýsin* de la parte pasional del alma en virtud del cual dicha parte contribuye a la labor contemplativa. Por el contrario las pasiones son, en tanto enfermedades, movimientos *parà phýsin* de la parte pasional, lo cual significa contrarios a aquellos fines que Dios ha dado a las potencias pasionales (ser auxiliares de la contemplación). Ahora bien, estos posibles movimientos *parà phýsin* encuentran su raíz última en el estado contranatura por antonomasia, en el cual el *nous* caído se introduce cuando se desprende de la unidad<sup>40</sup>: la ignorancia, estado *parà phýsin* del *nous*, causante de todos los desórdenes. Esta es la enfermedad originaria e inherente al hombre, aquella que afecta el centro de su persona y que desorganiza todo su psiquismo.

Pero veamos cómo van apareciendo las expresiones *katà phýsin* y *parà phýsin* en el pensamiento del Póntico. Un lugar importante de su obra en el que el tópico aparece significativamente cinco veces es el tratado *Sobre los pensamientos*. Casi al inicio nos encontramos con el término *ταραχή* (trastorno, desorden, perturbación) designando el movimiento *parà phýsin* de la parte pasional del alma. Unas páginas más adelante, en el quinto capítulo, aquel término griego reaparece, verbalizado esta vez (*ταράσσω*), para hablar de los demonios y su acción cuando la potencia irascible de la parte pasional se actualiza en un sentido contrario a su naturaleza (*παρὰ φύσιν κινούμενος*). Este *kinóumenos* “ayuda fuertemente a los demonios a alcanzar su fin”, es decir, a impedirnos conocer<sup>41</sup>.

La causa final de la acción de los demonios sobre las naturalezas racionales es alejarlas del fin propio que el Creador ha puesto en ellas. Por su parte, el sector pasional del alma puede o no ordenarse a ese fin propio.

El hombre se hace semejante al animal (*ᾠλόγων ζών*) cuando la actividad pasional no está guida por el intelecto y se mueve en contra de la naturaleza (*parà phýsin*), insistirá nuestro autor en el capítulo 18 del mismo tratado. Los demonios perturban, desordenan, trastornan (*ταράσσω*) la parte pasional del alma, dirá Evagrio nuevamente, cuando la ponen en movimiento en contra de su naturaleza. Es importante entender aquí que en la cosmología evagriana los demonios son también naturalezas racionales (caídas más profundamente), con el poder para introducir palabras

<sup>40</sup> Cfr. S. Vazquez, *Algunas precisiones sobre el concepto de “monás” en Evagrio Póntico y su importancia en la comprensión de la enfermedad del alma*, “Estudios Filosóficos” 68/198 (2019) p. 343-361.

<sup>41</sup> Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* III 41: “Acerca de la contemplación de los seres y de la ciencia de la Trinidad, los demonios y nosotros sostenemos un gran combate; ellos queriendo impedirnos conocer y nosotros buscando aprender”.

y representaciones de cosas y personas en la imaginación de los hombres (de quienes han aprendido su lenguaje después de estudiar)<sup>42</sup>, y con la posibilidad adicional de tocar sus cuerpos y engendrar trastornos de diversa índole. En todos los casos estos espíritus malignos persiguen el objetivo de agudizar la enfermedad propia del hombre generando estados y movimientos *parà phýsin* que lo alejen crecientemente del conocimiento, de la ciencia espiritual. Es decir que, además de introducir palabras e imágenes con una valencia afectiva determinada, una conmoción pasional *parà phýsin*, los demonios pueden también tocar el cuerpo de distintas maneras. Resulta de interés detenerse por un momento en lo señalado al respecto por nuestro autor, pues aquí puede verse cómo su concepción espiritual se integra naturalmente en su obra con una concepción procedente claramente de la medicina.

En efecto, mediante esta acción física, los demonios generan movimientos *parà phýsin*. El capítulo 23 del citado tratado “Sobre los pensamientos”, se refiere a esto. Los demonios tocan los párpados y enfrían la cabeza provocando así un estado de somnolencia *parà phýsin*, señala en dicho capítulo<sup>43</sup>. Este influjo demoníaco de tipo físico también se ejerce significativamente sobre los humores del cuerpo. Esta es una idea que Evagrio indica especialmente en su tratado *Sobre la oración*<sup>44</sup>. Los demonios pueden ejercer una acción *parà phýsin* sobre la *krásis* (κράσις) del cuerpo produciendo efectos negativos que puedan alejar al hombre del conocimiento. Parece estar operando aquí la concepción hipocrático-galénica de la *krásis* como la composición y el equilibrio de los cuatro humores fundamentales en que consistiría la salud, y la condición *parà phýsin* de su desequilibrio<sup>45</sup>. Como en Galeno, esta *krásis* del cuerpo tiene para Evagrio una conexión con la vida psíquica y moral del hombre. Más aun, a semejanza de la idea que Galeno desarrolla, por ejemplo, en *Quod Animi Mores Corporis temperamenta Sequuntur* (*Las facultades del alma*

<sup>42</sup> Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* IV 35, p. 151.

<sup>43</sup> No es este el único lugar donde Evagrio se refiere al tocamiento físico que pueden ejercer los demonios. Además de los que referiremos, pertenecientes al tratado *Sobre la Oración*, encontramos los siguientes: *Kephalaia gnostica* I 68, p. 49; VI 25, p. 227; *Contro i pensieri malvagi. Antirrhethikos* II 45; IV 22; IV 36, ed. de Valerio Lazzeri, Qiqajon, Magnano 2005, p. 76, 101, 104.

<sup>44</sup> Evagrio Póntico, *Sobre la Oración* 63 y 68, en: Evagrio Póntico, *Obras Espirituales*, ed. González Villanueva y Juan Pablo Rubio Sadia, Ciudad Nueva, Madrid 1995, p. 249, 251.

<sup>45</sup> Lain Entralgo, *La Medicina Hipocrática*, p. 185-194.

*siguen los temperamentos del cuerpo*)<sup>46</sup>, para Evagrio muchas acciones o movimientos del alma derivan de la *krásis* del cuerpo. Por ello la acción del demonio se orienta muchas veces, como venimos diciendo, a desequilibrar dicha *krásis*, a producir una *akrasía* que es el término que utiliza Evagrio en los capítulos 63 y 83 del tratado *Sobre la Oración*<sup>47</sup>, a fin de provocar en el alma fantasías, pensamientos o reflexiones que la alejen de su fin último que es el conocimiento. Por lo demás, y en virtud de ese circuito de causalidad recíproca que se establece entre la *krásis* del cuerpo y los movimientos del alma, Evagrio también reconduce al hervor de una pasión el desencadenamiento de una *akrasía*<sup>48</sup>. De este modo lograr que las pasiones se orienten de modo *katà phýsin* es también, para Evagrio, equilibrar armónicamente esa *krásis*.

Pero volvamos a nuestro rastreo de aquella diada de que hace uso Evagrio para hablar del funcionamiento normal o anormal del alma. Habíamos dicho que en el tratado *Sobre los Pensamientos* la expresión *παρὰ φύσιν* aparece cinco veces. La última de estas apariciones se halla en el capítulo 36 y hace referencia al objetivo de los llamados *logismoi*. Estos pensamientos malvados que son los *logismoi*, nacidos de las pasiones enfermas, buscan, a su vez, profundizar el movimiento contranatura de la parte pasional del alma. De allí que en Evagrio la palabra *logismoi* tenga, por lo general, un sentido peyorativo pues se trata de la actividad cognitiva propia del alma enferma<sup>49</sup>. No obstante, Evagrio distingue a veces los *logismoi* en este sentido de los pensamientos comunes y corrientes. Y lo hace precisamente usando las dos expresiones que estamos rastreando aquí. En

<sup>46</sup> Galenus, *Quod Animi Mores Corporis temperamenta Sequuntur* 3, 779: “El temperamento del cuerpo transforma las funciones del alma” dice Galeno en una fórmula que sintetiza la idea que transmite esta obra, cuyo título ya resulta sugerente. Trad. Juana Zaragoza Gras, *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*, Gredos, Madrid 2003.

<sup>47</sup> Evagrio parece estar usando aquí el término *akrasía* no en el sentido de ausencia de mezcla como haría suponer la alfa privativa, sino como “mala mezcla”. Quizá el término griego preciso sería el de *duskrasia*. Éste, al igual que en la obra evagriana, tampoco es usado, nos anoticia Láin Entralgo, en el *Corpus Hipocrático*, “pero sí, y con todo rigor, la idea por él expresada”, dirá el español (Lain Entralgo, *La Medicina Hipocrática*, p. 193). En los puntos 18 y 19 del tratado hipocrático *Sobre la Medicina Antigua*, por ejemplo, vemos desplegada esta idea de la *akrasía* como mala mezcla de los humores (*χυμῶν δριμύτητος καὶ ἀκρησίας*).

<sup>48</sup> Cfr. Evagrio Póntico, *Sobre la Oración* 83, p. 255.

<sup>49</sup> Cfr. Santiago Vazquez, *La noción de logismoi en Evagrio Póntico: el correlato cognitivo de las pasiones enfermas*, “Endoxa: Series Filosóficas” 43 (2019) p. 67-90.

su opúsculo *Skemmata*, en efecto, indica en dos ocasiones, que hay pensamientos *katà phýsin* y *parà phýsin*. Los primeros son los que tienen por objeto, verbigracia, la madre, el padre, la esposa o los hijos. Los segundos son los que derivan de las pasiones, de los demonios y de una elección libre del mal<sup>50</sup>, es decir, los que tienen por fin los apetitos mundanos (κοσμικὰς ἐπιθυμίας) que no el placer espiritual (πνευματικὴν ἡδονήν) para el que el ser racional está hecho, es decir, el conocimiento<sup>51</sup>. En este sentido, los *logismoí* – sobre los que Evagrio insiste a lo largo de toda su obra – son, a la manera de Galeno, errores cognitivos respecto a personas, circunstancias, objetos y, en definitiva, respecto del fin de la vida. En efecto, los *logismoí* pueden hundir al hombre en la ignorancia respecto de su propio fin profundizando así su enfermedad<sup>52</sup>, poniendo en la propia satisfacción a que impulsa filautía (de la que nacen, a su vez, todos los *logismoí*<sup>53</sup>), el fin de toda la vida. Precisamente porque son razonamientos falsos la labor terapéutica que, de acuerdo a Evagrio, puede ejercer el llamado gnóstico está destinada a desarticular sofismas, o, como señala Forthomme, porque tienen un elemento lógico los *logismoí* “son susceptibles de ser reencontrados por el impacto de una palabra”<sup>54</sup>.

El ejemplo acerca de la avaricia que hemos traído a colación al referirnos a los errores cognitivos en Galeno, también puede hallarse en términos confluyentes en Evagrio para quien la avaricia es uno de los ocho *logismoí* fundamentales que se instala en forma de engaño respecto al lugar que ha de ocupar el dinero en la vida. En el horizonte cristiano y monástico de la renuncia a los bienes de este mundo, los razonamientos falsos acerca del lugar del dinero en la vida del monje siguen teniendo vigencia y así este monje puede pensar, de acuerdo a la minuciosa identificación de los razonamientos falsos que hace Evagrio en su *Antirrhético*<sup>55</sup>, que es un gran

<sup>50</sup> Evagrius Ponticus, *Skemmata* 45 y 56, en: W. Harmless - R.R. Fitzgerald, *The sapphire light of the mind: the Skemmata of Evagrius Ponticus*, ed. William Harmless y And Raymond R. Fitzgerald, “Theological Studies” 62 (2001) p. 528.

<sup>51</sup> Evagrius Ponticus, *Traité Pratique* 24, p. 556; *Kephálaia Gnostica* III 64, po. 123.

<sup>52</sup> Cfr. Vazquez, *La noción de logismoí en Evagrio Póntico*, p. 84.

<sup>53</sup> “El primero de todos los pensamientos es el de la filautía; después de éste, vienen los ocho (Πρώτος πάντων λογισμός ἐστὶν ὁ τῆς φιλαυτίας, μεθ’ ὃν οἱ ὀκτώ)”. *Skemmata* 53, p. 528.

<sup>54</sup> B. Forthomme, *L’expérience de la guérison*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 2002, p. 73.

<sup>55</sup> En esta minuciosidad y perspicacia del Póntico para identificar con precisión las muchas sugerencias cognitivas que proceden de los ocho *logismoí* (lo cual es realizado principalmente en la obra *Antirrhético*, pero no solo en ella), no podemos sino evocar

mal digno de angustia haber dejado la herencia de los padres<sup>56</sup>, o que la necesidad de dinero es apremiante y contra ella no vale la confianza en la Providencia<sup>57</sup>, o busca pretextos como el de hospitalidad<sup>58</sup> o el del bien de los hermanos (o incluso el de comprar las Sagradas Escrituras)<sup>59</sup>, para conseguir más dinero o bienes; o, en fin, cree que en la adquisición de riquezas visibles está la dicha<sup>60</sup>.

Pero volvamos a nuestro recorrido que nos puede permitir dimensionar mejor el influjo de aquella medicina clásica en Evagrio. También en el *Tratado Práctico* encontramos la expresión *parà phýsin*. En el capítulo 93, dicha locución es usada junto a su contraria, *katà phýsin*, para designar, respectivamente, el uso enfermo y el sano de la potencia irascible. En el primer caso, se desvirtúan las facultades de nuestra alma, en el segundo permanecemos indemnes, sanos, preservados de daño (ὁβλαβεῖς διαμένοντες). También aquí no podemos sino evocar lo que señalara Galeno respecto al movimiento natural del apetito irascible y al inmoderado o excesivo que provoca una desproporción en las facultades del alma.

En el capítulo 86 del mismo tratado, el Póntico ya ha precisado cuándo el alma racional se halla en un estado *katà phýsin*, a saber, cuando cada una de sus partes tiende al fin que el Creador ha inscripto en ellas. Antes, en el capítulo 24 de esta obra, ya nos había anticipado esta idea indicándonos que orientar la parte irascible al combate con los hombres era orientarla contra su naturaleza (παρὰ φύσιν), pero orientarla al combate con los demonios y a la lucha por el placer espiritual era lo natural y propio de ella. Si se direcciona en sentido contrario a este último, el intelecto se oscurece y cae de la ciencia, lo cual es decir que profundiza su enfermedad propia que es la ignorancia.

A propósito, un texto de *Képhalaia Gnostica* resulta iluminador pues nos sugiere en qué sentido un movimiento *parà phýsin* de la parte pasional del alma puede obstaculizar la contemplación: “Lo mismo que aquellos cuya vista está enferma y miran al sol son molestados por sus lágrimas y ven fantasmas en el aire, así también el *nous* puro, cuando ha sido trastor-

---

aquel entrenamiento del entendimiento para distinguir entre argumentos verdaderos, falsos y probables, que reclamaba Galeno en su obra *Diagnóstico y tratamiento de los errores del alma de cada uno*, según vimos más arriba.

<sup>56</sup> Evagrius Ponticus, *Antirrheticus* III 16, p. 86.

<sup>57</sup> Evagrius Ponticus, *Antirrheticus* III 23, p. 88.

<sup>58</sup> Evagrius Ponticus, *Antirrheticus* III 25, p. 88.

<sup>59</sup> Evagrius Ponticus, *Antirrheticus* III 35, p. 90.

<sup>60</sup> Evagrius Ponticus, *Antirrheticus* III 46, p. 92.

nado por la cólera, no puede recibir la contemplación espiritual; sino que ve como una niebla que reposa sobre los objetos”<sup>61</sup>.

El movimiento contranatura de la parte pasional impide al intelecto acceder a la realidad profunda de las cosas. Dicho movimiento crea una realidad ficticia que se interpone entre la inteligencia y la realidad, crea fantasmas.

La idea que está operando de fondo es que orientar *parà phýsin* una potencia es, últimamente, desviarse de la ciencia. En efecto, aquellos fines *katà phýsin* de las dos potencias pasionales son *katà phýsin* en la medida en que se orientan al fin último que es la obtención de la ciencia.

En *Ocho Espíritus de la Maldad* aparece la expresión *katà phýsin* con un “no” delante (οὐκ), para explicar la falta de tono del alma (ἀτονία ψυχῆς) que padece acedia: “La acedia es una falta de tono del alma, pero una falta de tono que no es según la naturaleza”<sup>62</sup>.

Lo que la caracteriza a la acedia, el último de los ocho *logismoi*, es, según este texto, una falta de tensión. Se trata de una carencia de energía para perseverar en la vida que busca la ciencia. Por la acedia, el alma, como indica Peretó Rivas, “deja de estar tensionada hacia su fin, siguiendo de ese modo aquel deseo insaciable que le era connatural, para relajarse en la consecución de deseos contrarios a su naturaleza [...] El alma decae, flácida y débil, perdiendo su orientación tensionante hacia Dios o la Unidad, a la que está llamada a regresar”<sup>63</sup>. La atonía que define a la acedia es así un estado de carencia *parà phýsin*, en la medida en que implica un cese abrupto de la tensión hacia el fin que es la ciencia. Por ello el acedioso es llamado en este mismo capítulo ἀσθενῶν (enfermo)<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Evagrio Póntico, *Kephálaia Gnostica* VI 63, p. 243.

<sup>62</sup> Evagrio Póntico, *Gli otto spiriti della malvagità* 13, ed. F. Moscatelli, San Paolo, Milano 1996, p. 54.

<sup>63</sup> R. Peretó Rivas, *El Carro Alado platónico y la eutonía en la dinámica psicológica de Evagrio Póntico*, en: *Studia Patristica Vol. LXXVI: El platonismo en los Padres de la Iglesia*, ed. M. Vinzent, Peeters, Leuven 2017, p. 62, 65. Este asunto también es profundizado por Cataldo en su libro *Vita come tensione nell’antropologia di Evagrio Pontico*, Ecumenica Editrice, Bari 2007, p. 101-108.

<sup>64</sup> Evagrio Póntico, *Gli otto spiriti della malvagità* 13, p. 56. Evagrio utiliza dos términos al hablar de enfermedad, sea ésta del cuerpo o del alma como en este caso de la acedia. Los términos son νόσος y ἀσθένεια. En la utilización del término ἀσθένεια en este sentido, nuestro autor parece estar articulando una tradición antropológica cristiana que se enraíza en la Sagrada Escritura, y más precisamente en la versión griega de los LXX del libro sagrado. Juan Carlos Alby se ha ocupado detenidamente del análisis y el rastreo de este término en la Sagrada Escritura y en la antropología cristiana primitiva.



También en *Képhalaia Gnostica* nuestro autor ha usado en tres ocasiones estas dos significativas expresiones que estamos rastreando. Debemos recordar que el texto griego original completo de esta obra no se conserva y que, en su lugar, tenemos dos versiones en siríaco, una en armenio, una retroversión al griego hecha por Frankenberg y algunos fragmentos griegos originales desperdigados en tres compilaciones distintas. En este caso tenemos la fortuna de que dos de las menciones de aquellas expresiones se conservan en el original griego. La primera conservada en el original pertenece a la oración inicial del *kephálaion* 64 de la primera centuria: “La vida verdadera de los *logikoi* es su actividad natural (κατὰ φύσιν), y su muerte su actividad contranatura (παρὰ φύσιν)”<sup>65</sup>.

Como bien indica Ramelli, este texto es paralelo a los de los *kephálaia* 40 y 41 de la misma centuria<sup>66</sup>, donde Evagrio habla de la prioridad ontológica de la vida sobre la muerte y de la salud sobre la enfermedad. El peca-

Aunque este autor no se ocupe de Evagrio Póntico claramente la conclusión a la que arriba se aplica también a nuestro filósofo del desierto. En efecto, Alby indica que “El significado primario de *asthénéia* tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento es el de enfermedad corporal. No obstante, en la medida en que la antropología cristiana avanzó hacia formulaciones más elaboradas, la concepción de hombre sostenida por los primeros cristianos como un ser en relación con lo divino a través de su dimensión espiritual y con el cosmos creado por Dios, produjo una expansión de su campo semántico generándose otros indicadores de la debilidad connotada por el término, tales como la flaqueza en la fe o la que deviene de las injurias y persecuciones. El horizonte de la enfermedad se amplió más allá de la esfera corporal hacia aspectos propios de la experiencia religiosa”. J.C., *La asthénéia en la antropología cristiana primitiva*, “Scripta Mediaevalia” 4/1 (2011) p. 24-25. Evagrio resulta un ejemplo eminente de lo que refiere Alby. En su obra puede rastrearse, en efecto, esta doble significación del término ἀσθένεια. Como enfermedad corporal aparece, por ejemplo, en tres capítulos del Tratado Práctico: en el 40 hablando de la tentación que recae sobre alguien que está físicamente enfermó ἀσθενοῦντάς, en el 82 refiriéndose a posibles miembros del cuerpo en estado mórbido ἀσθενοῦντων μελῶν y en el 91 hablando de la obra del servicio de los enfermos ἀσθένεοσι que los monjes podían eventualmente llevar a cabo. Designando enfermedades espirituales o del alma aparece, además de en este contexto del tratamiento de la acedia, en otros lugares que más adelante analizaremos.

<sup>65</sup> Evagrio Póntico, *Kephálaia Gnostica* I 64, p. 47. El texto griego corresponde, en este caso, a la compilación de Muyldermans y se halla disponible on-line en el siguiente enlace: [http://www.ldysinger.com/Evagrius/02\\_Gno-Keph/00a\\_start.htm](http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm) (27.05.2020): Luke Dysinger, *St. Evagrius Ponticus (345–399). Gnostikos and Kephalaia Gnostika*, “Monastic Spirituality Self-Study (Website)” (2020).

<sup>66</sup> I. Ramelli, comentario a *KG* I, 64, en: Evagrio Póntico, *Evagrius's Kephalaia Gnostica: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*, Writings from the Greco-Roman World, SBL Press, Atlanta 2015, p. 63.

do, la caída, introducen la enfermedad y la muerte en las naturalezas racionales hechas para la vida divina. Aquella vida verdadera es la de la *ciencia de la Trinidad Santa*. En esta *gnosis* está la κατὰ φύσιν ἐνέργεια (actividad natural o acorde a la naturaleza) de que habla el Póntico en el *kephálaion* 64, transcripto arriba. La muerte es la caída de esa vida verdadera y, por tanto, la *a*-gnosis, el estado παρὰ φύσιν por antonomasia del *nous*.

De los dos textos restantes de *Kephálaia Gnostica* donde nuestro filósofo hace uso de las expresiones que estamos explorando, solo uno de ellos, como dijimos, se conserva en el original griego. Se trata del *kephálaion* 59 de la tercera centuria. En cuanto al texto restante en el que podemos sospechar que se halla una de las expresiones griegas que estamos rastreando, solo disponemos de la retroversión griega de Frankenberg, y, desde luego, de las traducciones del texto siríaco al francés y al inglés. En este *kephálaion* del que no se posee el original (el 16 de la tercera centuria), Evagrio afirma que el alma perfecta es aquella cuya parte pasional o potencia pasible, actúa naturalmente o *katà phýsin*, como verosíblemente propone Frankenberg<sup>67</sup>. El paralelismo establecido por Ramelli de este *kephálaion* con el catorce de la misma centuria, resulta también esclarecedor. En efecto, son textos complementarios que comparten estructura y tema:

El alma deficiente es aquella cuya potencia pasible está inclinada hacia la vanidad<sup>68</sup>.

El alma perfecta es aquella cuya potencia pasible actúa naturalmente (κατὰ φύσιν)<sup>69</sup>.

En el primero, Evagrio afirma que el alma deficiente, defectuosa, dañada, anormal (ζημιωθεῖσα es el término griego que propone Frankenberg y que contempla todos esos matices que son asumidos en las traducciones al francés y al inglés) es aquella cuya parte pasional se inclina hacia la nada (traducción de Ramelli), hacia las cosas vanas (traducción de Dysinger), hacia la vanidad (traducción de Guillaumont). De este modo -y teniendo en cuenta el paralelismo que puede y debe ser establecido entre estos dos

<sup>67</sup> El texto de esta retroversión podemos hallarlo en el siguiente enlace: [http://www.lldysinger.com/Evagrios/02\\_Gno-Keph/00a\\_start.htm](http://www.lldysinger.com/Evagrios/02_Gno-Keph/00a_start.htm) (27.05.2020). Luke Dysinger, *St. Evagrius Ponticus (345–399). Gnostikos and Kephalaia Gnostika*, “Monastic Spirituality Self-Study (Website)” (2020). Ténganse en cuenta que este *kephálaion* es el mismo en S1 (versión retroversionada al griego) y en S2.

<sup>68</sup> Evagrio Póntico, *Kephálaia Gnostica* III 14, p. 103.

<sup>69</sup> Evagrio Póntico, *Kephálaia Gnostica* III 16, p. 103.

*kephálaia*- Evagrio, que habla en el segundo del funcionamiento *katà phýsin*, nos ha especificado en el primero cuál sería la inclinación *parà phýsin* de la potencia pasible del alma por la cual ésta es deficiente, anormal o está dañada.

El último texto de *Kephálaia Gnostica* en el que encontramos la expresión es el perteneciente, como hemos adelantado, al *kephálaion* 59 de la tercera centuria conservado en su original griego: “Si toda la malicia es engendrada por la inteligencia, por el *thymos* y por la *epithymia*, y de estas potencias nos es posible usar bien o mal, es evidente, pues, que es por el uso contranatura de estas partes que las dolencias nos arriban”<sup>70</sup>.

Por el uso contrario a la naturaleza de las partes del alma nos arriban, nos sobrevienen (ἐπισυμβαίνουσιν) las κακίαί. Este rico término griego evoca inmediatamente las ideas de vicio, mal, dolencia, sufrimiento. Guillaumont escoge el término francés *maux* para traducir κακίαί. El autor francófono opta por un término de su lengua que designa tanto los plurales dolores, dolencias, males, cuanto el de enfermedades. No nos alejamos con ello del pensamiento evagriano, pues nuestro autor utiliza muchas veces en paralelo los términos vicio y virtud, bondad y malicia, enfermedad y salud, respectivamente. Por ejemplo, en *Kephálaia Gnostica* I, 41<sup>71</sup>. Más aún, en el opúsculo *Treinta y tres Capítulos Ordenados* diferentes vicios son significativamente nombrados con denominaciones de enfermedades médicas<sup>72</sup>. Por lo demás, la *apátheia*, el estado de virtud, es llamada, en ocasiones, la salud del alma, como hemos visto.

En el mismo contexto temático son usadas nuestras dos expresiones en el capítulo 99 de la importante obra *Capítulos de los Discípulos de Evagrio*. Recordemos que esta obra reúne un conjunto de enseñanzas que, aunque no escritas directamente por Evagrio, sí rescatan lo que podría denominarse el último estado del pensamiento del monje del Ponto compilado por sus discípulos, ofreciéndonos elaboraciones novedosas acerca de tópicos típicamente evagrianos. Pues bien, además del capítulo indicado,

<sup>70</sup> Evagrio Póntico, *Kephálaia Gnostica* III 59, p. 121.

<sup>71</sup> “Si la muerte es segunda por relación a la vida, y la enfermedad segunda por relación a la salud, es evidente que la malicia también es segunda por relación a la virtud. Muerte y enfermedad del alma, en efecto, es la malicia, y la virtud es más antigua aún que el estado intermedio”.

<sup>72</sup> Evagrio Póntico, *Thirty-Three Ordered Chapters* 1-16, en: *Evagrius of Pontus. The greek ascetic corpus*, traducción y comentarios de R. Sinkewicz, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 224-227. Respecto a este procedimiento evagriano y a su inspiración origeniana se puede ver: Dysinger, *Psalmody and Prayer*, p. 115-117.

las expresiones que estamos rastreando aparecen en otros lugares más de este escrito. Sus apariciones son, desde luego, conceptualmente relevantes, pues cuando se producen lo hacen en tanto nociones fundamentales en la comprensión y cualificación del funcionamiento del alma o el mismo ser del hombre. Veamos, entonces, cómo son usadas en el mencionado capítulo, o *kephálaion*, 99:

La virtud consiste en hacer un uso racional y conforme a la naturaleza de las cosas indiferentes dadas por Dios, la malicia (*κακία*) en hacer un uso contrario a la naturaleza. Aquél pues que haga un buen uso recibirá la ciencia verdadera presente en ellas, pero aquél que haga un mal uso concebirá, respecto de ellas, opiniones falsas<sup>73</sup>.

La idea de la virtud y el vicio como hábitos, respectivamente, *katà phýsin* y *parà phýsin*, se reafirma aquí, y siempre en relación con el fin propio del hombre que es la obtención de la ciencia verdadera. Llegar a la salud completa – que, como indica Evagrio en el capítulo 8 de esta misma obra y en *Kephálaia Gnostica* II, 15, está en esa ciencia verdadera, en la salud del estado de unidad en el que se participa del conocimiento substancial – implica una disposición pasional *katà phýsin* que abre los ojos para ver los *lógoi* de las cosas. Alejarse de ella, profundizar la enfermedad, es orientar habitualmente las pasiones en un sentido contrario a la naturaleza, en una dirección diversa de la que la lleva al conocimiento, y por tanto aumentar la ignorancia respecto de las cosas que no son conocidas en su verdadera y auténtica condición.

En un sentido semejante aparece *parà phýsin* en el capítulo 96. Aquí el autor está interesado nuevamente en subrayar que las facultades del alma no son malas por naturaleza sino que es por su uso *parà phýsin* que el mal ingresa en la realidad humana. Ciertamente el mal está siendo comprendido, en línea con el capítulo noventa y nueve, como aquello que priva o aleja de la ciencia.

El capítulo 137 especifica esta afirmación general del 96 refiriéndose concretamente al movimiento de la parte irascible que el autor llama cólera. Éste posee una finalidad *katà phýsin* muy clara: los demonios. Es esta la serpiente que se ha de combatir con odio y expulsar y destruir con rencor. Toda cólera que tenga una finalidad distinta es *parà phýsin*,

---

<sup>73</sup> Evagrio Pónico, *Chapitres des disciples d'Évagre* 99, ed. P. Géhin, SCh 514, Paris 2007.

es decir, pasión-enfermedad en el sentido que vimos hace un momento: “No hay cólera justa, salvo aquella que es dirigida contra los demonios; las otras son contra natura (παρὰ φύσιν); porque para los que hacen prueba de todo dulzor hacia todos los hombres encolerizarse es contra natura (παρὰ φύσιν)”<sup>74</sup>.

En suma, lo que define el funcionamiento sano o enfermo de una facultad es el hecho de que dicho funcionamiento se oriente o no al fin propio del hombre que es el conocimiento. El funcionamiento *katà phýsin* de las facultades del alma es el que contribuye a que el hombre supere la ignorancia. Dichas facultades han sido dadas por Dios, en efecto, como auxilios para reaccionar a la ciencia de la Trinidad Santa.

Una facultad está enferma cuando su acto profundiza la ignorancia. En el caso de las “estructuras” cognitivas la coincidencia con Galeno resulta particularmente significativa. Recordemos que para el médico de Pérgamo es “una suposición falsa sobre el fin de la vida” lo que genera diversos tipos de errores cognitivos que pueden engendrar, a su vez, diversas afecciones en el alma. Los *logismoi* evagrianos, por su parte, consisten generalmente en razonamientos falsos que parten de supuestos erróneos prescritos por la filautía (la cual a su vez nace de una más profunda ignorancia, según hemos demostrado<sup>75</sup>), y en este sentido son *parà phýsin*.

Ahora ¿por qué las facultades se hallan inclinadas a buscar fines que no son los que el Creador ha inscripto en ellas? Porque hay una ignorancia anterior y más originaria, aquella que Evagrio pone como la consecuencia negativa inmediata de la caída<sup>76</sup>. Ella es el estado *parà phýsin* del λογιστικόν<sup>77</sup> o “parte racional” como traduce Guillaumont, y, por tanto, la enfermedad propia del alma humana en la que se enraízan el resto de los desórdenes. Esto teniendo en cuenta que esta parte racional “no es otra cosa que el intelecto, el *nous*, es decir, la esencia misma del ser racional, creado intelecto puro”<sup>78</sup>, como indica Guillaumont; o, como subraya por su parte Konstantinovskiy, “el verdadero yo o persona [...] el asiento de la

<sup>74</sup> Evagrio Póntico, *Chapitres des disciples d'Évagre*, 137.

<sup>75</sup> Ver nuestro artículo: *La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Póntico*.

<sup>76</sup> Evagrio Pontico, *Kephálaia Gnostica* I 49, p. 41.

<sup>77</sup> Ya hemos referenciado el capítulo 86 del *Tratado Práctico*, donde Evagrio afirma que “El alma racional actúa según su naturaleza (*katà phýsin*) cuando [...] su parte racional (*logistikón*) percibe la contemplación de los seres”.

<sup>78</sup> A. Guillaumont, *Introduction*, en: Evagrio Póntico, *Traité Pratique. Tome I*, SCh 170, Paris 1971, p. 105.

autodeterminación y la libertad, y, en el cristianismo, el lugar de la imagen de Dios<sup>79</sup>. Evagrio aplica efectivamente el término ἁσθένεια al intelecto caído, subrayando que esta enfermedad, este estado de debilidad, le es propio, innató οἰκείαν ἁσθένειαν, y es en virtud de dicho estado que está incapacitado para la contemplación<sup>80</sup>, es decir, se halla en una condición *parà phýsin*, teniendo en cuenta lo que afirma nuestro autor en el capítulo 86 del *Tratado Práctico* respecto a la contemplación como la actividad *katà phýsin* del *logistikón*.

## 5. Conclusiones

El influjo de la medicina antigua en la patrística, en general, ha sido un tópico del que se han ocupado diversos estudios. El caso de Evagrio Póntico es particularmente significativo pues el uso del lenguaje médico es abundante en su obra.

La apropiación cristiana que realiza nuestro autor de la concepción teolológica de *phýsis*, inaugurada por el tratado hipocrático *Sobre la Medicina Antigua* y continuada más tarde por Galeno, representa un caso emblemático de las primeras relaciones que se establecieron entre el primer monacato cristiano y el conocimiento secular. Evagrio encuentra en las aproximaciones profanas, particularmente en la medicina hipocrático-galénica, verdadera continuidad y sustento para su comprensión espiritual del hombre.

Ahora bien, se trata, ciertamente de una modalidad asimétrica y jerárquica donde la ciencia profana de aquel entonces es incorporada, traducida o transfigurada en una nueva síntesis cristiana. La apropiación evagriana de

<sup>79</sup> J. Konstantinosky, *Evagrius Ponticus and Maximus the Confessor The building of the Self in Praxis and Contemplation*, en: *Evagrius and His Legacy*, ed. J. Kalvesmaki – R.D. Young, University of Notre Dame Press, South Bend 2016, p. 132. En el mismo sentido, escribe Gabriel Bunge: “En las condiciones históricas y concretas que le son propias, el ser humano es una realidad compleja que se descubre como ‘compuesto de un cuerpo y de un alma’. Con toda evidencia, no solo el cuerpo está constituido de varios elementos: también el alma tiene diversas ‘facultades’ o ‘partes’, según la terminología de Evagrio. Y sin embargo el hombre sabe intuitivamente que, en su ser más profundo, él es uno. Este núcleo inalienable de la persona, que Meister Eckhart llamará ‘chispa del alma’, Evagrio lo designa como intelecto (*nous*)”. G. Bunge, *Einleitung*, en: *Evagrius Pontikos, Praktikos oder der Mönch*, Luthe-Verlag, Köln 1989, p. 26-27.

<sup>80</sup> Evagrio Póntico, *Scholies aux Proverbes*, 310: “Nuestro intelecto no puede, considerando la enfermedad que le es propia οἰκείαν ἁσθένειαν, fijar su mirada de manera continua sobre una tan alta contemplación”.

aquella concepción teleológica de *phýsis* es realizada en un horizonte cristiano que asume como dato antropológico fundamental la centralidad de la dimensión espiritual en la definición del hombre. Éste es un *nous* caído de la unidad (*monás*), unido a un cuerpo y provisto de una dimensión psíquica (alma) como auxilio para retornar a la unidad. Esta particular concepción cristiana inscribe el modelo teleológico de explicación, inaugurado por la medicina, en nuevas coordenadas. Pues el fin subordinante de la *phýsis* estará, en el caso del hombre, trazado por la dimensión espiritual. El fin del *nous* (la ciencia espiritual en sentido amplio) es, en última instancia, lo que define en Evagrio la condición sana o patológica de toda la estructura anímica.

### **The Conception of Soul Disease in Evagrius Ponticus. A New Synthesis and Extension of the Teleological Model of Explanation of Hippocratic-Galenic Medicine of Weakness of the Soul in Evagrius Ponticus**

(summary)

A long hermeneutical tradition has indicated, in one way or another, the influence of ancient medicine on the writings of Evagrius Ponticus. But the interest of our study is not only limited to exposing the sources that seem to have nourished the Evagrian understanding of the disease of the soul, but also seeks to clarify the original element from which the Monk of Pontus would incorporate the teleological model of explanation inaugurated by Hippocratic-Galenic medicine. His new Christian synthesis would inscribe in new coordinates that explanatory model of secular science. As it is stated in his writings, the subordinate end of the *phýsis* will be traced by the spiritual dimension.

**Keywords:** Evagrius Ponticus; Hippocrates; Galen; Teleological model; soul sickness; spirit

### **La concepción de enfermedad del alma en Evagrio Póntico. Una nueva síntesis y extensión del modelo teleológico de explicación de la medicina hipocrático-galénica**

(resumen)

Una larga tradición hermenéutica ha señalado, de una u otra manera, el influjo de la medicina antigua en los escritos de Evagrio Póntico. Pero el interés de nuestro estudio no se limita únicamente a exponer las fuentes que parecen haber nutrido la comprensión evagriana de la enfermedad del alma sino que busca, además, esclarecer el elemento original desde el cual el Monje del Ponto incorporaría el modelo teleológico de explicación inaugurado por la medicina hipocrático-galénica. Su nueva síntesis cristiana inscribiría en nu-

evas coordinadas a aquel modelo explicativo de la ciencia secular. Pues, tal como consta en sus escritos, el fin subordinante de la *phýsis* estará, trazado por la dimensión espiritual.

**Palabras clave:** Evagrio Póntico; Hipócrates; Galeno; Modelo teleológico; enfermedad de alma; espíritu

## Bibliografía

### Fuentes

- Evagrius Ponticus, *Chapitres des disciples d'Évagre*, ed. P. Géhin, SCH 514, Paris 2007.
- Evagrio Póntico, *Contro i pensieri malvagi. Antirrhētikos*, ed. de Valerio Lazzeri, Qiqajon, Magnano 2005.
- Evagrio Póntico, *Gli otto spiriti della malvagità*, ed. F. Moscatelli, San Paolo, Milano 1996.
- Evagrio Póntico, *Kephalaia gnostica*, ed. A. Guillaumont, PO 28, Paris 1958.
- Evagrio Póntico, *Scholies aux Proverbes*, ed. P. Géhin, SCH 340, Paris 1987.
- Evagrio Póntico, *Skemmata*, en: W. Harmless y A.R.R. Fitzgerald (eds.), *The sapphire light of the mind: the Skemmata of Evagrius Ponticus*, "Theological Studies" 62 (2001) p. 498-529.
- Evagrio Póntico, *Sobre la Oración*, en: Evagrio Póntico, *Obras Espirituales*, ed. G. Villanueva y J.P. Rubio Sadia, Ciudad Nueva, Madrid 1995.
- Evagrio Póntico, *Thirty-Three Ordered Chapters*, en: *Evagrius of Pontus. The greek ascetic corpus*, Traducción y comentarios de R. Sinkewicz, Oxford University Press, Oxford 2003.
- Evagrio Póntico, *Traité Pratique*, ed. A. and C. Guillaumont, SCH 171, Paris 1971.
- Galenus, *De Locis Affectis*, ed., trad y notas de A. Aparicio, *Sobre la localización de las enfermedades*, Gredos, Madrid 1997.
- Galenus, *Ars. Medica*, ed., trad., introducción y notas de P.N. Singer, *Art of Medicine*, en *Galen: Selected Works*, Oxford University Press, Oxford – New York 1997.
- Galenus, *De propium Animi Cuiuslibet Affectuum Dignotione et Curatione*, ed., trad., introducción y notas de P.N. Singer, *Galen: Selected Works*, Oxford University Press, Oxford – New York 1997.
- Galenus, *De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione et Curatione*, ed., trad., introducción y notas de P.N. Singer, *Galen: Selected Works*, Oxford University Press, Oxford – New York 1997.
- Galenus, *Quod Animi Mores Corporis temperamenta Sequuntur*, ed., introd., trad. y notas de J. Zaragoza Gras, *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*, Gredos, Madrid 2003.
- Galenus, *De symptomatum differentiis*, ed. y trad. I. Johnston, *On the Differences in Symptoms. Galen on Diseases and Symptoms*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2006.



- Galenus, *De Placitis Hippocratis et Platones*, ed., trad. y comentarios Ph. de Lacy, *On the doctrines of Hippocrates and Plato*, 3 vol., Akademie-Verlag, Berlín 2015.
- Galenus, *De Sanitate Tuenda (San. Tu.)*, ed., introd., trad., notas e índices de I. Rodríguez Moreno, *Sobre la conservación de la salud*, Ediciones Clásicas, Madrid 2016.
- Hippocrates, *De Prisca medicina*, ed. García Gual, trad., introducción y notas M.D. Lara Nava, en: *Tratados Hipocráticos*, vol. 1, Gredos, Madrid 1983, p. 135-182.

### Literatura

- Alby J.C., *La asthéneia en la antropología cristiana primitiva*, “Scripta Mediaevalia” 4/1 (2011) p. 11-26.
- Alby J.C., *La medicina filosófica del Cristianismo antiguo*, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe 2015.
- Boudon-Millot & Pouderon, *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps*, Beauchesne, Paris 2005.
- Bunge G., *Einleitung*, in Evagrius Pontikos, *Praktikos oder der Mönch*, Luthe-Verlag, Köln 1989, p. 17-43.
- Casiday A., *Reconstructing the theology of Evagrius Ponticus: Beyond heresy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- Cattaldo G., *Vita come tensione nell'antropologia di Evagrio Pontico*, Ecumenica Editrice, Bari 2007.
- Corrigan K., *Thoughts that Cut; Cutting, Imprinting, and Lingering in Evagrius of Ponticus*, in: *Evagrius and His Legacy*, ed. J. Kalvesmaki – R.D. Young, University of Notre Dame Press, South Bend 2016, p. 49-72.
- Dysinger L., *Healing Judgment: 'Medical Hermeneutics' in the Writing of Evagrius Ponticus*, in: *Il monachesimo tra eredità e aperture: atti del simposio 'Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano'*, ed. M. Bielawski – D. Hombergen, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2004, p. 75-104.
- Dysinger L., *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford University Press, Oxford – New York 2005.
- Forthomme, B., *L'expérience de la guérison*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 2002.
- García Ballester L., *Alma y cuerpo, enfermedad del alma y enfermedad del cuerpo en el pensamiento médico de Galeno*, “Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría” 16/60 (1996) p. 705-735.
- Guillaumont A., *Introduction*, in: Evagrio Póntico, *Traité Pratique. Tome I*, SCh 170, Paris 1971.
- Guillaumont A., *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Vrin, Paris 2009.
- Konstantinosky J., *Evagrius Ponticus and Maximus the Confessor The building of the Self in Praxis and Contemplation*, in: *Evagrius and His Legacy*, ed. J. Kalvesmaki – R.D. Young, University of Notre Dame Press, South Bend 2016, p. 128-153.
- Lain Entralgo P., *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Anthropos, Barcelona 2005.

- Laín Entralgo P., *La medicina Hipocrática*, Ediciones de la Revista Occidental, Madrid 1970.
- Larchet J.-C., *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris 2007.
- Messana V., *Notas*, en: Evagrio Pontico, *La preghiera*, Città Nuova, Roma 1999.
- Nava Lara M.D. *Sobre la Medicina Antigua*, in: *Tratados Hipocráticos*, vol. 1, Gredos, Madrid 1983, p. 125-134.
- Peretó Rivas R. *El conocimiento de sí como sanación en Evagrio Póntico*, in: *I Jornadas Internacionales de Filosofía "El cuidado de sí y el cuidado del mundo"* [24, 25 y 26 de agosto de 2016]. Buenos Aires 2016, p. 1-13.
- Peretó Rivas R., *La eutonia en la dinámica psicológica de Evagrio Póntico*, in: *Studia Patristica Vol. LXXVI: El platonismo en los Padres de la Iglesia*, ed. M. Vinzent, Peeters, Leuven 2017, p. 59-66.
- Ramelli I., *Commentary*, in: Evagrio Póntico, *Evagrius's Kephalaia Gnostica: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*, Writings from the Greco-Roman World, SBL Press, Atlanta 2015, p. 3-374.
- Refoulé F. *Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique*, "Supplément de la Vie Spirituelle" 59 (1961) p. 506-511.
- Tsakiridis G., *Evagrius Ponticus and Cognitive Science. A look at moral evil and the thoughts*, Pickwick Publications, Eugene – Oregon 2010.
- Vazquez S., *Algunas precisiones sobre el concepto de "monás" en Evagrio Póntico y su importancia en la comprensión de la enfermedad del alma*, "Estudios Filosóficos" 68/198 (2019) p. 343-361.
- Vazquez S., *La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Póntico: entre ignorancia y filautía*, "Anales del Seminario de Historia de la Filosofía" 35 (2018) p. 323-343.
- Vazquez S., *La noción de logismoí en Evagrio Póntico: el correlato cognitivo de las pasiones enfermas*, "Endoxa: Series Filosóficas" 43 (2019) p. 67-90.

Monica Tobon<sup>1</sup>

## The Normativity of Measure in Gregory Nazianzus' and Gregory of Nyssa's Orations on Love for the Destitute Poor

### 1. Introduction

Gregory of Nazianzus (henceforth Nazianzen) and Gregory of Nyssa (henceforth Nyssen) composed between them three orations traditionally entitled *On love for the destitute poor* (Περὶ φιλοπτωχίας)<sup>2</sup>: Nazianzen's *Oration 14*, also known as *De pauperum amore* and in some manuscripts *On feeding the destitute poor* (Περὶ πτωχοτροφίας), and Nyssen's *On the Love of the Poor 1* and *2*, sometimes known respectively as *On Good works* (*De beneficentia*), and "Whoever has done it to one of these has done it to me" (*In illud: quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis*). While their dating is uncertain, *Oration 14* is likely to have been composed first and perhaps served as a literary model for those of Nyssen<sup>3</sup>. The orations highlight the pre-eminence for Christians of practical love for

---

<sup>1</sup> Monica Tobon PhD, University College London, Honorary Research Fellow, Department of Greek and Latin, Faculty of Humanities; e-mail: m.tobon@ucl.ac.uk; ORCID: 0000-0002-0486-9972. I would like to express my gratitude to the anonymous peer reviewers of this article for their comments and suggestions.

<sup>2</sup> S.R. Holman, *Healing the Social Leper in Gregory of Nyssa's and Gregory of Nazianzus's "περὶ Φιλοπτωχίας"*, "Harvard Theological Review" 92 (1999) p. 284.

<sup>3</sup> Holman, *Healing the Social Leper*, p. 284-285. But at *The Hungry are Dying. Beggars and Bishops in Roman Cappadocia* (Oxford 2001), she notes that "while the two Gregories clearly influenced one another in the Περὶ φιλοπτωχίας sermons, it is not entirely clear who most influenced whom on which particulars". For detailed discussion of the date, text, and context of the three orations, see Holman, *The Hungry are Dying*, p. 144-148.

the destitute, situate lepers<sup>4</sup> as its most deserving recipients due to the unique magnitude of their misfortune as including not only disease but also social ostracisation, and argue that since to minister to the destitute is to minister to Christ, it is in lepers that he is most fully served. The present paper focuses on their analysis of social inequity in terms of the pursuit of excess and violation of measure, showing how they baptise the association in Plato's *Gorgias* of appetite with excess and logos with measure by appropriating the latter to the Christian Logos such that the pursuit or tolerance of excess, or its concomitants deficiency and imbalance, is shown to be contrary not only to logos but to God himself<sup>5</sup>. We shall see that while they agree that social inequity reflects soul sickness with its remedy in philanthropy, they differ in their approaches. To contextualise my discussion I begin by outlining the late antique notion of the *πτωχοί* and the salient aspects of Plato's *Gorgias*, and I conclude by highlighting the orations' anticipation of Pope Francis' call to Christians to "go forth to the peripheries"<sup>6</sup>, considering who the figure of the leper symbolises today and implicitly for the Gregories, and how my discussion illuminates the contrasting views expressed in Nazianzen's *Oration* 43 and Nyssen's *Quatenus uni* regarding the Basileias and institutional care for lepers.

---

<sup>4</sup> Holman (*Healing the Social Leper*, p. 287) notes that the term "leprosy" in fact translates several Greek terms including *λέπρα*, *λεύκη*, and *ψώρα*, referring to a variety of skin conditions that made the sufferer a social outcast. I use the term "leper" for convenience but with reservation due to the potential it shares with all class nouns to imply a *de facto* denial of particularity and individual dignity through subsumption under, or worse, reduction to, a single characteristic. The imperative for Christians to avoid such denial is a core message of these orations.

<sup>5</sup> McGuckin notes *Oration* 14's use of the Hellenistic ethical categories of "balance" and "measure" but only associates them with Aristotle's doctrine of the Mean and the concept of *μοῖρα* as "Fate/allotted measure". Cf. J.A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus on the Love of the Poor (Oration 14)*, in: *The Ecumenical Legacy of the Cappadocians*, ed. N. Dumitrascu, Basingstoke 2016, p. 148-149, 156, n. 35.

<sup>6</sup> Cf. Franciscus, *Evangelii Gaudium* 1, 20.

## 2. Preliminary considerations

### 2.1. The πτωχοί

Holman notes that the Greek literature of late antiquity commonly uses one of two words to denote a pauper, πένης or πτωχός, and that while the distinction between them was “hardly absolute”, πένης generally referred to those who had minimal economic resources but nonetheless functioned as part of the community, with homes, families, and commitments, including their debts, and πτωχός to the extreme poor: the “destitute beggar” existing either at the margins of society or outside of it altogether. According to Origen, “a πτωχός is one who has fallen from wealth, whereas a πένης is one who earns a living by labour”<sup>7</sup>, and according to Basil “a πτωχός is one who falls from wealth into need, but a πένης is one who is in need from the beginning and is acceptable to the Lord”<sup>8</sup>, thus Basil also asserts a moral distinction between them, with the πτωχός “the more contemptible”<sup>9</sup>. All three orations are expressly concerned with πτωχοί, of whom they take lepers to be the most extreme, and therefore paradigmatic, case, and Holman notes that they provide one of the most extensive descriptions of leprosy from a fourth century Christian perspective, both in its physical manifestation and as spiritual metaphor<sup>10</sup>. In contrast to the Hebrew scriptures neither medical nor early Christian texts consider leprosy in terms of ritual impurity, and neither Greek nor Roman medical texts include religious rites in their prescriptions for it. But nonetheless it aroused a singular disgust and dread even among Christians, and Graeco-Roman culture, including in its Christian forms, ostracised lepers<sup>11</sup>. Yet not only do the Gregories focus on leprosy at length, but in order to rouse their listeners to metanoia, compunction,

<sup>7</sup> Origenes, *Fragmenta in Psalmos* 11, 6 (tr. M.T.).

<sup>8</sup> Basilus Caesariensis, *Regulae brevius tractatae* 262 (tr. M.T.).

<sup>9</sup> Holman, *The Hungry are Dying*, p. 6.

<sup>10</sup> Cf. Holman, *Healing the Social Leper*, p. 284; Holman, *The Hungry are Dying*, p. 144. Holman (*Healing the Social Leper*, p. 296) notes that they display “a rhetorical tendency to talk around the actual subject, perhaps finding it as provocative a sermon topic as cancer and AIDS have been in twentieth-century theological discussion”, thus the word λέπρα occurs only once in *Oration* 14, and Nyssen “reflects a similar reluctance to speak directly and openly of this ailment as «leprosy» and its victims as «lepers»”.

<sup>11</sup> Holman, *Healing the Social Leper*, p. 286.

and compassion they spare no effort in describing its physical, psychological, and social impact upon its sufferers.

## 2.2. Measure and logos in Plato's *Gorgias*

Plato's *Gorgias* addresses the ethical dimensions of the practice of rhetoric as a form of logos by reference to the wider connotations of that multivalent term, in particular those it acquired in the thought of Heraclitus. Long explains that in developing his concept of logos Heraclitus drew not only upon its core meanings of discourse, account, ratio, and reckoning, but also upon such additional notions as law, harmony, order (κόσμος), justice, temperance (σωφροσύνη), commonality, and measure, with the latter most fully capturing its essence and embracing cosmology, psychology, and ethics<sup>12</sup>. All are at play in the *Gorgias*<sup>13</sup>. Socrates engages three interlocutors, starting with Gorgias himself, on the question of whether the teacher of rhetoric instructs his students regarding justice so that they will know how to use their power of speech, λόγος, justly. Through increasingly charged exchanges he argues for the far-reaching psychological and social consequences of failing to observe the normativity of logos in its wider senses. The strand of his argument which concerns us here can be summarised as follows. Measure is intrinsic to logos. The human soul comprises logos and appetites, the former its natural ruler, the latter insatiable and dependent on logos for regulation. Whereas logos is directed at the good and penetrates beyond appearances, appetites are directed at pleasure and appearances. Socrates opposes practices such as pastry-cooking, which are forms of pandering (κολακεία) because they aim at pleasure rather than the good and are consequently ἄλογος, with practices such as medicine which are skills (τέχναι) because they aim at the good and have a logos in the sense of a rational explanation for their procedures<sup>14</sup>. Insofar as a person is ruled by their appetites they lack measure, are motivated by the pursuit of pleasure and avoidance of pain, and judge by appearances alone. As a result they take more than their share, meaning that they practise alienation and conflict

<sup>12</sup> Cf. A.A. Long, *Heraclitus on measure and the explicit emergence of rationality*, in: *Body and Soul in Ancient Philosophy*, ed. D. Frede – B. Reis, Berlin 2009, p. 87-88.

<sup>13</sup> Long (*Heraclitus on measure*, p. 91) leaves open the question of whether Heraclitus influenced Plato's understanding of λόγος directly or simply "the intellectual climate in which Plato found himself".

<sup>14</sup> Cf. Plato, *Gorgias* 463a-465e.

instead of friendship and cooperation. In a key passage Socrates responds to the claim that the best life is one of unrestrained appetitive indulgence:

The wise say [...] that heaven and earth and gods and humans are bound together by community and friendship and order (κοσμιότης) and temperance and justice. That is why they call this universe order (κόσμος) and not disorder (ἀκοσμία) and intemperance (ἀκολασία), my friend. [...] You haven't noticed that geometrical equality (ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ) has great power among gods and humans; you think you should practise taking more, because you are heedless of geometry<sup>15</sup>.

Community, friendship, and the cosmos *qua* cosmos all depend upon the normativity of logos and only those who respect it by living according to logos participate in them. Those who live according to their appetites are deceived by appearances into suffering, enacting, and perpetuating alienation and conflict. All this is echoed in the present orations, which appropriate the association of measure with logos to the Christian Logos such that to follow him means to observe measure. The expression ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ, however, merits closer attention. While Irwin notes that a general reference to “the importance of order, system, and proportion” might be all Socrates intends by it here<sup>16</sup>, he explains that it “normally refers to some proportional arrangement, as opposed to numerical (or «arithmetical») equality”<sup>17</sup>. Dodds, who renders it “proportional equality”, suggests that it is “the Pythagorean answer to the democratic slogan of «equality»” described in Euripides’ *Phoenician Women* where, associating Ἰσότης with justice, Jocasta explains that as well as giving humankind number, measures, and weights, Equality “binds friends to friends, cities to cities, and allies to allies”. In its absence, she says, enmity arises, since “the lesser is always hostile to the greater and making war against it”<sup>18</sup>. In his *Laws*, Plato makes the opposite case. There are, he says, two forms of equality (ἰσότης). One pertains to number, weight, and measure and in the political sphere corresponds to bestowing equal honours on all people regardless of their status or worth. But because there can never be friendship between a master and his slave nor between an honest person and a scoun-

<sup>15</sup> Plato, *Gorgias* 507e6-508a8 (tr. M.T.).

<sup>16</sup> T. Irwin, *Plato: Gorgias*, Oxford 1979, p. 226.

<sup>17</sup> Cf. E.R. Dodds, *Plato. Gorgias*, Oxford 1959, p. 339; Irwin, *Plato. Gorgias*, p. 226.

<sup>18</sup> Euripides, *Phoenissae* 536-540, tr. D. Kovacs, *Euripides. Helen, Phoenician Women, Orestes*, Cambridge 2014, p. 265.

drel, it leads only to discord since it does not observe due proportion (μὴ τυγχάνοι τοῦ μέτρου)<sup>19</sup>. To it he opposes “the truest and best equality”, which he calls “the judgment of God (Διὸς κρίσις)” and describes as “assign[ing] more to the greater and less to the lesser, adapting its gifts to the real nature of each”, thereby “dealing proportionately according to logos (ἀπονέμει κατὰ λόγον) with either party”<sup>20</sup>. I take this “true equality” to be what the *Gorgias* refers to<sup>21</sup>. While it will find reflection in *Oration* 14 and the Evagrian and Dionysian hierarchies, if applied to human nature *simpliciter* it is antithetical to Christianity’s assertion of the equal dignity of every human individual in virtue of our creation in God’s image. The present orations strongly affirm that doctrine by grounding their exhortation to φιλοπρωχία in it. Since every human being bears God’s image, the same measure is due to each<sup>22</sup>, and so while they agree with Plato that to observe measure means to practise temperance, discernment, and justice, they also insist that these virtues find their perfection in practical compassion for the neediest among us. Their inclusion of lepers within the scope of the Christian vocation to charity also departs from Plato in that in the *Republic* he has Socrates inveigh against treating the chronically ill on the grounds that in a well-ordered city each person has work assigned to them and so “no-one has the leisure to be sick and doctor himself all his days”<sup>23</sup>. In the Gregories’ baptised version of Platonic logos, to observe measure in respect of philanthropy means to practise it as fully as possible and thereby to imitate, as far as we can, God’s unsurpassable love for every human being<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Plato, *Leges* 757a.

<sup>20</sup> Plato, *Leges* 757bc.

<sup>21</sup> I believe Plato’s views to have remained essentially unchanged throughout his writing career. Other exponents of the “unitary” reading of Plato include C. Shields, *Simple Souls*, in: *Essays on Plato’s Psychology*, ed. E. Wagner, Lanham 2001, p. 137-156, and C.H. Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*, Cambridge 2013.

<sup>22</sup> Cf. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus on the Love of the Poor*, p. 148.

<sup>23</sup> Plato, *Respublica* 406c.

<sup>24</sup> Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 22.



### 3. Gregory Nazianzus' *Oration* 14

#### 3.1. Overview

Nazianzen's *Oration* 14 comprises 8,162 words according to the *Thesaurus Linguae Graecae* and is divided thematically into forty paragraphs. As Vinson notes, it is not tightly structured but displays the flexibility and disorder characteristic of the rhetorical format of the *λαλιά* or talk, with Nazianzen "[passing] from one theme to another, carried along, as it were, by the free association of his thoughts"<sup>25</sup>. That it nonetheless articulates a clearly structured argument becomes apparent when it is summarised according to the main theme of each paragraph:

- 1 prologue;
- 2-5 the virtues;
- 6-8 the body's physical vulnerability and contribution to moral vulnerability;
- 9-14 the plight of lepers;
- 15-18 excess and soul sickness;
- 19-22 the remedy: to follow the Logos through temperance, discernment, and charity;
- 23-28 initial applications of discernment;
- 29-34 further applications of discernment;
- 35-36 practical charity in our own interests;
- 37-39 mercy and compassion mandatory for Christians;
- 40 to minister to the poor is to minister to Christ.

Its argument can be outlined as follows. All virtues are praiseworthy but the greatest is practical love for victims of misfortune, above all lepers. The human being bears God's image but is joined a body which is both physically and morally vulnerable. Lepers are betrayed by the body when it succumbs to disease but we are betrayed by it when, led by its appetites instead of by logos, we practise excess. Our doing so results both in the surfeit of the prosperous and the privation of the destitute and reflects a sickness of the soul worse than any physical malady. The remedy is to fol-

---

<sup>25</sup> M. Vinson, *St. Gregory of Nazianzus. Select Orations*, The Fathers of the Church, Washington 2003, p. 39-71, xix.

low the Logos by learning temperance: soundness of mind characterised by discernment and reflected in the practice of measure. Discernment means distinguishing the better from the worse and pursuing the former and avoiding the latter, and Nazianzen describes how to do so by recognising God as the source of our existence, his providential care for creation, our own vocation to good stewardship, our present enslavement to the devil's deceitful tyranny, and by rejecting false doctrines and excuses for neglecting the poor. The oration concludes by affirming that to practise love is both mandatory for Christians and in our own best interests and that to minister to lepers is to minister to Christ himself.

### 3.2. The vulnerability of the body

The initial paragraphs of *Oration* 14 comprise a survey of the virtues which concludes with an affirmation of the priority of the commandment to φιλοπτωχία and a reminder that God “weighs mercy in his scale and balance and gives just recompense”<sup>26</sup>. Nazianzen then proceeds to lay the foundation for his analysis of social inequity in terms of the pursuit of excess. Observing that lepers have been “betrayed by this wretched, base, and untrustworthy body (σῶμα)”<sup>27</sup>, he continues:

How I came to be joined to it, I do not know; nor how I am the image of God and concocted of clay at the same time, this body that both wars against me when healthy and complains (ἀνιάω) when warred against, that I both cherish as my fellow-servant and evade as my enemy; that I both try to escape as my chain and respect as my fellow heir. If I struggle to suppress it, I lose the helper I need to achieve my noble aims, knowing as I do why I was created and that it is through my actions that I am to ascend to God. I show it consideration as a co-worker but I do not know how to suppress its insurgency nor how I can help falling away from God when the weight of its shackles drags me down and keeps me pinioned to the ground. [...] What an incompatible alliance!<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 5. Translations of *Oration* 14 are by Vinson with my own amendments.

<sup>27</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 6. Č. Milovanović (“*Here I am a Breathing Corpse*”: *did Gregory of Nazianzus Suffer from Leprosy?*,” *Analecta Bollandiana*” 127 (2009) p. 273-297) argues that Nazianzen himself suffered from leprosy in his later life.

<sup>28</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 6-7.

The passage has echoes of Rom. 7:15-23, but whereas Paul is concerned only with the body's moral vulnerability<sup>29</sup>, Nazianzen starts from its susceptibility to physical disease and proceeds to its moral vulnerability, the latter arising from the appetites which, except in the *Phaedo*, Plato attributes to the soul. When Nazianzen speaks of the body's untrustworthiness he is referring both to its purely physical nature and its appetitive aspect. The former is untrustworthy in its susceptibility to bodily infirmity, the latter in virtue of the appetites' insatiability, their orientation to pleasure instead of the good and appearances instead of reality, and their involvement, via misdirected desire, in every vice. He concludes his reflection on the body's vulnerability by suggesting that God wills that its weakness should remind us of our dependence upon him, lest we who are a "portion (μοῖρα) of God" should through pride disdain him<sup>30</sup>. In classical thought μοῖρα has connotations of a person's destiny and can refer in particular to their "appointed doom" in the sense of their death, so here it can be understood as in terms of the question and answer of Rom. 7:24-25: if we choose the body as our portion it becomes "the body of this death", but if we choose God then we, including our body, shall live. To do so means living according to logos and measure, whereas to be ruled by our appetites is to allow them excessive influence, an excess reflected in, and compounded by, that of the dispositions and acts to which it gives rise.

### 3.3. Excess

Nazianzen concurs with Christian ascetic tradition as exemplified by Evagrius in considering the primary the primary locus of appetitive insatiability to be the belly<sup>31</sup>. He echoes the *Gorgias* when he speaks of pandering (κολακεύω) to it<sup>32</sup>, then proceeds to characterise it as "indecent

<sup>29</sup> We should accordingly be wary of supposing that the word σῶμα means to Nazianzen, Paul, or Evagrius what our word "body" means to us, as if they shared a single referent independent of the interpretations we place upon it. Coakley speaks of the naïveté of imagining "that bodies provide us with an Archimedean point, a «natural» datum of uncontentious physicality", and Holmes similarly rejects "the idea of a self-evident, ahistorical body". Cf. *Religion and the Body*, ed. S. Coakley, Cambridge 1997, p. 3; B. Holmes, *The Symptom and the Subject. The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece*, Princeton 2010, p. 7.

<sup>30</sup> Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 7.

<sup>31</sup> Cf. M. Tobon, *Apatheia and Anthropology in Evagrius of Pontus*, London 2021 (chapter 7, part 1).

<sup>32</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 17.

and ungrateful, that oppressive burden and author of evils, that most insatiable and treacherous beast”<sup>33</sup>. Its treachery overlaps with the body’s moral untrustworthiness and has two aspects. The first is that its insatiability means that to pursue its gratification is to become enslaved to futility; the *Gorgias* likens trying to satisfy the appetites to trying to fill a leaking jar with water<sup>34</sup>. Second, for reasons I discuss in relation to Nyssen’s *De beneficentia*, Christian ascetic doctrine as exemplified by Evagrius maintained that for both physical and psychological reasons dietary over-indulgence promotes other disorderly behaviours<sup>35</sup>, which I take to be why Nazianzen describes the belly as indecent and “author of evils”. *Oration* 14 cites as examples the pursuit of sensual pleasure, material possessions, and a reputation of being “extravagant voluptuaries”<sup>36</sup>, the desire for perishable goods<sup>37</sup>, fear of dishonour or contagion (he discounts the latter as a real possibility and thus legitimate concern)<sup>38</sup>. Intrinsic to all is a lack of regard for others; Nazianzen cites Micah to the effect that excess “breeds a wanton contempt for others”<sup>39</sup>, and refers to the devil as the alien one (ὁ ἀλλότριος)<sup>40</sup>. There is accordingly a direct causal link between practising excess, lack of feeling (ἀναληγτότατος) for others<sup>41</sup>, and alienation. It is because of our pursuit of excess that we “revel amid the misfortunes of our brothers”<sup>42</sup> and “make no attempt to succour our humble fleshly existence”<sup>43</sup>.

<sup>33</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 17.

<sup>34</sup> Cf. Plato, *Gorgias* 493ac.

<sup>35</sup> See below, 4.2.

<sup>36</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 16-17.

<sup>37</sup> Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 16-17; 21; also 14, 10, where Gregory cites the belief that avoiding lepers will ensure the well-being of our own bodies; while Vinson (*St. Gregory of Nazianzus. Select Orations*, p. 46) has “persons”, the Greek is σωμάτων.

<sup>38</sup> Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 27.

<sup>39</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 24. More precisely, as Vinson (*St. Gregory of Nazianzus. Select Orations*, p. 57, n. 100) notes, he cites Am. 6:4-7, which he attributes to Micah either *lapsu memoriae* or in conflation with Mi. 6:10-16.

<sup>40</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 27.

<sup>41</sup> Evagrius, *De malinis cogitationibus* 11, describes a demon of insensibility (ἀναισθησία) who is associated with vainglory and put to flight by ministering to those suffering misfortune.

<sup>42</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 18.

<sup>43</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 18.

### 3.4. Soul sickness

Following his reflection on bodily vulnerability Nazianzen turns to the plight of the lepers. Betrayed by their bodies, they suffer “the most abhorrent and oppressive evil of all”<sup>44</sup>. Yet while Christians should show them compassion, taking their lead from Christ and “learning piety and kindness from our common weakness”<sup>45</sup>, the prosperous live in luxurious homes and dress in clothing which “exceeds the bounds of need or practicality” while lepers languish in doorways, “shivering [...] in tattered rags”<sup>46</sup>. Because the same measure is allotted to all human beings this state of affairs violates both our measure and theirs, and being voluntary it reflects a sickness (νοσέω) of the soul. The likening of vice to soul sickness echoes the *Gorgias*, which likens justice and injustice in the soul to bodily health and sickness, and also the *Republic*, where Socrates declares virtue to be “a certain health and beauty and good disposition of the soul” (ὁγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς)<sup>47</sup>. Both because vice is voluntary and because it remains with us when we depart this life, it is worse than any bodily sickness, so by implication worse than leprosy<sup>48</sup>. Socrates seeks to remedy the soul’s ill health through dialectic and the present oration is likewise therapeutic in its intent, aiming to remedy soul sickness by exposing and correcting faulty beliefs and thereby calling its hearers to conversion, compunction, and compassion. Nazianzen tells them that “anguish is sometimes more valuable than pleasure, sadness than celebration, meritorious tears than unseemly laughter”<sup>49</sup>, and that whether they like it or not, lepers are our “brothers in God” and perhaps keep his image better than we do<sup>50</sup>. In citing the discomfort his words might cause them he alludes to the role of appetite in their attitude toward lepers and by extension to the inaccuracy of their view of them, based as it is upon appearances alone. A subtext of his emphasis on the common nature they share with lepers is that they too could fall prey to leprosy; later he will state directly that bodily ills are ever present to everyone who has a body<sup>51</sup>.

<sup>44</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 9.

<sup>45</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 15.

<sup>46</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 16.

<sup>47</sup> Cf. Plato, *Respublica* 444d12-e1 (tr. M.T.); Plato, *Gorgias* 479bc.

<sup>48</sup> Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 18.

<sup>49</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 13.

<sup>50</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 14.

<sup>51</sup> Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 28.

### 3.5. Temperance

Having diagnosed his listeners' soul sickness, Nazianzen exhorts them: "Will we never learn temperance (σωφρονέω), however late? Will we not repudiate our want of feeling (ἀναλγησία), not to say petty selfishness? Will we not take note of our human condition?"<sup>52</sup>. To learn temperance is not simply to moderate one's behaviour but to acquire the soundness of mind which disposes to moderation; not merely to obey precepts but to undergo a conversion in one's way of thinking from a philosarkic<sup>53</sup> perspective which sees the practice of excess as permissible or even desirable, to one which grasps the reality the human condition. With this in mind Nazianzen recalls the ephemeral nature of all material advantages and proposes that the craftsman (τεχνίτης) Logos contrived the instability of earthly life so that when we contemplate it we shall pursue the stability of the world to come by seeking God<sup>54</sup>. The adjective τεχνίτης recalls the *Gorgias*' opposition between κολακεία, associated with the appetites, and τέχνη, associated with normative logos<sup>55</sup>, and I take it to reflect Nazianzen's appropriation to the Christian Logos of the connotations of normative logos in the *Gorgias*, reiterated later in the oration when he describes God as τεχνίτης<sup>56</sup>. Through it he affirms the rational order of creation and God as its author, and by implication the corollary, that to practise excess violates that order and opposes God; Nazianzen prays that God will preserve him from enjoying prosperity when lepers are in want, health without trying to assuage their wounds, or food, clothing, and a comfortable home without sharing them<sup>57</sup>.

Integral to temperance is the ability to distinguish between apparent and true goods. Despite knowing material prosperity to be transient, we are so enslaved to its "deceptive pleasure" that we cannot imagine anything better, despite having been taught and believing that we are created in God's image<sup>58</sup>. Insofar as we are in thrall to our appetites, whatever promises to gratify them will seem to be the good. To be able to judge whether something is truly good it is necessary to rise above the perspective of the flesh, and Nazianzen now turns to instructing his hearers in how to do so.

<sup>52</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 19.

<sup>53</sup> Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 27.

<sup>54</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 20.

<sup>55</sup> See above, 2.3.

<sup>56</sup> Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 31.

<sup>57</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 18.

<sup>58</sup> Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 20.

He begins by presenting them with a series of oppositions including appearance and reality and flesh and spirit, then declares blessed the person who “distinguishes between these things, dividing them in accordance with the cut (τομή) of the Logos that divides the better from the worse”<sup>59</sup>. This time the characterisation of the Logos is biblical, based on Heb. 4:12. The person who exercises such discernment is blessed because being able to see the reality of the human condition they will seek “the things that are above”<sup>60</sup>. Nazianzen continues:

So now let us follow the Logos; let us seek the repose on high; let us cast aside surplus here below; let us have recourse only to that which is beneficial; let us gain our lives by practising mercy; let us share what we have with the poor that we may be rich in the bounty of heaven<sup>61</sup>.

This is the oration’s third and final mention of the Logos and contains the first two in that to follow the Logos involves both artistry and skill (the τεχνίτης Logos) and discernment (the τομή of the Logos). To cast aside surplus and have recourse only to what is beneficial is to practise temperance by observing measure, and to observe measure in the practice of mercy is to imitate God’s mercy and generosity as far as we can by sharing what we have with others, especially the neediest. Our doing so should be guided by “our original egalitarian (ισονομία) status”<sup>62</sup> and imitate God’s equality (ισότης)<sup>63</sup>; we can note the contrast with Plato’s proportional equality<sup>64</sup>. But when Nazianzen goes on to explain, in terms taken up by Dionysius in relation to hierarchy, that our affinity to God lies above all in doing good, with each doing so according to their power, he on a greater scale and we on a lesser, so that in this way God, having created and freed us, “gathers (συνάγω) us to him again”<sup>65</sup>, I take the formula κατὰ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν to amount to a version of proportional equality<sup>66</sup>. People are not expected

<sup>59</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 21.

<sup>60</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 21; Col. 3:1.

<sup>61</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 22.

<sup>62</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 26.

<sup>63</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 24. Gregory is citing Petrine apocryphal material; cf. Vinson, *St. Gregory of Nazianzus. Select Orations*, p. 57, n. 97.

<sup>64</sup> See above, 1.2.

<sup>65</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 27; cf. Dionysius Areopagita, *De caelesti hierarchia* 1, 1.

<sup>66</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 27.

to contribute more than they can and those unable to contribute financially can do so in other ways; Nazianzen suggests donating food, clothing, or medicine, bandaging wounds, taking an interest in lepers' welfare, keeping them company, and showing them compassion and sympathy. The oration's conclusion will emphasise that to do these things to lepers is to do them to Christ<sup>67</sup>.

### 3.6. Honouring Christ through the poor

The remainder of the oration expands further upon the practice of discernment before returning to the pre-eminence of mercy. Referencing the distinction between appearance and reality Nazianzen dismisses the possibility of inferring from a person's physical circumstances to the state of their soul and warns that to admire health or loathe disease for their own sake is to value them excessively<sup>68</sup>. To care for God's creature is to honour God himself and to practise mercy purifies the soul of sickness<sup>69</sup>. Echoing his earlier reference to God "weighing mercy and giving just recompense"<sup>70</sup> Nazianzen reminds his listeners that in the parable of the sheep and the goats people are condemned because "they did not serve Christ through the poor"<sup>71</sup>. He concludes with an exhortation to visit, heal, feed, clothe, welcome, and honour Christ through the poor, offering him mercy and kindness through those who are "today downtrodden, so that when we depart this world they may receive us into the eternal habitations in Christ himself"<sup>72</sup>. The oration therefore ends on a purely biblical note of balance, expressed in terms of reciprocal relationality.

### 3.7. Conclusion

*Oration 14* traces an ascent from recognition of the bodily vulnerability we share with lepers, through diagnosis of the soul sickness reflected in our practice of excess, to its remedy in the practice of measure in the form

<sup>67</sup> Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 27-8, 40.

<sup>68</sup> Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 29-34.

<sup>69</sup> Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 35-38.

<sup>70</sup> See above, 2.2.

<sup>71</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 39; Matt. 25:32-33.

<sup>72</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 40; Luke 16:9.



of temperance, discernment, compassion, and mercy. Through discernment we distinguish the true good from apparent goods and prioritise it, recognising the common human nature and dignity we share with lepers and that we are called to imitate God's care for creation by sharing what we have with the needy. To serve the poor is to serve Christ, and in doing good we most fully express our affinity to God and are gathered to him.

#### 4. Gregory of Nyssa's orations *On love of the poor* 1 and 2

##### 4.1. Overview

Gregory of Nyssa's orations *On love of the poor* 1 and 2 form a pair, with the second picking up where the first leaves off. Both are well under half the length of *Oration* 14, the first comprising, according to the *Thesaurus Linguae Graecae*, 3,136 words and the second, 3,721 words, and unlike *Oration* 14 they are not divided into numbered paragraphs, so the numbering in the following summary refers only to the succession of topics.

*On love of the poor* 1: *De beneficentia*:

- 1 Prologue;
- 2 Fasting and virtue;
- 3 The poor and the doubly poor;
- 4 The dignity of the poor;
- 5 Vision of judgment;
- 6 Beneficence/Providence;
- 7 Living for the flesh *versus* living for God;
- 8 Discernment and temperance;
- 9 A myriad of Lazaruses;
- 10 Judgment and prudence;

*On love of the poor* 2: *In Illud: quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis*:

- 1 Vision of judgment;
- 2 Exhortation to charity;
- 3 The plight of lepers;
- 4 Our common nature but lack of feeling;
- 5 The plight of lepers;
- 6 Our common nature and vulnerability;

- 7 Exhortation to charity;
- 8 No need to fear contagion;
- 9 Need to overcome loathing;
- 10 Exhortation to charity.

Nyssen starts from the observation that fasting has no value unless accompanied by abstinence from vice. Christians should level out disparities of circumstance by practising self-control and charity, and rather than despise the destitute should see in them the Saviour's countenance. In order to teach the value of beneficence the parable of the sheep and goats teaches that those who neglect the poor will be condemned. We should be prudent lest we share the fate of the rich man at whose gate Lazarus lay. This means living for God rather than for the flesh, moderating our needs, not being deceived by ephemera, sharing with the poor, and above all practising compassion and mercy towards lepers. Recalling that we share the same nature as them we must not rend the unity of the spirit by rejecting them but instead overcome our lack of feeling, our fear, and our revulsion, none of which have any rational basis. By ministering to lepers' physical wounds we can heal the wounds our sins have inflicted upon our souls. To overcome the loathing their sickness arouses in us is hard but we should not expect the way of virtue to be easy and by practising love we shall attain to the promised land.

#### 4.2. Excess as pathos

Nyssen begins *De beneficentia* by declaring that, having on the previous two days preached on the importance of dietary abstinence (ἐγκράτεια)<sup>73</sup>, he will now proceed to more mature teachings, namely "incorporeal fasting and immaterial abstinence": fasting from evil, exercising self-control (ἐγκράτεια) in our desire for other people's property, renouncing dishonest gains, starving to death our greed in respect of Mammon<sup>74</sup>. Citing Isaiah 56:6-7 he calls upon those who practise abstinence to practise justice towards, share their bread with, and receive into their homes the naked and homeless who are everywhere visible, and he notes too the importance of

<sup>73</sup> That Gregorius Nyssenens (*De beneficentia* 96) notes that fasting commemorates the Lord's passion suggests that these orations were delivered during Lent.

<sup>74</sup> Cf. Gregorius Nyssenens, *De beneficentia* 93-95.

avoiding idle talk and speaking only at the proper time and with measure<sup>75</sup>. The progression from physical fasting to abstention from moral evil reflects the fact that for him “gluttony is aetiologically linked to other forms of vice”<sup>76</sup> a view also found in Evagrius<sup>77</sup>. We can get a sense of how he would have preached on fasting, and further insight into its significance for him, from his *De virginitate*, which Cadenhead considers to date from the same period as the present orations<sup>78</sup>.

When the pleasures of eating and drinking are excessive, through their lack of measure they produce in the body the necessity of unwanted evils, with surfeit engendering in people these many pathē [...] maladies [originating] from satiety. [...] [By way of remedy] we should set our minds upon a more self-controlled regimen, with the measure and limit of our enjoyment being not pleasure but need on each occasion<sup>79</sup>.

Through lacking measure dietary excess arouses in the body compulsions to “unwanted evils” which Gregory describes as pathē. I take these to correspond, at least roughly speaking, to the ethical pathē which for Evagrius dispose the soul to sin. This particular sense of the multivalent word “pathos” originates with the Stoics but, starting with Clement of Alexandria and most clearly exemplified by Evagrius, was appropriated to Christian asceticism<sup>80</sup>. Undoubtedly influenced by the *Gorgias*, the Stoics define pathos in opposition to logos. For them a pathos is a false value judgment and excess is intrinsic to it since to value something falsely is to ascribe excessive value or disvalue to it. This excess is reflected in the ensuing impulse toward or away from the object in question<sup>81</sup>. For Evagrius pathos is the affective dimension of the logismoi, the thoughts that tempt us to sin, and he regards it as both somatic and psychological in that, while it manifests as desires, emotions, and moods, it is fuelled by the surplus vital heat which results from eating and drinking more than the body needs

<sup>75</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *De beneficentia* 96.

<sup>76</sup> R.A. Cadenhead, *The Body and Desire. Gregory of Nyssa's Ascetical Theology*, Oakland 2018, p. 57.

<sup>77</sup> Cf. Tobon, *Apatheia and Anthropology in Evagrius of Pontus* (chapter 7, part 1).

<sup>78</sup> Cf. Cadenhead, *The Body and Desire*, p. 163-164.

<sup>79</sup> Gregorius Nyssenus, *De virginitate* 21, 2.6-14 (tr. M.T.).

<sup>80</sup> Cf. Tobon, *Apatheia and Anthropology in Evagrius of Pontus* (chapter 1, part 5, chapter 8; part 10).

<sup>81</sup> Cf. Tobon, *Apatheia and Anthropology in Evagrius of Pontus* (chapter 1, part 5).

to sustain its life<sup>82</sup>. Its association with excess means that its presence in the soul reflects imbalance among its three constituent powers. Although neither of Nyssen's orations uses the term "pathos" in relation to the soul's disposition to sin, their insistence that virtue must be grounded in dietary abstinence, condemnation of excess, linking of these, and, as we shall now see, association of imbalance with bodily sickness and with vice, injustice, and alienation suggests essentially the same view.

### 4.3. Correcting imbalance

A key passage in *De beneficentia* likens social inequity to sickness on the grounds that both reflect imbalance. Following Nyssen's first reference to the plight of the poor he enjoins his congregants:

Let a fear of God level out the differences between you and [the naked and homeless]: through temperate self-control remedy two contrary pathē: your own satiety and the hunger of your brothers. This is how the physician works: he puts some on diets and gives supplementary foods to others [τοὺς μὲν κενοῦσι, τοὺς δὲ πληροῦσι; literally, "he empties some and fills some"], so that by additions and subtractions health can be managed in each case. So follow this salutary advice<sup>83</sup>.

The word "pathē" here refers not to the ethical pathē but to the consequences of acting upon them; that is, to the state of affairs resulting from sin. The idea of levelling out differences and use of the verb πληρόω recall Isaiah 40:3-5, suggesting that here Gregory understands it in terms of reducing the soul's pathē and thus the societal injustice to which they dispose us. To do so is to restore the soul to balance and health, just as a physician seeks to restore the body to health by restoring the balance of its humours. The analogy of virtue to bodily health echoes both the *Gorgias* and the *Republic*<sup>84</sup>. In the former the physician is an exemplary practitioner of logos<sup>85</sup>, and Nyssen explicitly links logos and the Logos to the healing of social inequity: "Let logos open the doors of the rich. [...] Let the eter-

<sup>82</sup> Cf. Tobon, *Apatheia and Anthropology in Evagrius of Pontus* (chapter 7, part 1).

<sup>83</sup> Gregorius Nyssenus, *De beneficentia* 97. Translations of *De beneficentia* and *In illud: quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis* are by Holman with my own amendments.

<sup>84</sup> Cf. Plato, *Gorgias* 479ab; Plato, *Respublica* 444e; see above, 3.4.

<sup>85</sup> Cf. Plato, *Gorgias* 456c, 464b-465d, 479ab.

nal Logos of God give also a house and a light and table, by means of the household of the Logos”<sup>86</sup>. From the “naked and homeless who are everywhere visible”<sup>87</sup> Nyssen proceeds to those who, being sick as well as poor, are doubly πτωχός, and confined to their beds are unable to beg for alms but must await the visits of benefactors. To minister to them requires more effort, but since they bear the Saviour’s countenance (πρόσωπον) no effort is too great<sup>88</sup>. The parable of the sheep and goats aims to teach the value of beneficence<sup>89</sup>, which like judgment and punishment redresses imbalance. Appealing to his congregants’ possession of reason and intelligence, Nyssen enjoins them to cultivate temperance, moderate their needs, and share with the poor, instead of being deceived by ephemeral things into hoarding possessions for themselves while ignoring the needs of others<sup>90</sup>. He then paints a stark picture of inequity which introduces lepers as the most extreme embodiment of destitution. While hedonists devote themselves to pleasure,

a myriad of Lazaruses sit at the gate, some dragging themselves along painfully, some with their eyes gouged out, others with amputated feet, some quite literally creep, mutilated in all their members. They cry and are not heard over the flutes’ whistling, loud songs, and the cackling of bawling laughter. If they beg more loudly at the door, the porter of a barbarous master bounds out like a brute and drives them away with strokes of a stick, setting the dogs on them and lashing their ulcers with whipcord<sup>91</sup>.

Houses such as this are shamed both by the excess of the revellers and the hunger of the poor<sup>92</sup>. Warning his hearers against pandering (κολακεία) to the flesh Nyssen urges them to live in recollection of the fact that they will have to render account for how they have lived<sup>93</sup>. Insofar as they fail to observe measure in this life, payment will be demanded of them in the

<sup>86</sup> Gregorius Nyssenens, *De beneficentia* 97. At *In illud: quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis* 127 Nyssen describes God as τεχνίτης καὶ δημιουργός. Both adjectives pertain to the Logos, so it seems likely that τεχνίτης recalls Plato, *Gorgias* just as δημιουργός recalls Plato, *Timaeus* (e.g. 28a, 29a).

<sup>87</sup> Gregorius Nyssenens, *De beneficentia* 97.

<sup>88</sup> Cf. Gregorius Nyssenens, *De beneficentia* 97-98.

<sup>89</sup> Cf. Gregorius Nyssenens, *De beneficentia* 100.

<sup>90</sup> Cf. Gregorius Nyssenens, *De beneficentia* 103.

<sup>91</sup> Gregorius Nyssenens, *De beneficentia* 105-106.

<sup>92</sup> Gregorius Nyssenens, *De beneficentia* 105-106.

<sup>93</sup> Cf. Gregorius Nyssenens, *De beneficentia* 107-108.

next. He returns to the theme of judgment and condemnation at the start of *Quatenus uni* and speaks of his own fear of them<sup>94</sup>. He then embarks upon an extended description of the physical and emotional sufferings and social ostracisation of lepers. Alluding to the link between the pursuit of excess and alienation, he describes them as “born in the image of God, entrusted with the governance of the earth and the rule over all creatures”, yet now “so alienated by sickness” as to be barely recognisable<sup>95</sup> and urges his listeners not to “rend the unity (διάταξις) of the Spirit” by “considering as strangers” those who “share the same nature as them”<sup>96</sup>. Alluding to the link between the pursuit of excess and lack of feeling, he asks why the sight of lepers does not move them to compassion<sup>97</sup>. Warning against judging by appearances alone, he tells them, “The hand is mutilated but it is not insensitive to assistance. The foot is gangrenous but always able to run to God; the eye is missing, but it discerns invisible goodness nonetheless, to the enlightenment of the soul<sup>98</sup>”. Indeed, not only do the physical depredations of leprosy leave the soul unaffected, but according to ascetic theory they and the other sufferings of lepers should enhance its spiritual capacities. The Evagrian monk aims through asceticism to “strip off the weight of the flesh”<sup>99</sup>, both in its physical sense and in its psychological sense of worldly attachments, beginning with the monk’s own worldly identity, so that both soul and body become more transparent to the presence of God. The physical symptoms and psychological and social consequences of leprosy as described by the Gregories mimic the effects of monastic asceticism, and in the next section we shall see that for Nyssen the bodies of lepers have a special ability to mediate grace to those who come into contact with them.

#### 4.4. Healing the soul by tending lepers’ wounds

The orations’ ascent from the visible poor through the invisible poor to lepers aims not only to alleviate physical need but also to redress imbalance and alienation by overcoming social and psychological distance through personal contact. Having previously told his listeners that the

<sup>94</sup> Cf. Gregorius Nyssenens, *In illud: quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis* 112.

<sup>95</sup> Gregorius Nyssenens, *In illud: quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis* 116.

<sup>96</sup> Gregorius Nyssenens, *In illud: quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis* 114.

<sup>97</sup> Cf. Gregorius Nyssenens, *In illud: quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis* 115.

<sup>98</sup> Cf. Gregorius Nyssenens, *In illud: quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis* 122.

<sup>99</sup> Evagrius, *Eulogius prologue* (tr. M.T.).

destitute “bear the countenance of our Saviour”<sup>100</sup>, he calls upon them to “embrace the wretched like gold”, as they would their own health, family, and household<sup>101</sup> and to imitate the Good Samaritan in neither recoiling from physical contact with them nor begrudging the means to meet their needs<sup>102</sup>. Recalling that God himself “put on this stinking and unclean flesh [...] in order to effect a total cure of [our] ills by his touch”, he enjoins them to embrace the common bodily nature they share with the sick literally as well as metaphorically<sup>103</sup>. The ostracisation of lepers must be reversed, not merely alleviated:

Let no one say that some place far away from our life is perfectly sufficient and send them off to some frontier, supplying them with food. For a plan of this sort displays neither mercy nor sympathy but is designed, in the guise of goodwill, to banish these people utterly from our life<sup>104</sup>.

Described thus, such plans bear all the hallmarks of appetitive motivation since they do not aim at the true good either for lepers or for their benefactors (which by implication would be the same), but instead to give the latter the pleasure of feeling virtuous while sparing them the discomfort of seeing lepers. Viewed in this way, such plans are fundamentally dishonest, being exercises in self-deception rooted in the desire for appetitive gratification. The true good of both lepers and benefactors resides in overcoming the boundaries of prejudice and abuse that separate them and reflect both interior and societal imbalance. Nyssen’s prescription for doing so culminates in his telling his congregants that in order to heal the wounds inflicted upon them by their sins – imagery that recalls the concluding myth of the *Gorgias*<sup>105</sup> – they should “heal today the ulcers that break down [lepers] flesh”<sup>106</sup>. As Holman notes, he is recommending a form of redemptive almsgiving that functions “by personal interaction with the sick body”<sup>107</sup>. This would have been asking a lot of his congregants. Engaged, compassionate touch is far more demanding than the material donations which, for those

<sup>100</sup> Gregorius Nyssenus, *De beneficentia* 98.

<sup>101</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *De beneficentia* 97.

<sup>102</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *In illud: quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis* 114.

<sup>103</sup> Cf. Gregorius Nyssenus, *In illud: quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis* 115.

<sup>104</sup> Gregorius Nyssenus, *In illud: quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis* 119.

<sup>105</sup> Cf. Plato, *Gorgias* 524d-525a.

<sup>106</sup> Plato, *Gorgias* 524d-525a.

<sup>107</sup> Holman, *Healing the Social Leper*, p. 303.

able to afford them, soothe consciences without requiring any real personal change. There is no escaping the raw physicality of bandaging wounds. In both its rigour and its emphasis on the body as a site of transformation the idea is of a piece with the ascetic tenor of these two orations, manifest already in their reference to corporeal and incorporeal abstinence<sup>108</sup>, custody of the tongue<sup>109</sup>, the philosophic life<sup>110</sup>, and interior watchfulness<sup>111</sup>; calls to compunction<sup>112</sup>; and now also in the language of Nyssen's pre-emptive response to his congregants' objections. Anticipating their complaint that it will be hard to overcome the loathing felt by the healthy in the presence of sickness<sup>113</sup>, he speaks of self-mastery, effort, sweat, toil, difficulty, value, hope, cure, perseverance, labour, the benefits of hard exercise, cites Matt. 7:14, and challenges them not to "beat a retreat in the face of the steep path of virtue"<sup>114</sup>. All of these belong to the lexicon of asceticism and by invoking them Nyssen is proclaiming the tending of lepers' wounds to be an ascetic goal for all Christians<sup>115</sup>. Although the orations do not use the technical vocabulary of pathos and apatheia, if we suppose the wounds inflicted upon the soul by sin to correspond to what the *De virginitate* and Evagrius call *pathe*, it would follow that tending lepers' physical wounds can lead

<sup>108</sup> Cf. Gregorius Nyssenens, *De beneficentia* 94.

<sup>109</sup> Gregorius Nyssenens, *De beneficentia* 94.

<sup>110</sup> Cf. Gregorius Nyssenens, *De beneficentia* 95.

<sup>111</sup> Gregorius Nyssenens, *De beneficentia* 95.

<sup>112</sup> All three orations considered here are in their entirety calls to compunction.

<sup>113</sup> Cf. Gregorius Nyssenens, *In illud: quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis* 125.

<sup>114</sup> Gregorius Nyssenens, *In illud: quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis* 125.

<sup>115</sup> The explicitly ascetic tenor of Nyssen's orations is consistent both their being delivered during Lent (see below, n.70) and with McGuckin's observation that Nazianzen "preferred the term σοφροσύνη to ἄσκησις the quest for wisdom and sobriety taking precedence over the disciplining of the body". However, the contrast should not be overstated. McGuckin also describes Nazianzen as a "self-professed ascetic" and speaks of the "rigorous nature of his asceticism", albeit within a context of material privilege. Petrakis describes how for Nazianzen philanthropy is "the fruit of the meeting between human volition in ἄσκησις and divine grace θέωσις", with ἄσκησις understood in terms of the virtues cited in the oration's initial paragraphs which together train the individual to "receive the experience of God". Cf. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus on the Love of the Poor*, p. 139-141; V. Petrakis, *Philanthropia as a Social Reality of Askesis and Theosis in Gregory the Theologian's Orations On the Love of the Poor*, in: *Philanthropy and Social Compassion in the Eastern Orthodox Tradition*, ed. M.J. Pereira, New York 2010, p. 91, 97. For both Gregories' association of asceticism and the *imago Dei* with social justice, cf. I.L.E. Ramelli, *Social Justice and the Legitimacy of Slavery: The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*, Oxford 2016, p. 172-231 (chapters 5-7).



to what Evagrius calls *apatheia* by facilitating in the agent's soul a transformation equivalent to that wrought by monastic asceticism<sup>116</sup>. I take this to correspond to the "reverse contagion" described by Holman whereby lepers function as "channels of divine sanctity", direct contact with whose bodies can heal spiritual wounds<sup>117</sup>.

#### 4.5. Conclusion

Nyssen's orations trace an ascetic ascent from a fleshly way of life characterised by appetitive excess to a spiritual way of life characterised by measure. The ascent begins with physical abstinence in the form of fasting and proceeds through abstinence from dishonesty and injustice to the practice of ever increasing levels of charity, beginning with material support for the poor, proceeding through support for those who are both poor and sick, then extending also to lepers, and culminating in personally tending their wounds. Since both social inequity and personal vice involve imbalance, both are analogous to bodily sickness and like it have their remedy in recourse to *logos*.

#### 5. Going forth to the peripheries

In his Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* Pope Francis speaks of how God challenges Christians to "go forth from our own comfort zone in order to reach all the «peripheries» in need of the light of the Gospel"<sup>118</sup>. This is precisely what these orations ask of us. In situating lepers as the epitome of destitution the Gregories call Christians to take "the light of the Gospel" to the peripheries of their social world in the form of practical charity, and in doing so to venture beyond a comfortable practice of virtue by overcoming their prejudice towards lepers. The peripheries to which they call us are thus both exterior and interior, social and psychological. Calleja takes up this point in his approach to the three orations as "a blue-

<sup>116</sup> The recognition of care-giving as spiritually equivalent to monastic asceticism is attested by Palladius, *Historia Lausiaca* 21, 3-14; cf. M. Tobon, *Disability in the Early Church*, in: *The T&T Clark Handbook of the Early Church*, ed. P. Ashwin-Siejkowski – I.L.E. Ramelli – J.A. McGuckin, London 2021 (forthcoming).

<sup>117</sup> Cf. Holman, *Healing the Social Leper*, p. 303.

<sup>118</sup> Franciscus, *Evangelii Gaudium* 1, 20.

print for exhorting solidarity with the socially alienated today”<sup>119</sup> and raises the question of who the figure of the leper symbolises in today’s world. Noting that for Wessel the leper in *Oration 14* is “a kind of synecdoche [i.e. a part representing the whole] for all human suffering”, and that Holman “focuses on their social dimension [...] as figures of social exile”, he proposes as a third candidate “that person who is suffering and exiled from *my* landscape because in *my* eyes that person’s «skin» is flawed” [*italics Calleja’s*]<sup>120</sup>. He explains that what we perceive to be blemishes on a person’s skin, whether wrinkles, birth marks, tattoos, piercings, scars, or stretch marks can, through their “exposure of vulnerability”, “elicit subtle responses of exclusion within us”<sup>121</sup>.

While endorsing all of these suggestions and acknowledging the especial “fit” of Calleja’s to leprosy in its appeal to perceived disruptions to the skin, I would like to add two more. The first is that the mutilated, scarred, and abused leper symbolises the earth, mutilated, scarred, and abused by our failure to observe measure and described by Pope Francis in his Encyclical Letter *Laudato Si’* as “among the most abandoned and maltreated of the poor”<sup>122</sup>. The pursuit of excess, lack of feeling for others, and defiance of logos and the Logos to which the Gregories attribute the plight of lepers find their most far-reaching expression of all in our destruction of the earth whose cry, as Francis and Boff point out, is also “the cry of the poor”<sup>123</sup>. In that destruction we now see as a matter of unprecedented scope and urgency the need to learn temperance, moderate our needs, and embrace the most vulnerable: not only (but most emphatically) our disadvantaged human siblings but also our “common home”<sup>124</sup> and life support system, and the other creatures with whom we share it, each of whom has their “own value and significance [within God’s loving plan]”<sup>125</sup>, but many of whom are now threatened in their very existence by our irresponsible activity. Relatedly, the Covid-19 pandemic which at the time of writing continues to devastate

<sup>119</sup> C. Calleja, *The Orations of the Cappadocian Fathers on Lepers: A Blueprint for Exhorting Solidarity with the Socially Alienated Today*, “Lumen et Vita” 9/2 (2019) p. 1-20.

<sup>120</sup> Calleja, *The Orations of the Cappadocian Fathers on Leper*, p. 3-4, citing S. Wessel, *The Suffering of Christ, Humanity and the Lepers in Gregory Nazianzen*, “Scottish Journal of Theology” 68/4 (2015) p. 397.

<sup>121</sup> Calleja, *The Orations of the Cappadocian Fathers on Leper*, p. 4.

<sup>122</sup> Franciscus, *Laudato Si’* 2.

<sup>123</sup> Franciscus, *Laudato Si’* 49; L. Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Maryknoll 1997.

<sup>124</sup> Franciscus, *Laudato Si’* 1.

<sup>125</sup> Franciscus, *Laudato Si’* 276.

human life and livelihood in many parts of the world is presumed (although not confirmed) to have originated in a wet food market where wild creatures of different species were kept in conditions of great cruelty in which the proximity of different species and of the living to the dead would have facilitated the zoonotic transmission of viruses<sup>126</sup>. *De beneficentia* speaks eloquently to such scenarios in its description of gourmands who “[make themselves destroyers] of absolutely all living things”<sup>127</sup>.

My second suggestion for the symbolic value of the leper takes up the dual nature of the peripheries as being psychological as well as social and is one that I take to be implicit in both *Oration* 14 and *Quatenus uni*, given their highlighting of the bodily nature that we share with lepers. It is that the leper represents the bodily weakness which, because we are unwilling to face it in ourselves, we banish to the peripheries of our self-awareness and reject when we see it in others, leading us to reject those others themselves. As the most destitute of all, lepers include all of its possible expressions. We attempt to mask our vulnerability and mortality with sensual pleasure and material security, failing to realise that in doing so we bind ourselves to them by choosing the body as our *μοῖρα* so that it becomes for us “the body of this death”<sup>128</sup>. In describing his own experience of the body’s troublesome nature Nazianzen shows his listeners how to acknowledge and embrace “the weakness to which we are harnessed”<sup>129</sup> and invites them to do the same. Only then does he attempt to awaken them to compassion for lepers. Only when we have acknowledged and accepted our vulnerability can we embrace it as a teacher of piety and kindness<sup>130</sup> and reminder of our dependence on God. To do so is to realise our full humanity as a mixed nature (*κρᾶμα*)<sup>131</sup>, meaning that to realise our full humanity we must go forth to the peripheries interiorly as well as exteriorly. This in turn is to foster balance in ourselves by assigning due measure to both our bodily nature and our status as icons of God, meaning that in the soul as in society

<sup>126</sup> Cf., e.g., R. Tiwari – K. Dhama – K. Sharun – M. Iqbal Yatoo – Y.S. Malik – R. Singh – I. Michalak – R. Sah – D.K. Bonilla-Aldana – A.J. Rodriguez-Morales, *COVID-19: animals, veterinary and zoonotic links*, “Vet Q” 40/1 (2020) p. 169-182. My intention is not to single out a particular culture but rather a type of practice. Western-style methods of meat and dairy production also involve great cruelty; cf., e.g., Compassion in World Farming, in: <https://www.ciwf.org.uk> (access: 20.01.2021).

<sup>127</sup> Gregorius Nyssenus, *De beneficentia* 104.

<sup>128</sup> Cf. Rom. 7:24-25; see above, 3.2.

<sup>129</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 7.

<sup>130</sup> Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 15.

<sup>131</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 15.

imbalance is most fully redressed at the peripheries. And since measure and balance are characteristics of the Logos, to realise them in ourselves is to be conformed to Christ and gathered into God.

While Nazianzen gives greater attention to accepting our own bodily weakness through introspection, Nyssen gives greater attention to personal contact with the bodies of lepers. Both approaches involve going forth to the peripheries of our psychological comfort zone, Nazianzen's in relation to confronting our own bodily vulnerability (which we saw to be both physical and moral)<sup>132</sup> and Nyssen's in relation to overcoming our loathing for lepers' bodies. Each contains the other in the sense that accepting our own vulnerability awakens our compassion and solidarity for lepers, and accepting lepers' bodies should enable us to accept our own vulnerability. They are therefore complementary routes to awakening to our own true humanity, recognising that of lepers, and making good the imbalance reflected in our denial of our vulnerability and our neglect of lepers. Recognising them as different routes to the same destination can perhaps illuminate the contrasting attitudes to the Basileias evident in Nazianzen's *Oration* 43 and *Quatenus uni*. We have seen that *Oration* 14 recommends, in addition to material provision for lepers, keeping them company, showing them compassion and sympathy, and bandaging their wounds, and emphasises that to do so is to do these things to Christ<sup>133</sup>. *Oration* 43 makes it clear that they can be done in an institutional setting, Nazianzen praising Basil for taking the lead in attending to lepers and greeting them as his brethren, and for the fact that, in virtue of the construction of the Basileias, lepers are no longer to be seen in public places<sup>134</sup>. By contrast Nyssen, as we have seen, explicitly condemns such schemes as dishonest and devoid of compassion; as Holman notes, "that which Gregory of Nazianzus praises in *Oration* 43 – that because of Basil's institution the destitute are now out of sight – is precisely what Gregory of Nyssa condemns"<sup>135</sup>. Yet it is clear from Nazianzen's anthropology that he no less than Nyssen would have considered the overcoming of social and psychological barriers separating lepers from the rest of society the ideal, an inference supported by his references to being guided by "our original egalitarian status"<sup>136</sup> and imitating

<sup>132</sup> See above, 3.2.

<sup>133</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 27-28, 40; see above, 3.5.

<sup>134</sup> Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 63.

<sup>135</sup> Holman, *The Hungry are Dying*, p. 147.

<sup>136</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 26.

God's equality (ισότης)<sup>137</sup>. I suggest, therefore, that the contrasting messages of *Oration 43* and *Quatenus uni* can be explained at least in part by the different contexts for which they were composed, the former a funeral oration celebrating Basil's achievements, the latter a Lenten oration exhorting an ascetic ideal. Also germane, however, is Meredith's observation that "Gregory of Nazianzus' attitude to the spiritual life, *is at any rate verbally* [italics mine], far more traditional than that of Gregory of Nyssa"<sup>138</sup>. Nazianzen's views as to the ideal are perhaps closer to Nyssen's than his words suggest, while in turn it is hard to believe that Nyssen would have denied the benefits to lepers of institutional care even if the concept of such care is less than ideal.

## 6. Conclusion

In their orations *Περὶ φιλοπτωχίας* the Cappadocian Gregories build upon Plato's association of measure with logos and excess with appetite, articulated in the *Gorgias* and reflected, *via* the Stoics, in Evagrius. They associate appetite, and so the pursuit of excess, with the body, and appropriate measure and balance to the Christian Logos. Both suppose that a society's inequity reflects the soul sickness of its members, a sickness rooted in a failure to distinguish between merely apparent goods and the true good. Deceived by ephemera, we have lost sight of our true nature and dignity, our essential kinship with other human beings, God's providential care for us, and our vocation to imitate that care by observing the priority of practical love. Consequently we have lost sight of our own true humanity. The remedy is to restore balance to our souls and to society by practising mercy and compassion, especially to the most destitute, in serving whom we serve Christ himself. This means going forth to the peripheries of our social world and psychological comfort zone, bearing the light of the gospel to each in the form appropriate to it. It is at the peripheries, both exterior and interior, that our excessive attachment to the flesh and deficient love for God and neighbour are most effectively addressed and due measure restored, and thus our true humanity most fully realised. These orations invite empathy for all victims of disease, destitution, and rejection, and confront our tendency to turn away from suffering by challenging our prejudices and

<sup>137</sup> Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 14, 24, 26; see above, 3.5.

<sup>138</sup> A. Meredith, *Gregory of Nazianzus and Gregory of Nyssa on Basil*, "Studia Patristica" 32 (1997) p. 167.

recalling us to humankind's essential goodness and capacity for love and the possibility of personal and social transformation through following the Logos.

## The Normativity of Measure in Gregory Nazianzus' and Gregory of Nyssa's Orations on Love for the Destitute Poor

(summary)

Gregory Nazianzus and Gregory of Nyssa between them composed three orations *On love for the destitute poor* which highlight the pre-eminence for Christians of practical charity, situate lepers as its most deserving recipients, and argue that to minister to the poor is to minister to Christ himself. This paper focuses on their use of categories from Plato's *Gorgias* to analyse social inequity in terms of the pursuit of excess associated with the appetites and its remedy in restoring measure and balance associated with logos, appropriated by the Gregories to the Christian Logos such that the pursuit or tolerance of excess, or of its concomitants deficiency and imbalance, is shown to be incompatible with Christian faith. While the Gregories' core argument is the same, their approaches differ, Gregory of Nyssa's being more explicitly ascetic. After outlining the late antique notion of the *πτωχοί* and the salient aspects of Plato's *Gorgias*, I turn to the three orations, focusing on how they appeal to excess, measure, and balance in diagnosing soul sickness and prescribing its remedy. I conclude by discussing their anticipation of Pope Francis' call to "go forth to the peripheries", considering who the figure of the leper symbolises for us today and, implicitly, for the Gregories, and how this discussion can illuminate the apparent contrast between Nazianzen's and Nyssen's views of institutional care for lepers.

**Keywords:** Gregory of Nazianzus; Gregory of Nyssa; leper; poor; excess; appetite; pathos; temperance; body; ascetic; mercy; Covid-19; Basileias; *Gorgias*; *Evangelii Gaudium*; *Laudato Si'*

## Bibliography

### Sources

- Basilius Caesariensis, *Regulae brevius tractatae* 262, PG 31, 1052-1305.
- Dionysius Areopagita, *De caelesti hierarchia*, ed. G. Heil – A.M. Ritter, *Corpus Dionysiacum ii: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*, Patristische Texte und Studien 36, Berlin 1991, p. 7-59.
- Euripides, *Phoenissae*, in: *Euripidis fabulae*, v. 3, ed. J. Diggle, Oxford 1994, p. 83-179.
- Euripides, *Phoenician Women*, in: *Euripides: Helen, Phoenician Women, Orestes*, ed. and tr. D. Kovacs, Cambridge 2014.

- Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus*, in: *Évagre le Pontique: Sur les pensées*, ed. A. Guillaumont – C. Guillaumont – P. Géhin, SCh 438, Paris 1998.
- Evagrius Ponticus, *Tractatus ad Eulogium (sub nomine Nili Ancyran)*, PG 79, 1093-1140.
- Franciscus, *Apostolic Exhortation on the Joy of the Gospel Evangelii Gaudium* (24 November 2013), in: [http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html) (access: 20.01.2021).
- Franciscus, *Francisci Summi Pontificis Litterae Encyclicae Laudato Si' De Communi Domo Colenda* (24.05.2015), in: [http://www.vatican.va/content/francesco/la/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://www.vatican.va/content/francesco/la/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html) (access: 20.01.2021).
- Gregorius Nazianzenus, *De pauperem amore (orat. 14)*, PG 35, 857-909, tr. M. Vinson, *St. Gregory of Nazianzus. Select Orations*, The Fathers of the Church, Washington 2003, p. 39-71.
- Gregorius Nazianzenus, *Funebris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi (orat. 43)*, in: *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, ed. F. Boulenger, Paris 1908, p. 58-230.
- Gregorius Nyssenus, *De beneficentia (vulgo De pauperibus amandis i)*, in: *Gregorii Nysseni opera*, v. 9/1, ed. A. van Heck, Leiden 1967, p. 93-108, tr. S.R. Holman, *The Hungry are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford 2001, p. 193-199.
- Gregorius Nyssenus, *De virginitate*, ed. M. Aubineau, SCh 119, Paris 1966.
- Gregorius Nyssenus, *In illud: Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis (vulgo De pauperibus amandis ii)*, in: *Gregorii Nysseni opera*, v. 9/1, ed. A. van Heck, Leiden 1967, p. 111-127, tr. S.R. Holman, *The Hungry are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford 2001, p. 199-206.
- Origenes, *Fragmenta in Psalmos*, PG 12, 1201B, tr. G. Hamel, *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.*, Near Eastern Studies 23, Berkeley 1990.
- Palladius, *Historia Lausiaca (recensio G)*, in: *Palladio. La storia Lausiaca*, ed. G.J.M. Bartelink, Verona 1974.
- Plato, *Gorgias*, in: *Plato: Gorgias*, ed. E.R. Dodds, Oxford 1959.
- Plato, *Gorgias*, tr. T. Irwin, *Plato: Gorgias*, Oxford 1979.
- Plato, *Leges*, in: *Platonis opera*, v. 5, ed. J. Burnet, Oxford 1907.
- Plato, *Respublica*, in: *Platonis Rempublicam*, ed. S.R. Slings, Oxford 2003.
- Plato, *Timaeus*, in: *Platonis opera*, v. 4, ed. J. Burnet, Oxford 1902.

### Studies

- Boff L., *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Maryknoll 1997.
- Cadenhead R.A., *The Body and Desire. Gregory of Nyssa's Ascetical Theology*, Oakland 2018.

- Callega C., *The Orations of the Cappadocian Fathers on Lepers: A Blueprint for Exhorting Solidarity with the Socially Alienated Today*, "Lumen et Vita" 9/2 (2019) p. 1-20.
- Holman S.R., *Healing the Social Leper in Gregory of Nyssa's and Gregory of Nazianzus's "περί Φιλοπρωχίας"*, "Harvard Theological Review" 92 (1999) p. 283-309.
- Holman S.R., *The Hungry are Dying. Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford 2001.
- Holmes B., *The Symptom and the Subject. The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece*, Princeton 2010.
- Kahn C.H., *Plato and the Post-Socratic Dialogue. The Return to the Philosophy of Nature*, Cambridge 2013.
- Long A.A., *Heraclitus on measure and the explicit emergence of rationality*, in: *Body and Soul in Ancient Philosophy*, ed. D. Frede – B. Reis, Berlin 2009, p. 87-110.
- McGuckin J.A., *Saint Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, Crestwood 2001.
- McGuckin J.A., *St. Gregory of Nazianzus on the Love of the Poor (Oration 14)*, in: *The Ecumenical Legacy of the Cappadocians*, ed. N. Dumitrescu, Basingstoke 2016, p. 139-157.
- Meredith A., *Gregory of Nazianzus and Gregory of Nyssa on Basil*, "Studia Patristica" 32 (1997) p. 163-169.
- Milovanović Č., "Here I am a Breathing Corpse": did Gregory of Nazianzus Suffer from Leprosy?, "Analecta Bollandiana" 127 (2009) p. 273-297.
- Petrakis V., *Philanthropia as a Social Reality of Askesis and Theosis in Gregory the Theologian's Oration On the Love for the Poor*, in: *Philanthropy and Social Compassion in the Eastern Orthodox Tradition*, ed. M.J. Pereira, New York 2010, p. 90-105.
- Ramelli I.L.E., *Evagrius and Gregory: Nazianzen or Nyssen? Cappadocian (and Origenian) Influence on Evagrius*, "Greek, Roman, and Byzantine Studies" 53 (2013) p. 117-137.
- Ramelli I.L.E., *Social Justice and the Legitimacy of Slavery: The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*, Oxford 2016.
- Religion and the Body*, ed. S. Coakley, Cambridge 1997.
- Rousseau P., *Basil of Caesarea*, Berkeley 1994.
- Shields C., *Simple Souls*, in: *Essays on Plato's Psychology*, ed. E. Wagner, Lanham 2001, p. 137-156.
- Tiwari R. – Dhama K. – Sharun K. – Iqbal Yatoo M. – Malik Y.S. – Singh R. – Michalak I. – Sah R. – Bonilla-Aldana D.K. – Rodriguez-Morales A.J., *COVID-19: animals, veterinary and zoonotic links*, "Vet Q" 40/1 (2020) p. 169-182.
- Tobon M., *Apatheia and Anthropology in Evagrius of Pontus*, London 2021.
- Tobon M., *Disability in the Early Church*, in: *The T&T Clark Handbook of the Early Church*, ed. P. Ashwin-Siejkowski – I.L.E. Ramelli – J.A. McGuckin, London 2021.
- Wessel S., *The Suffering of Christ, Humanity and the Lepers in Gregory Nazianzen*, "Scottish Journal of Theology" 68/4 (2015) p. 381-397.



Ks. Mariusz Terka<sup>1</sup>

## **Spotkanie ze śmiercią jako doświadczenie nieobecności w świetle *Wyznań* św. Augustyna**

Rozmyślając o śmierci, warto zadać pytanie o to, co tak naprawdę o niej wiemy, skąd pochodzi nasza wiedza o niej i w jaki sposób może ona nas dotknąć. Traktują o niej przecież różne i wielokształtne filozoficzne rozważania ukazujące rozmaite postawy człowieka wobec śmierci w ogóle, a swojej własnej szczególnie. Pozostaje ona także ważnym tematem dla każdej religii dającej człowiekowi nadzieję na życie po śmierci. W chrześcijaństwie zajmuje ona jedno z istotnych miejsc, będąc zarówno czymś do przezwyciężenia, jak i swoistym środkiem zbawienia ludzkości dokonanego przez krzyżową śmierć Chrystusa i Jego zmartwychwstanie. Mówi o niej wreszcie powszechne ludzkie doświadczenie, które dochodzi do głosu szczególnie w sytuacjach granicznych, dotyczących zagrożenia życia, ciężkiej choroby, spotkania z umieraniem wszechobecnym w przyrodzie i zachodzącym niekiedy we własnym środowisku, gdy odchodzą znajomi, bliscy czy przyjaciele. Codziennosc, choć wydaje się skrywać myśl o śmierci za zasłoną pracy, zwyczajnych obowiązków, rozrywki i niemyślenia, zawiera jednak w sobie lęk przed nieuchronnie nadchodzącą śmiercią postrzeganą jako największe nieszczęście, jakie może dotknąć człowieka.

Pomimo tych płaszczyzn „obecności” śmierci nadal warto pytać, co jednak o niej wiemy. Choć bowiem wiele można o niej powiedzieć, patrząc na nią z różnych perspektyw zakreślonych przez nauki przyrodnicze, filozofię czy teologię, to jednak sama śmierć wydaje się nam umykać. Może więc rację ma Epikur, który twierdzi, że śmierć nas w zasadzie

---

<sup>1</sup> Ks. dr Mariusz Terka, wykładowca patrologii w Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie, w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej i Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Sosnowieckiej; e-mail: mariuszterka0@op.pl; ORCID: 0000-0002-2376-579X.

nie dotyczy, bo gdy żyjemy, to jej nie ma, kiedy zaś umieramy, nas już nie ma<sup>2</sup>. To spostrzeżenie uczy patrzeć na śmierć z perspektywy ludzkiego doświadczenia, a nie tylko wnętrza naukowo-filozoficzno-teologicznych teorii. Biorąc jednak w nawias to, co podpowiadają nam te koncepcje, stwierdzamy, że o samej śmierci niewiele możemy powiedzieć, bo jest ona dla nas niedostępna. Nawet jednak trzymając się doświadczenia, można znaleźć furtkę otwierającą pewne pole rozumienia zjawiska śmierci. Chociaż bowiem nawet nasza własna śmierć, dopóki bezpośrednio nie zagrozi naszemu życiu, jest zazwyczaj odbierana jako czysto teoretyczna możliwość czegoś jedynie mającego w odległej przyszłości, to jednak ona sama staje się dla nas dostępna nade wszystko w postaci doświadczenia utraty bliskich nam osób. Doświadczenie śmierci jest zatem możliwe jako doświadczenie ich odejścia, czyli nieobecności tych, którzy zawsze lub zwykle z nami byli. Jest ono bezpośrednio dane człowiekowi i wcześniejsze niż wszelka antropologia, chociaż bowiem każde myślenie o człowieku musi wpisać się w jakąś koncepcję jego natury, to jednak doświadczenie nieobecności wymyka się tego rodzaju teoretycznemu namysłowi i pozwala dotrzeć do tego wyjątkowego doświadczenia ludzkiej egzystencji, jakim jest śmierć<sup>3</sup>.

Z tego powodu niniejsze rozważania, przyjmując wyżej zarysowaną perspektywę, opierać się będą na próbie analizy zapisu tego rodzaju doświadczenia utraty bliskich oraz odpowiedzi na pytanie o to, czym w swojej istocie jest owa nieobecność oraz jaki z niej rozciąga się widok na horyzonty rozumienia samej śmierci. Bazą źródłową dla tej próby stanowi opis zawarty w *Wyznaniach* św. Augustyna. Biskup Hippony wspomina w nich swoje przeżycia związane z utratą przyjaciela, matki i syna. Relacja o każdym z nich różni się objętością, bo najobszerniejsze wspomnienia autor pozostawił po stracie przyjaciela, a najmniej napisał

---

<sup>2</sup> Por. Epikur, *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* X 125, tł. I. Krońska *et al.*, Warszawa 2012, s. 645.

<sup>3</sup> Widać to szczególnie w tych opracowaniach, które wprost podejmują tematykę cielesności człowieka i jego śmierci. Por. Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus* 47, 11-12. Zob. G. Melville, *The Body between Creation, Fall, Death, and Resurrection. The Human Being and Corporal Life in the View of St. Augustine*, w: *Thinking the Body as a Basic, Provocation, and Burden of Life. Studies in intercultural and historical Context*, ed. G. Melville – C. Ruta, Berlin – Boston 2015, s. 76-85; B. Częsz, *Śmierć. Kres i początek życia w przekazach patrystycznych*, w: *Człowiek w perspektywie doczesności i wieczności. Antropocentryzm Ojców Kościoła*, red. B. Częsz, Poznań 2006, s. 11-23; J.M. Girard, *La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités*, Paradosis 34, Fribourg Suisse 1992.

o śmierci swego syna<sup>4</sup>. Każde w tych przeżyć jest także ujęte z innej perspektywy wyznaczonej aktualną sytuacją egzystencjalną i stanem duchowym Hipponczyka<sup>5</sup>. Tę właśnie różnicę należy więc dostrzec i uwzględnić. Niemniej jednak wszystkie te sytuacje opisywane są już z punktu widzenia człowieka żywej wiary oraz katolickiego biskupa w Hipponie, który swe życie oddał całkowicie Chrystusowi. Choć więc usiłuje on wiernie odtworzyć swoje ówczesne doświadczenia, to wydaje się, że jego obecna sytuacja gorliwego chrześcijanina wywiera pewien wpływ na ich ocenę, co widoczne jest w prowadzonej przez niego narracji. W jego refleksji nie chodzi zatem jedynie o fenomenologiczny opis, lecz nade wszystko o próbę teologicznego zrozumienia zjawiska śmierci jako nieobecności<sup>6</sup>. Jednocześnie jednak należy podkreślić, że istotą tego rodzaju spojrzenia na śmierć nie jest przecież czysto teologiczna refleksja, ale namysł człowieka, który doświadczając straty swych bliskich, przeżywa ją przede wszystkim jako człowiek, choć pozostający jednocześnie wierzącym teologiem. Te wszystkie sygnalizowane tutaj uwarunkowania nie umniejszają jednak w niczym rangi świadectwa, jakie pozostawia po sobie św. Augustyn, i umożliwiają bliższe spojrzenie na śmierć odsłaniającą się jako doświadczenie nieobecności.

## 1. Bliskość i związanie – wspólny świat

Doświadczenie nieobecności ufundowane jest na wcześniej istniejącej bliskości. Nie można przecież odczuwać braku kogoś, kogo się zupełnie albo tylko trochę znało. Stąd też na pierwszy plan wysuwa się przyjaźń oraz więź rodzinna. Dla św. Augustyna osoby należące do tej kategorii to nade wszystko przyjaciel, matka oraz syn. O swoim ojcu niewiele on bowiem wspomina, tak jak i o kobiecie, z którą był związany i która dała mu syna. Niemniej jednak zarówno to, co pisze biskup Hippony, jak i to, co pomija, pozwala na wysunięcie prostego wniosku, że owa bliskość znajdu-

---

<sup>4</sup> Por. A.D. Fitzgerald, *Adeodato*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 113.

<sup>5</sup> Por. F. van Fleteren, *Confessiones*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 455.

<sup>6</sup> Por. A. Piazza, *The Experience of Death: The Immortality of the Soul and the Unity of the Person in Landsberg, Scheler, and Augustine*, w: *The Resounding Soul: Reflections on the Metaphysics and Vivacity of the Human Person*, ed. E.A. Lee – S. Kimbriel, Cambridge 2015, s. 36; Girard, *La mort chez saint Augustin*, s. 209.

jąca się u progu doświadczenia nieobecności opiera się na głębszej podstawie umożliwiającej zarówno więź rodzinną, jak i przyjaźń. Odstania ją zaś sam autor *Wyznań*.

Pisze on bowiem, że kiedy po swoim powrocie do Tagasty rozpoczął pracę nauczyciela, znalazł kogoś, kogo mógłby nazwać przyjacielem. Św. Augustyn przyznaje, że wprawdzie znał go już znacznie wcześniej, bo razem wzrastali, chodzili do szkoły i bawili się, ale dopiero teraz stał się on dla niego kimś wyjątkowym. Dawny towarzysz zabaw i kolega ze szkolnej ławy przemienił się w kogoś więcej – w tego, kto jest *carus* ('drogi')<sup>7</sup> i jako taki nabrał dla niego większej wartości na tyle, że wart jest miłości. Stąd też Hipponczyk nazywa go *gaudium meum* ('swoją radością')<sup>8</sup>, a nawet *dimidium animae suae* ('połową swojej duszy'), siebie zaś – *ille alter eram* ('drugim nim'). Pomiedzy nimi zachodzi więc tego rodzaju więź, że stanowią oni wręcz *una anima in duobus corporibus* ('jedną duszę w dwóch ciałach')<sup>9</sup>.

Te sformułowania jednoznacznie wskazują na głęboki związek, jaki zachodzi pomiędzy przyjaciółmi, oraz na więź znacznie głębszą niż tylko wspólnota zainteresowań, upodobań i wynikające w nich wspólne spędzanie czasu przy tym, co obu sprawia radość. Na te właśnie aspekty zwraca uwagę biskup Hippony, opisując swoją relację z przyjacielem. Wydaje się jednak, że jego słowa warto odczytać nieco głębiej, bo przecież sama wspólnota zainteresowań jedynie może, ale wcale nie musi przerodzić się w przyjaźń. Św. Augustyn przyznaje bowiem, że znał tego człowieka od dzieciństwa, a dopiero po latach wspólnego dorastania i pewnym okresie rozstania uznał w nim swego przyjaciela. Pisze on w związku z tym, że po powrocie do swego rodzinnego miasta znalazł przyjaciela (*comparaveram amicum*)<sup>10</sup>. Przyjaźń ta przychodzi do niego z przeszłości i stanowi przestrzeń, w której ten, kto wcześniej był kimś stojącym dalej, stał się kimś bliskim. Przyjaźń jest ruchem przekraczania dotychczasowych granic, przyswajania sobie kogoś i czynienia go podobnym (*comparatio*) w sensie ustawienia na tej samej płaszczyźnie umożliwiającej porównanie. Więź przyjaźni rodzi się więc na podstawie jakiejś wspólnoty, w której realizuje się ruch przyswojenia, czynienia czegoś swoim, choć nie w sensie posiadania, lecz bycia blisko i współdziałania.

<sup>7</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 7. Zob. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tł. I. Kania, Kraków 2006, s. 407.

<sup>8</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 5, 10.

<sup>9</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 6, 11.

<sup>10</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 7.

Ową płaszczyzną wzajemnego porozumienia staje się tutaj *societas studiorum* ('wspólnota zainteresowań'). Stanowi ona jakby żar, który podsyca przyjaźń, zapewniając jej trwałość i żywotność<sup>11</sup>. Owa wspólnota zawierająca w sobie pewnego rodzaju zjednoczenie oparta jest jednak nie tylko na tych samych zainteresowaniach czy podobnych zajęciach, bo one same potrzebują swojego uzasadniającego je oparcia, lecz ufundowana jest na tożsamości pragnień i dążeń, na przyłgnięciu do tych samych spraw, które obaj przyjaciele uznają za ważne, a tym samym warte tego, by poświęcić im całą uwagę i jakoś przywiązać się do nich. To właśnie związanie przy wspólnych wartościach wydaje się być podstawą zjednoczenia działającego w przyjaźni<sup>12</sup>. Jego charakter nie polega jednak na wspólnocie interesów, lecz bardziej na wspólnym wędrowaniu przez życie, nawet jeśli oznacza to wspólne błędzenie na manowcach prawdy i dobra. Dlatego też św. Augustyn sprowadza swego nieugruntowanego jeszcze w wierze chrześcijańskiej przyjaciela na manowce fałszu manicheizmu, w którym sam tkwi. Nie jest to przecież w żadnym razie akt świadomie czynionego zła wobec niego, a jedynie świadectwo przyjaźni, która domaga się do swego funkcjonowania istnienia wspólnego świata, którym jest nade wszystko świat wspólnych wartości<sup>13</sup>.

Oznacza to, że przyjaźń, domagając się wspólnoty wartości, odsyła przyjaciół do swego źródła, które nie tkwi ani w nich, ani pomiędzy nimi, lecz znajduje się ponad nimi, a którym ostatecznie jest sam Bóg<sup>14</sup>. Dzięki temu oparciu o wspólny świat wartości możliwe staje się wykroczenie poza sprawy, które zajmują i interesują obu przyjaciół oraz stworzenie wspólnoty, w jakiej

---

<sup>11</sup> Por. J.T. Lienhard, *Amicizia, amici*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 174.

<sup>12</sup> Por. Augustinus, *Contra Academicos* III 6, 13. Zob. Lienhard, *Amicizia, amici*, s. 174.

<sup>13</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 7; Augustinus, *Soliloquia* I 12, 20; Augustinus, *Enarratio in Ps.* 140, 2. Zob. H. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, Kraków 2007, s. 124; Lienhard, *Amicizia, amici*, s. 174.

<sup>14</sup> Św. Augustyn pisze bowiem, że prawdziwa przyjaźń możliwa jest jedynie w Bogu, ponieważ to On najpełniej spaja ludzi miłością rozlana przez Ducha Świętego (por. Rz 5,5). Oznacza to, że autentyczna relacja międzyludzka może się spełnić jedynie jako zapośredniczona przez Boga i w Nim. Są to jednak uwagi biskupa, który wspomina swoją dawną przyjaźń i ocenia ją z perspektywy odkrytej wiary oraz miłości do Chrystusa odnalezionego w Kościele. Z tego też względu ujęcie to zostaje w niniejszych rozważaniach pominięte jako późniejsza ocena. Opinia ta musi jednak wybrzmieć we wspomnieniach dotyczących śmierci matki, gdyż wówczas już wyraża ona aktualną perspektywę myślenia św. Augustyna. Por. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 117; Lienhard, *Amicizia, amici*, s. 174.

otwarcie na siebie wyrażające się w formule „jeden dla drugiego” nabiera sensu poświęcenia „jeden za drugiego” oraz zjednoczenia „jeden z drugim” rozumianego jako *una anima*. Stąd też przyjaciół charakteryzuje Hipponczyk jako tych, którzy lgną do siebie (*haerentes*)<sup>15</sup>. Owo przyłgnięcie do siebie oznacza zaś nic innego jak bycie blisko, trwanie przy sobie, oddanie sobie wzajemnie umożliwiające oparcie się na drugim i bycie podporą dla niego. Dzieje się tak, bo wspólne wędrowanie we wspólnym świetle tego samego dobra i zła sprawia, że jeden staje się dla drugiego *carus* (drogi i ważny), a obaj nie mogą się bez siebie obejść (*non poterat anima mea sine illo*)<sup>16</sup>.

Tego rodzaju wspólnota przyjaźni rozumiana jako *una anima* musi mieć swoje źródło w czymś głębszym i wyższym od niej, co wyznacza jednocześnie jej naturę. Św. Augustyn dostrzega je w miłości, bo jedynie ona stanowi siłę, która umożliwia wzajemne przyłgnięcie do siebie. Miłość bowiem sprawia, że dusza pragnie być i spoczywać w tym, co kocha (*esse vult et requiescere amat in eis, quae amat*)<sup>17</sup>. Tylko przedmiot miłości może bowiem być tym, co daje kochającemu wytchnienie i pokój (*requietio*) i jedynie on wobec tego stanowi wypełnienie zawartego w miłości pragnienia bycia blisko, zjednoczenia w *una anima*<sup>18</sup>.

W ten sposób przyjaźń tworzy więź, którą biskup Hippony określa terminem *germanitas* (‘pokrewieństwo, więzy braterstwa oparte na wzajemnej miłości, szczerości i uczciwości’)<sup>19</sup>. Więzy przyjaźni tworzy więc wspólnotę braterską oraz rodzinną w szerokim sensie tego słowa, a jednocześnie umożliwia pogłębienie więzi naturalnej, opartej na pokrewieństwie i pochodzeniu, jakie zachodzi w biologicznej rodzinie<sup>20</sup>. Pokrewieństwo samo w sobie nie determinuje bowiem jeszcze zaistnienia więzi międzyludzkiej, bo przecież są dzieci, które nie szanują swych rodziców, są rodzice, którzy nie opiekują się swymi dziećmi, i są wreszcie małżonkowie, których niewiele już łączy i nie mają już wspólnego świata, a nawet nienawidzą się, stając się swymi wrogami. Relacja rodzinna musi więc opierać się na

<sup>15</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 7. Zob. Brown, *Ciało i społeczeństwo*, s. 407.

<sup>16</sup> Augustinus, *Confessiones* IV 4, 7.

<sup>17</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 10, 15. Zob. P. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013, s. 283; J. Lepojärvi, *A Friend's Death: C.S. Lewis Disagreement with St. Augustine*, „Sehnsucht: The C.S. Lewis Journal” 5/6 (2011-2012) s. 68.

<sup>18</sup> Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram imperfectus* 16, 59. Zob. Lienhard, *Amicizia, amici*, s. 174.

<sup>19</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 7. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 124; M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, Warszawa 2007, s. 650.

<sup>20</sup> Por. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 106-109.

tym samym fundamencie miłości, na którym wspiera się przyjaźń, oraz być ugruntowana na jakiejś formie przyjaźni, by mogła spełnić swoją rolę i tworzyć wspólnotę bliskich sobie ludzi<sup>21</sup>.

Stąd też św. Augustyn, opisując swój stosunek do matki, określa go w kategoriach aksjologicznych, świadczących o jego osobistym zaangażowaniu i ujmując go jako najśłodsze i najdroższe życie (*vivendi dulcissima et carissima*), umocnione przez wspólnie spędzony czas i dzięki temu utrwalone siłą przyzwyczajenia, w którym syn otacza matkę szacunkiem (*honor*), matka zaś troszczy się o swe dziecko i służy mu z wielkim poświęceniem (*sevitus*). Owo wzajemne ukierunkowanie ku sobie znajduje zaś swój fundament i warunek w miłości, która sprawia, że dwoje staje się jednym, bo ich życie zrasta się w jedno (*vita, quae una facta erat ex mea et illius*)<sup>22</sup>. *Una anima* przyjaźni jest więc tym samym co *una vita* więzi rodzinnej, bo prowadzi do jedności, czyli zjednoczenia woli w miłości, sprawiając, że życie drugiego jest moim, a życie moje jest darem, jaki ofiaruję drugiemu.

Tego rodzaju wspólnota życia możliwa jest jednak dzięki jeszcze głębszemu fundamentowi, do którego dostęp otwiera właśnie miłość. Zdaniem św. Augustyna wspólny świat przyjaźni i więzi rodzinnej, aby mógł być trwały i autentyczny, musi opierać się na Chrystusie, a wszelka międzyludzka relacja winna być przez Niego zapośredniczona. *Una anima* ostatecznie możliwa jest bowiem tam, gdzie obaj przyjaciele złączeni są przez wspólne dobro, a szczególnie przez Tego, który jest „ponad” nimi<sup>23</sup>. W odniesieniu do swego przyjaciela biskup Hippony odkrywa to dopiero po latach, ale już jego relacja z matką zmienia się po jego nawróceniu<sup>24</sup>, swój szczyt zaś

<sup>21</sup> Por. Augustinus, *Epistula* 130, 6, 13; Augustinus, *De civitate Dei* XIX 8. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 123-124; P. Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley – Los Angeles 1969, s. 29; M. Haste, „So many voices”: *The Piety of Monica, Mother of Augustine*, „Journal of Discipleship and Family Ministry” 4/1 (2013) s. 7-8.

<sup>22</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 30. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 109; A. Swoboda, *Wizerunek matki w pismach Seneki filozofa i w Enarrationes in Psalmos św. Augustyna*, VoxP 42-43 (2002) s. 242.

<sup>23</sup> Por. Augustinus, *Epistula* 258, 4; Augustinus, *Enarratio in Ps.* 131, 6. Zob. A. Eckmann, *Radość (gaudium) w nauczaniu św. Augustyna*, VoxP 58 (2012) s. 312-313; Swoboda, *Wizerunek matki w pismach Seneki*, s. 248. Jest o niewątpliwie echo myśli platońskiej, według której przyjaźń interpretowana jest w kategoriach metafizycznych i rozumiana jako wspólne zwrócenie ku Dobru. Por. Lienhard, *Amicizia, amici*, s. 174-175; Lepojärvi, *A Friend's Death*, s. 70, 74.

<sup>24</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 7. Zob. V.J. Bourke, *Augustine's Quest of Wisdom. Life and Philosophy of the Bishop of Hippo*, Milwaukee 1945, s. 2-11; Brown, *Augustine of Hippo*, s. 29-31; Haste, „So many voices”, s. 7-8.

osiąga we wspólnych rozmowach i słynnym mistycznym doświadczeniu, jakie miało miejsce w Ostii podczas dialogu matki z synem<sup>25</sup>. W taki też sposób patrzy Hipponczyk na swego syna, którego postrzega jako danego mu przez Boga i dlatego nadaje mu takie właśnie imię – Adeodatus<sup>26</sup>. Ktoś staje się bowiem bliskim, jeśli jest darem Boga danym człowiekowi. Ponadto tylko odejście tak bliskiej osoby jest czymś, co można wyjątkowo emocjonalnie przeżyć. W tym doświadczeniu zaś wydarza się wyjątkowy nastrój, w którym rozbrzmiewa sama nieobecność śmierci.

## 2. Przeżycie odejścia – nastrój nieobecności

Bramą otwierającą drogę do opisu doświadczenia nieobecności wydaje się być ukazane i uzewnętrznione przez św. Augustyna wewnętrzne przeżycie utraty bliskiej osoby. Ujęte w słowa staje się ono w pewien sposób dostępne dla innych, a szczególnie bliskie dla tych, którzy sami doświadczyli tego rodzaju straty. Nie chodzi tu jednak o ukazanie psychiki żałobnika czy zrozumienie jego przeżyć, lecz nade wszystko o próbę ich przekroczenia i ukazania pewnego rodzaju egzystencjalnych podstaw nastroju panującego w duszy człowieka żegnającego się z przyjacielem, matką czy synem.

Warto przy tym pamiętać, że opis tego nastroju, jaki pozostawia biskup Hippony w swoich *Wyznaniach*, nie jest czystą rejestracją emocji, jakie towarzyszyły mu wówczas, gdy doświadczał śmierci swych bliskich, lecz bardziej ukazuje stan jego umysłu w momencie pisania tego dzieła. Wprawdzie stara się on zachować właściwą określönemu etapowi swego życia perspektywę patrzenia i oceniania swych przeżyć, ale zawsze pozo-

---

<sup>25</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IX 10, 23-26. Zob. C. Cremona, *Augustyn z Hippony. Rozum i wiara*, tł. M. Serejska-Wróbel, Warszawa 1993, s. 131-132; G. Papini, *Święty Augustyn*, tł. A. Brzozowska, Warszawa 1958, s. 123-124; P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1950, s. 222-224; J.J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959, s. 168-169; A. Di Berardino, *Monica*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 968; Haste, „So many voices”, s. 7.

<sup>26</sup> Por. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 124; K. Power, *La famiglia di Agostino*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 708; W. Turek, *Id non culpam, sed poenam esse iudicabam* (*Confessiones* VII 3, 5). *Niektóre wątpliwości i refleksje św. Augustyna analizującego źródło zła*, *VoxP* 59 (2013) s. 245.



staje obecny w nim ów dystans czasowo-mentalny, który wprawdzie oddala nieco od samego nastroju, ale jednocześnie pozwala lepiej go uchwycić.

Kiedy zatem św. Augustyn dowiaduje się najpierw o chorobie, a następnie o śmierci swego przyjaciela, ukazując swoje z nim pożegnanie, najpierw pisze o doświadczeniu bólu, który zaciemnia jego serce (*dolore contenebratum est cor meum*), pozbawiając je blasku przyjaźni i obecności przyjaciela. Przychodzi on do człowieka z zewnątrz i stając się dla niego męką (*supplicium*), przygniata go niemal do ziemi. Nic, co dotąd było mu bliskie, obecnie nie przynosi żadnej radości, a nawet napełnia jego serce poczuciem nieszczęścia i wielkiego smutku (*infelicitas*), stając się źródłem odkrywania własnej biedy i czymś, co trzeba z bólem znosić, a co dręczy i bezlitośnie go katuje (*cruciatum*)<sup>27</sup>. Ból ten płynie z odczuwanej straty (*in dolore amissae rei et luctu*)<sup>28</sup>. Stąd też ten żałobny smutek (*luctus*) okrywa św. Augustyna, przenikając go całego i przytłaczając go sobą<sup>29</sup>. Wspominając swój ówczesny stan, opisuje go następującymi słowami:

Takim byłem wówczas. Szalałem, wzdychałem, płakałem, traciłem równowagę, nie mogłem się uspokoić i myśleć rozsądnie. Rozdartą bowiem i skrwa-wioną dźwigałem w sobie duszę i źle jej było we mnie, a nie wiedziałem, co z nią zrobić. Bo nie znajdowała ukojenia ani w uroczych gajach, ani wśród zabaw i pieśni, ani wśród łąk mile pachnących, wśród wystawnych biesiad, w rozkoszach sypialni i łoża, ani wreszcie w księgach i poezji. Raziło mnie wszystko, nawet światło. Wszystko bowiem nie było dla mnie tym, czym mi był przyjaciel, i dlatego wszystko tak niezmiernie przykre dla mnie było i nudne, wszystko oprócz wzdychania i łez. Wśród nich jedynie znajdowałem nieco ulgi. Ilekroć jednak od płaczu odrywałem moją duszę i skierowywałem ją gdzie indziej, czułem zaraz, jak przytłaczał mnie ogromny ciężar mojego nieszczęścia<sup>30</sup>.

Smutkiem więc napełniona została jego dusza, a jedyną, choć niewielką ulgę, przynosi jej płacz (*solus fletus erat dulcis mihi*)<sup>31</sup>. Podstawowym nastrojem żałoby jest więc poczucie nieszczęścia (*miser eram*), w którym

<sup>27</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 9. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 132; P. Simon, *Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil*, Paderborn 1954, s. 25.

<sup>28</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 5, 10.

<sup>29</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 5, 10 (tł. J. Czuj). Zob. Papini, *Święty Augustyn*, s. 45.

<sup>30</sup> Augustinus, *Confessiones* IV 7, 12. Por. Papini, *Święty Augustyn*, s. 45.

<sup>31</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 9.

ważną rolę odgrywa zarówno sama bieda, jak i jej odczuwanie oraz sposób jej przeżywania (*sentire miseriam*), gdyż to on zawiera w sobie odniesienie człowieka do samego siebie i wyznacza sposób rozumienia siebie.

Nastrój nieszczęśliwego smutku nie poprzestaje na przyglądaniu się własnym uczuciom, lecz prowadzi św. Augustyna do głębszej analizy o charakterze egzystencjalnym. Stwierdza on bowiem, że jego dusza została nie tylko poruszona śmiercią przyjaciela, ale wręcz rozdarta, niejako rozdrobniona oraz tak bardzo zraniona, że można mówić wręcz o jej zbryzganiu krwią (*concisa et cruenta anima mea*). Taki stan duszy porównuje więc Hipponczyk do otwartej rany (*vulnus meum*), która nie daje o sobie zapomnieć i której bólu nie można łatwo uśmierzyć, bo zawsze jest przy nim, będąc jego własną raną (*meum*)<sup>32</sup>. To właśnie odniesienie wydaje się odgrywać kluczową rolę w tym przeżywaniu straty przyjaciela. Rana, której bólu doświadcza, dotyka go właśnie dlatego, że to w jego duszy nastąpiło jakieś rozdarcie, a nie jest ona skutkiem braku czegoś, co znajduje się na zewnątrz niej, a do czego zdążył się już przyzwyczaić. Brak przyjaciela to przecież zupełnie inny rodzaj straty zupełnie nieporównywalnej z brakiem jakiegokolwiek rzeczy, nawet takiej, do której człowiek bardzo się przywiązał. Stąd też biskup Hippony w przytoczonej wyżej wypowiedzi mówi o swej duszy jako o *impatiens anima*, duszy, której jest źle ze sobą. Pozostaje więc ona sama dla siebie ciężarem (*sarcina miseriae*), który ją przytłacza zawartym w sobie wielkim nieszczęściem.

Ponieważ rana rozdzierająca duszę żalobnika jest zawsze jego własną raną, to oznacza to, że nie może on od niej uciec. Ten bardzo prosty i oczywisty wniosek jest jednak boleśnie przez niego doświadczany i dlatego staje się godny uwagi. Rozdartej duszy nie uleczą bowiem żadne radości świata, o czym pisze św. Augustyn w przytoczonym wyżej fragmencie, ani nie znajdzie ona ukojenia, opierając się na samej sobie. Przecież dla samej siebie jest ona problemem i ciężarem, a nie można uciec od samego siebie. Opisując tę właśnie sytuację egzystencjalną, biskup Hippony wspomina, że sam dla siebie stał się nieszczęsnym miejscem (*infelix locus*), od którego ani nie mógł uciec, ani w nim pozostać<sup>33</sup>. Tak bowiem, jak człowiek nigdy nie może przeniknąć drugiego i poznać na wskroś jego duszy, tak też wobec bólu i cierpienia ostatecznie pozostaje on sam, a nikt z jego otoczenia nie może tego ciężaru wziąć na siebie<sup>34</sup>. Owo krwawienie duszy powodują-

<sup>32</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 5, 10.

<sup>33</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 7, 12.

<sup>34</sup> Por. Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus* 90, 2. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 131; Częsz, *Śmierć*, s. 19.

ce *vulnus meum* jest istotnym dla żałobnika doświadczeniem bólu własnej samotności, w którym otwiera się dopiero doświadczenie braku jako horyzont, w którym możliwe jest spojrzenie na zjawisko śmierci.

Doświadczenie i przeżycie utraty przyjaciela skutkuje bowiem odniesieniem żałobnika do śmierci, stawia ją w horyzoncie jego rozumienia świata i własnej egzystencji. Ukazuje się ona jednak nie poprzez intelektualną analizę, lecz dana jest jako nastrój (*affectus*). Stąd też św. Augustyn, wspominając żałobę po przyjacielu, przypomina sobie, że targało nim wówczas uczucie o podwójnym kierunku: z jednej strony obrzydzenia wobec życia (*taedium vivendi erat in me*), które przytłoczyło go swoim ciężarem, oraz z drugiej strony obawy i nienawiści względem śmierci (*moriendi metus*) postrzeganej jako wroga i pochłaniająca wszystko moc (*tamqua atrocissima inimica*), która zabrała mu przyjaciela, a obecnie czyha również na niego samego<sup>35</sup>. Nastrój żałoby należy wobec tego uzupełnić, bo wyraża go nie tylko smutek i nieszczęście, lecz także lęk przed własną śmiercią oraz nienawiść do niej współgrająca jakoś z niechęcią do życia. Niemniej jednak rozdarte serce doświadcza śmierci jako czegoś ostatecznego oraz nieodwracalnego i z tego właśnie powodu przytłaczającego człowieka. Śmierć jawi się więc jako siła unicestwiająca wszystko na swej drodze, a nade wszystko pozbawiająca żałobnika nadziei. Jedyny ratunek przed tego rodzaju sytuacją i pogrążeniem się w rozpacz widzi biskup Hippony w zapomnieniu, które przynosi zmiana miejsca pobytu, towarzystwo innych ludzi oraz nieubłagane upływający czas<sup>36</sup>.

Nieco inną perspektywę ukazuje późniejszy opis doświadczenia śmierci matki. Wydarzenie to wywołuje w sercu św. Augustyna niezmierną żalłość, która jakby zalewa i wypełnia bólem jego wnętrze, a jej zewnętrznym wyrazem są z trudem powstrzymywane łzy, których stara się on nie ujawniać na zewnątrz. Dusza jego napełniona jest więc głębokim smutkiem i boleścią, doznaje wręcz męki, a umysł ulega zamieszaniu<sup>37</sup>. Dlatego utratę matki znów opisuje jako ranę i okaleczenie duszy oraz rozerwanie czy też zburzenie życia (*sauciabatur anima et quasi dilaniabatur vita*)<sup>38</sup>. Jest to tym boleśniesz, im bardziej czuje się on związany z matką i im bardziej ich świat był światem wspólnie przeżywanym w przyjaźni<sup>39</sup>. Jednocześnie jednak syn podejmuje walkę z samym sobą, by nie pozwolić sobie na żale,

<sup>35</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 6, 11.

<sup>36</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 8, 13. Zob. Piazza, *The Experience of Death*, s. 36.

<sup>37</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 32.

<sup>38</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 30.

<sup>39</sup> Por. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 120-121.

jęki i płacz podczas pogrzebu swej matki, gdyż uważa, że są one wyrazem ubolewania nad nieszczęściem śmierci, jakie dotknęło zmarłą, a które polega na zupełnym unicestwieniu (*miseria morientium aut quasi omnimoda extinctio*). Tymczasem jej śmierć jest inna, gdyż nie jest ani nieszczęśliwym, ani zupełnym odejściem (*at illa nec misere moriebatur nec omnino moriebatur*), gdyż dotyczy osoby świętej oraz oglądana jest z perspektywy głębokiej wiary chrześcijańskiej<sup>40</sup>. Zachodzi więc w św. Augustynie wewnętrzna walka pomiędzy naturalnym żalem po stracie matki a próbą spojrzenia na nią z perspektywy wiary, która nie tylko zmienia ocenę wydarzenia śmierci, ale także modyfikuje doświadczenie nieobecności.

Żywa wiara Hipponczyka przychodzi jednak z pomocą smutkowi jego duszy, dotykając dokładnie tego miejsca, w którym znajduje się rana nieobecności. Skoro bowiem jej istotą jest pozbawienie pociechy (*solatium*) związanej z obecnością matki, to lekarstwo na to przychodzi jako pocieszenie wiary. Jest ono możliwe dlatego, że jego relacja z matką oparta jest nie tylko na naturalnym przywiązaniu, ale także na więzi duchowej<sup>41</sup>. Pocieszenie przybiera postać modlitwy psalmami odmawianymi za zmarłą<sup>42</sup>, przypomnienia jej szlachetnego i chrześcijańskiego życia<sup>43</sup>, a następnie poszukiwania ufności w miłosierdziu Boga, który nie jest skrupulatny w liczeniu grzechów, ale niezwykle hojny w udzielanym przebaczeniu<sup>44</sup>. Stąd miłość do matki i żal po jej utracie przybierają u św. Augustyna postać troski o jej wieczne zbawienie, o które nieustannie prosi Boga poprzez modlitwy wznoszone ku Niemu przy ołtarzu, co sam czyni oraz o co prosi Kościół<sup>45</sup>. Inną formą pocieszenia są rozmowy z przyjaciółmi i znajomymi, którzy pomagają w przygotowaniu pogrzebu oraz przychodzą z otuchą do rodziny zmarłej Moniki<sup>46</sup>. Cierpienie dzielone z innymi oraz doświadczenie współczucia wydają się zatem nieco łagodzić ból rozstania i odczuwanej samotności. Cierpienie utraty jest tak duże, że Hipponczyk nie omieszką skorzystać z jakiegokolwiek środków pocieszenia, szukając go nawet w ką-

---

<sup>40</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 29. Zob. Haste, „*So many voices*”, s. 6; Girard, *La mort chez saint Augustin*, s. 79-83.

<sup>41</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IX 8, 17. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 104-105; Brown, *Augustine of Hippo*, s. 29.

<sup>42</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 31.

<sup>43</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 33-34. Zob. Papini, *Święty Augustyn*, s. 125; Berardino, *Monica*, s. 968.

<sup>44</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 34-13, 36.

<sup>45</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IX 13, 35-37.

<sup>46</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 31.

pieli. Wszystkie one nie przynoszą, bo nie mogą przynieść żadnej ulgi i nie wypędzają smutku z serca żalobnika.

Walka, jaką św. Augustyn toczy z samym sobą, skupia się więc na próbie powstrzymywania łez. Tutaj zbiegają się bowiem owe dwie perspektywy, czy mówiąc lepiej – dwa sposoby bycia: czysto naturalny, ludzki oraz przeniknięty wiarą, chrześcijański. Pod względem czasowym niewątpliwie zwycięża ten drugi, gdyż synowi udaje się powstrzymać łzy zarówno w czasie przygotowań do pogrzebu, jak podczas samej ceremonii, i to tak dalece, że zostaje nawet posądzony przez znajomych o jakąś obojętność wobec matki<sup>47</sup>. Nie oznacza to jednak zupełnego opanowania, co biskup Hippony wyrzuca sobie jako słabość ludzkich uczuć, którym wówczas ulegał. W końcu jednak nadchodzi dzień, w którym nagromadzony w duszy ból musi wybuchnąć. Pozwala on sobie w końcu na płacz, lecz jedynie przebywając w samotności przed Bogiem. Dopiero to przynosi mu ulgę<sup>48</sup>. Nie wydaje się jednak, że jest to chwila słabości św. Augustyna, a można powiedzieć, że wręcz przeciwnie – w niej bowiem spotykają się najbardziej oba sposoby bycia: człowieka i chrześcijanina. Ta chwila płaczu jest przecież tak bardzo ludzka, a jednocześnie rozgrywa się przed Bogiem, który staje się jedynym adresatem wylewanych łez i smutku duszy. Jak bowiem płacząc po stracie przyjaciela, Hipponczyk doświadcza potęgi śmierci i własnej wobec niej samotności, tak obecnie owa samotność zostaje wypełniona obecnością tego, który ma dostęp do ludzkiej duszy i jest zwycięzcą śmierci. W tej walce i płaczu spotyka się zatem ludzka słabość z boską mocą, a spotkanie to zmienia zupełnie perspektywę doświadczenia nieobecności i śmierci.

Kiedy więc św. Augustyn z niej właśnie patrzy na śmierć swojego przyjaciela i wspomina po latach swój smutek, to dopiero wtedy może właściwie go ocenić, dostrzegając nie tylko własne błędy, ale również samą istotę przyjaźni, która o tyle jest prawdziwa, o ile pozostaje zakorzeniona i zapośredniczona w Bogu. Tego rodzaju fundament sprawia zaś, że stosunki ludzkie stają się znacznie głębsze, a ból rozstania w chwili śmierci jednego z przyjaciół nie przekreśla wszystkiego<sup>49</sup>. Do takiego myślenia i odczuwania śmierci przyjaciela musi jednak św. Augustyn jeszcze dojrzeć<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 31. Zob. Cremona, *Augustyn z Hippony*, s. 135-136.

<sup>48</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 33. Zob. Cremona, *Augustyn z Hippony*, s. 134-135; Papini, *Święty Augustyn*, s. 126.

<sup>49</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 7.

<sup>50</sup> Por. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, s. 247-250; Lienhard, *Amicizia, amici*, s. 174.

Tę chrześcijańską niedojrzałość widać u niego zwłaszcza wówczas, kiedy ulega on pokusie polegającej na tym, że pozwala się tak bardzo przytłoczyć cierpieniem po stracie przyjaciela, że zatapia się w swoim własnym bólu, wręcz zapominając o zmarłym przyjacielu. Zapomnienie to nie oznacza wymazania go z pamięci, ale odsunięcie na dalszy plan. Stąd też biskup Hippony pisze, że w swoim cierpieniu po śmierci przyjaciela, tak bardzo zżył się ze swym nieszczęściem, że stało się ono mu droższe od samego przyjaciela<sup>51</sup>. Było to możliwe tylko dlatego, że jego dotychczasowa miłość do niego była miłością bez Boga<sup>52</sup>.

Ślady dojrzałego myślenia chrześcijańskiego widać już w ocenie śmierci jego syna. Hipponczyk wspomina go jako niezwykle zdolnego i inteligentnego chłopca, który został wychowany w nauce chrześcijańskiej i pozostał jej wierny do końca swego życia. Z czasem chłopiec staje się powiernikiem swego ojca i aktywnym uczestnikiem jego poszukiwań intelektualnych. Bóg jednak szybko zabiera go z ziemskiego życia. Śmierć Adeodata nie budzi już w jego ojcu żadnego niepokoju, bo patrzy na nią z perspektywy obiecanego przez Boga życia wiecznego. Wobec tego serce św. Augustyna jest wolne od troski i lęku o los jego syna i może o nim myśleć oraz wspominać go już bez strachu o jego los<sup>53</sup>.

Tego rodzaju zmiana myślenia nie oznacza jednak, że opis przeżyć związanych z utratą przyjaciela staje się w ten sposób zbędny i bezwartościowy. Nadal zachowuje on swoją ważność i to nie wyłącznie z tego powodu, że jest to relacja najbogatsza we wspomnieniach biskupa Hippony i przez to dostarczająca najwięcej materiału badawczego, lecz nade wszystko z powodów czysto merytorycznych. Wydaje się bowiem, że perspekty-

---

<sup>51</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 6, 11; Augustinus, *De Trinitate* VIII 6, 9. Dlatego też Gerald Schlabach (*For the Joy Set Before Us: Augustine and Self-Denying Love*, South Bend 2001, s. 58) uważa, że na tym etapie swego życia św. Augustyn bardziej kochał samą przyjaźń niż przyjaciela. W takim razie zmiana perspektywy myślenia z pogańskiej na chrześcijańską polegałaby na zastąpieniu idei człowiekiem, a w zasadzie na zwróceniu idei człowiekowi.

<sup>52</sup> Por. Simon, *Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil*, s. 26; Lepojärvi, *A Friend's Death*, s. 70, 78-79.

<sup>53</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IX 6, 14; Augustinus, *Enarratio in Ps.* 148, 11. Zob. Fitzgerald, *Adeodato*, s. 113; Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 124-126; Power, *La famiglia di Agostino*, s. 708. Okazuje się więc, że można nie bać się śmierci bliskiej osoby, wierząc w jej zbawienie, lecz jednocześnie lękać się własnej, bo św. Augustyn podkreśla, że człowiek zawsze, niezależnie od wiary, boi się umierania. Por. Augustinus, *Enarratio in Ps.* 42, 7; Augustinus, *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 9, 2. Zob. Chęsz, *Śmierć*, s. 19.

wa wiary, lecząc ból rozstania, łagodząc cierpienie samotności oraz wprowadzając nadzieję do nastroju smutku i przygnębienia, niweluje znacznie samo spotkanie ze śmiercią jako doświadczenie nieobecności. Skoro bowiem ostrze śmierci zostaje stępione tarczą wiary, to nieobecność również traci na swej sile i przestaje mieć charakter absolutny. Niemniej jednak nadal zachowuje ona coś ze swej istoty. Wobec tego rzeczą interesującą i konieczną jest podjęcie próby spojrzenia na śmierć otwartą w doświadczeniu zarówno przez utratę przyjaciela, jak i matki, aby móc dostrzec odsłaniającą się w niej naturę nieobecności oraz właściwie zachodzącą w niej zmianę. Warto więc skupić się już nie na opisie nastroju i więzi łączących ludzi, ale na sposobach, w jakich ukazuje się sama nieobecność związana ze śmiercią bliskich.

### 3. Śmierć jako doświadczenie nieobecności

Pierwszym wrażeniem, jakie odczuwa św. Augustyn po śmierci swego przyjaciela, jest poczucie braku, jakiejś pustki, która zaistniała we wspólnym świecie<sup>54</sup>. Identyfikuje ją zaś wprost ze śmiercią. Wspomina on zatem, że nadal i ciągle wypatrywał swego przyjaciela, chodząc po rodzinnym mieście i odwiedzając te jego zakamarki, w których niegdyś wspólnie spędzali czas. Z wielkim smutkiem przebywa również w domu, bo w nim wszystko przypomina mu tego, który już odszedł. To, co dotąd dzielił on ze swym przyjacielem, teraz stawało się dla niego źródłem cierpienia, a wręcz nieznosną torturą<sup>55</sup>.

Wszystko to streszcza się i najpełniej wyraża w jego słowach, które notuje po latach w swych *Wyznaniach*: *sine illo* ('jego zabrakło'). Pozostał świat rzeczy, które ich łączyły, środowisko, w którym obaj przyjaciele żyli, ale nie jest on już ich światem. Otwarta została bowiem pustka podobna do opustoszałej sceny, z której zszedł aktor, pozostawiając innych obecnych na niej jakby w konsternacji z powodu niedogranej do końca roli i w ten sposób pozwalając im doświadczyć swojej nieobecności. Cała owa scena zdaje się wówczas krzyczeć o jednym, a mianowicie o nieobecności kogoś, kto być na niej powinien. Ona właśnie daje świadectwo nieobecności. Pozostawione rzeczy przypominają o tym, do kogo niegdyś należały, kto się z nimi zżył. Pozostawione na nich ślady zużycia niosą ze sobą przy-

<sup>54</sup> Girard, *La mort chez saint Augustin*, s. 16-17.

<sup>55</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 9.

pomnienie tego, kto je pozostawił, a jednocześnie wskazują na jego nieobecność. Budzą wspomnienia, ale zamykają je w przeszłości i rozniecają w duszy ból utraty kogoś bliskiego. Cały zatem świat, choć dla obcych ludzi jest takim samym jak wcześniej, to jednak dla przyjaciela staje się jednym wielkim świadectwem nieobecności i dlatego biskup Hippony pisze „oderam omnia, quod non haberent eum” (‘wszystko jest nienawistne, bo nie ma jego, bo brakuje przyjaciela’)<sup>56</sup>.

Doświadczenie wspólnego świata jest więc warunkiem otwarcia na nieobecność, chociaż jej w sobie jeszcze nie zamyka. Ona bowiem dzieje się jedynie w świecie ludzkim, który przez więzy bliskości staje się wspólny. Scena domaga się drugiego człowieka, bo bez niego jest pusta sama w sobie. Nieobecność człowieka, a szczególnie przyjaciela, matki czy dziecka nie jest bowiem tego samego rodzaju co nieobecność jakiegokolwiek rzeczy czy zwierzęcia. Jest nieobecnością w sensie ścisłym, której nie da się w żaden sposób porównać ani do doświadczenia braku potrzebnego przedmiotu, bo na nim ciąży zawsze brzemień użyteczności i narzędziowości, ani do przywiązania do ulubionego zwierzęcia, bo bliskość z człowiekiem jest zupełnie innego rodzaju. Nie jest ona zwyczajnym brakiem czegoś potrzebnego i oswojonego, co stanowi wystrój domu, jest potrzebne w pracy lub wypoczynku, oraz czym można się cieszyć jako źródłem szeroko pojętej przyjemności. Nieobecność bliskiego człowieka tymczasem jest nade wszystko brakiem tego, kto być powinien, a kogo absencja sprawia pustkę nie tyle w otoczeniu człowieka, który ją odczuwa, ile w nim samym, bo jest – jak wspomniano wyżej – rozdarcie *una anima*.

Spotkanie z nieobecnością bliskiego to doświadczenie, które rozgrywa się nie na scenie, lecz pomiędzy uczestnikami odgrywanego na niej dramatu, a wobec tego nie jest ono zdarzeniem, które wyjaśniałaby ontologia, ale musi być umiejscowione w świecie wartości. Przecież przyjaciel jest kimś bardzo drogim (*carus*), a matka i syn zajmują w życiu każdego człowieka miejsce wyjątkowe. Bliski jest więc kimś, kto ma wielką wartość i którego obecność jest wartością. Niekiedy tę wartość odsłania dopiero jego odejście, niemniej jednak nawet wówczas jest ono afirmacją bliskiej osoby.

Patrząc zatem z tej perspektywy na nieobecność, można łatwo zauważyć, że jawi się ona jako utrata czegoś drogiego. Nie jest ona więc zwykłym odejściem, lecz stratą, z którą trudno się pogodzić. Nie stanowi jednak zwyczajnej straty, takiej jak utrata majątku, jakiegoś skarbu czy rzeczy wielkiej wartości. Jest to pozbawienie obecności kogoś, dzięki komu

---

<sup>56</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 9.



i ze względu na kogo wszystkie te rzeczy są postrzegane jako coś wartościowego i przez to nabierają sensu. Kiedy bowiem św. Augustyn wraca do miejsc, w których spędzał czas z przyjacielem, kiedy patrzy na rzeczy, jakie stanowiły i współtworzyły ich wspólny świat, to mówią one już coś zupełnie innego – są świadectwem śmierci i przypominają o stracie przyjaciela. Stąd też wspomina on, że wszędzie, gdzie spojrzał, widział jedynie śmierć. Nieobecność zatem w swej istocie wydarza się w świecie wartości, jest utratą czegoś najcenniejszego i tylko jako taka może człowiekowi doskwierać i go boleć, jest utratą wspólnego świata, bo sprawia, że wspólne miejsca i rzeczy pozbawione są swojego właściwego sensu. Widać to szczególnie wówczas, gdy św. Augustyn wspomina, że przeżywając swoją żalobę, ze zdziwieniem spostrzegł, iż ciągle jeszcze żyją inni ludzie, podczas gdy jego przyjaciel już odszedł<sup>57</sup>. Ich obecność jest niezrozumiała, bo przecież z przyjacielem odszedł wspólny świat. Owo zdziwienie zatem jest świadectwem końca świata, a jednocześnie doświadczeniem własnego ubóstwa, które płynie z poczucia utraty czegoś najcenniejszego.

W doświadczeniu nieobecności zawiera się również coś, co odczuwane jest jako strata bezpowrotna. To, co przeminęło, zostało nieodwracalnie zamknięte w przeszłości. Stąd też ból utraty bliskiej osoby jest bólem absolutnym, a nieobecność spowodowana śmiercią jest doświadczana zupełnie inaczej niż absencja z jakiegokolwiek innego powodu. Kiedy przyjaciel idzie gdzieś daleko lub wyjeżdża, można na niego czekać; kiedy matka jest nieobecna, bo jej syn mieszka w dalekim mieście, można na nią czekać lub ją odwiedzić; kiedy syn wyrusza do daleko położonej szkoły, można spodziewać się jego powrotu nawet wówczas, gdy kształcenie trwa dosyć długo. Tymczasem doświadczenie nieobecności, której źródło tkwi w śmierci bliskiej osoby, jest zupełnie innego rodzaju. Św. Augustyn pisze bowiem, że kiedy jego oczy ciągle wypatrywały nadchodzącego przyjaciela, ale jego nie było, nie spodziewał się, że on nagle przyjdzie ani nawet nie prosił o jego powrót do życia<sup>58</sup>. Wyglądanie za przyjacielem nie jest więc oczekiwaniem na spotkanie, ale potwierdzeniem nieobecności. Ona krzyczy najbardziej wtedy, gdy puste krzesło po kimś bliskim pozostaje puste bez żadnej nadziei na zmianę, gdy pozostawione przez niego rzeczy ciągle pozostają samotne, świadcząc o tym, że nie ma tego, kto się nimi posługiwał. W doświadczeniu nieobecności kryje się więc coś bezpowrotnego i nieodwracalnego.

<sup>57</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 6, 11.

<sup>58</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 5-5, 10.

Tego rodzaju nieobecność różni się także od poczucia absencji, jaką ma człowiek, który wprawdzie nie czeka na żadnego przyjaciela, ale jedynie dlatego, że go nigdy nie posiadał. Tutaj bowiem, chociaż występuje odczucie samotności i pustki, to jednak nie ma poczucia straty. Nieobecność spotykana w śmierci bliskiej osoby jest przecież pustką, która nie zawsze nią była, a być taką nie powinna. Puste krzesło było kiedyś zajęte, a osamotnione miejsca wypełnione były wspólnym przebywaniem. W doświadczeniu nieobecności jest więc zawarte jakieś „już nie”. Stąd też nieobecność ta nie jest zwykłą nieobecnością, lecz taką, która winna być zapisana jako „nie-obecność”, ponieważ ufundowana jest na obecności, której już nie ma. Zawiera się w niej zatem zarówno pozytywne doświadczenie bliskiej osoby, jak i jej zaprzeczenie.

Absolutny charakter nieobecności oparty jest już na jakimś rozumieniu śmierci. Widać to w ukazanym już wyżej spostrzeżeniu biskupa Hippony. W odniesieniu do odejścia przyjaciela postrzega on śmierć jako wrogą i okrutną siłę, która zabiera mu ukochane osoby. Jest groźna jak żywioł, który przychodzi z zewnątrz i pochłania (*consumo*) wszystko na swej drodze. Wobec niej człowiek pozostaje bezradny, nienawidzi jej, a jednocześnie boi się jej jako swej nieprzyjaciółki, która zagraża jego istnieniu oraz niszczy jego świat<sup>59</sup>. Stąd też św. Augustyna boli śmierć przyjaciela, ale także lęka się swojej własnej<sup>60</sup>.

Absolutny wymiar śmierci potęguje i funduje doświadczenie nieobecności, a ono z kolei wpływa na sposób rozumienia śmierci jako niszczącej siły, która zabiera to, co najdroższe. Inaczej jednak rzecz się ma we wspomnieniu o stracie matki, w które wpisana zostaje perspektywa wiary chrześcijańskiej. Ona zaś sprawia, że doświadczenie to, zachowując swój podstawowy wymiar nieobecności jako utraty kochanej osoby oraz ich wspólnego świata, niweluje swój charakter czegoś absolutnego i ostatecznego, choć nie traci nic z dramatu przeżyć. Widać to szczególnie w owej walce św. Augustyna toczonej o to, by nie płakać po śmierci matki, a następnie w przeżytej uldze i odpocznieniu, kiedy daje w końcu upust swemu bólowi i pozwala łzom, by obficie płynęły z udręczonych oczu. Wówczas to odsłania się podwójny wymiar jego doświadczenia śmierci. Jest ona bowiem odczuwana najpierw jako pewnego rodzaju koniec czegoś, co było dotąd, jako pewna granica, na której Hipponczyk musi się zatrzymać i rozstać z matką. Stąd też śmierć stanowi przerwanie

<sup>59</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 6, 11.

<sup>60</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 6, 11. Por. Girard, *La mort chez saint Augustin*, s. 17-18.

najśłodszego i najdroższego wspólnego życia (*vivendi dulcissima et carissima repente dirupta*) z tą, którą on zawsze cenił, szanował i kochał. Zniszczenie zaś owej więzi jawi mu się jako odchodzące opuszczenie wraz z utratą pociechy, jaką dawała mu obecność Moniki (*deserebat tam magno eius solacio*)<sup>61</sup>. Niemniej jednak spotkanie z Bogiem i ufność w Jego miłosierdzie nie tylko znacznie osłabia poczucie osamotnienia, ale także niweluje moc samej śmierci, przekreślając jej ostateczność i nieodwołalność. Stąd też św. Augustyn jest nawet w swym bólu przekonany, że śmierć matki nie jest jej zupełnym unicestwieniem ani całkowitym nieszczęściem. Wiara podpowiada bowiem, że rozstanie jest tylko tymczasowe i dotyczy jedynie rzeczywistości cielesnej. Matka odeszła sprzed oczu, lecz przecież nie odeszła zupełnie i na zawsze<sup>62</sup>.

Nieobecność jawi się więc w niej przede wszystkim jako *desertio* i jest doświadczana jako opuszczenie, brak, pustka i strata czegoś najcenniejszego i jest wprawdzie opuszczeniem, lecz rozumianym jako zmiana miejsca zamieszkania. Tym samym pożegnanie zmarłego jawi się jako utrata obecności dostępnej dla oczu, oddalenie kogoś, kto musi wyjechać i już nie wróci, lecz gdzieś daleko przecież jest nadal. Owo „gdzieś jeszcze jest” rozumiane po chrześcijańsku jako powrót do domu Ojca związane jest wprawdzie z bólem rozstania, ale jednak nie jest równoznaczne z unicestwieniem. Stąd też związane jest ono z oczekiwaniem na ponowne spotkanie. Oto chrześcijańska perspektywa doświadczenia nieobecności. Jest w niej nadzieja na nieutrącaną obecność w niebie<sup>63</sup>.

Tę nadzieję widać najpełniej w niezwykle krótkim opisie śmierci Adeodata. Ojciec wspomina bowiem jedynie to, że syn bardzo szybko został mu zabrany (*cito de terra abstulisti vitam eius*). Jest więc w tym zdaniu zawarte jakieś doświadczenie jego nie-obecności, ale zdaje się być ono pozbawione już swego absolutnego wymiaru. Może Adeodat zbyt szybko odszedł z tego świata, ale nie odchodzi w pustkę. Kiedy bowiem św. Augustyn pisze o tej śmierci, to wspomina ją w formie modalitwy do Boga. To zatem On zdecydował o śmierci Adeodata, nie tyle zabierając syna ojcu, ile przyjmując go do siebie i zachowując w swojej łasce. W ten sposób obaj, pozostając razem w rękach Boga, nadal za-

<sup>61</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 30.

<sup>62</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IX 12, 33. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 121.

<sup>63</sup> Por. Augustinus, *Epistula* 92, 1; Augustinus, *Enarratio in Ps.* 68, 1; Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus* 30, 7. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 206-207; Piazza, *The Experience of Death*, s. 38; Girard, *La mort chez saint Augustin*, s. 51-52.

chowują pewnego rodzaju wspólnotę ze sobą<sup>64</sup>. Nadal bowiem możliwy jest wspólny świat.

Napełnione nadzieją doświadczenie nieobecności wyraża się w nieustannej aktualności troski o bliską osobę. Z troskanie to zaś przyjmuje formę wspomnianej już wyżej modlitwy za zmarłą matkę. Dotyczy zatem czegoś najbardziej dla niej istotnego, czym jest wieczne zbawienie. Z tej perspektywy, ale dopiero po latach i po swoim nawróceniu, patrzy Hipponczyk również na swoją przyjaźń i żałobę po zmarłym przyjacielu. Dochodzi przy tym do wniosku, że prawdziwa przyjaźń czy też – mówiąc nieco szerzej – autentyczny stosunek międzyludzki możliwy jest jedynie jako zapośredniczony przez Boga. W Nim bowiem wszelkie spotkania ludzi nabierają głębi, bo miłuje się wówczas to, co w przyjacielu i dla przyjaciela jest naprawdę najważniejsze, czyli prawdziwe życie<sup>65</sup>. Prawdziwie mogą bowiem być połączeni ludzie jedynie miłością rozlaną przez Ducha Świętego (Rz 5,5)<sup>66</sup>. Wówczas nawet śmierć nie jest pochłaniającą wszystko i niszczącą siłą, a jedynie chwilowym rozstaniem, nieobecność zaś – wprowadzie napełnionym bólem i z troskanym o zbawienie, ale także i pełnym nadziei oczekiwaniem na ponowne spotkanie.

#### 4. Podsumowanie

Wydaje się, że powyższe uwagi w pewnym stopniu dowodzą, że doświadczenie śmierci jest nam dane jako doświadczenie nieobecności, które pozostaje rozumiane przez św. Augustyna w horyzoncie zakreślonym przez bolesne dotknięcie, jakim rani nasze serce śmierć bliskiej osoby. Okazuje się jednak, że zachowując istotne dla siebie cechy, pozostaje ono w jakiejś mierze zależne od perspektywy patrzenia. Z naturalnego dla człowieka punktu widzenia śmierć jawi się jako tajemnicza siła, która zabiera ukochaną osobę i niszczy nasz wspólny świat, który bez niej traci swój sens. Nieobecność odsłania się tutaj najbardziej i daje się poznać poprzez odczucie pustki, bezsensu, straty, bolesne rozdarcie tego, co było i powinno

---

<sup>64</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IX 14, 6. Zob. Fitzgerald, *Adeodato*, s. 113; G. Madec, *Adeodatus*, AugLex 1, red. C. Mayer, Basel – Stuttgart 1986, s. 87-90; Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 124-126.

<sup>65</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 8, 13; IV 4, 7. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 123; Girard, *La mort chez saint Augustin*, s. 86-88.

<sup>66</sup> Por. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 7. Zob. Majkrzak, *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, s. 120-121.

pozostać jednością. To wszystko oparte jest w Augustyńskiej refleksji na wcześniejszym doświadczeniu wartości przyjaciela, matki czy syna oraz na budowaniu wspólnego świata jako swoistej przestrzeni aksjologicznej. Chrześcijańska perspektywa nie zmienia istoty tego doświadczenia, ale tylko przenosi je na inny poziom. Dla wyznawcy Chrystusa, jakim stał się św. Augustyn, rozstanie z bliską osobą również jest niezwykle bolesnym wydarzeniem, lecz traci już charakter absolutny. Jawi się bowiem jedynie jako czasowe odejście połączone nadzieją na przyszłe spotkanie. Oznacza to, że śmierć w myśli biskupa Hippony jawi się wprawdzie jako nieobecność, ale nie jako unicestwienie. To z kolei nie jest równoznaczne z przekreśleniem możliwości radykalnego i absolutnego charakteru nieobecności, a jedynie z przeniesieniem go poza wymiar ziemski. Rozstanie bliskich dokonuje się bowiem już nie jako śmiertelne odłączenie, lecz jako potępienie jednego a zbawienie drugiego. Stąd też troska chrześcijańska wynikająca z miłości wobec bliskiej osoby jest troską o jej zbawienie. Doświadczenie nieobecności, o jakim pisze św. Augustyn, jest w związku z tym wydarzeniem ważnym zarówno dla analizy śmierci, jak i dla życia, bo równie wiele mówi o tych, którzy odchodzą, jak i o tych, którzy pozostają, ucząc tych ostatnich doceniać i kochać swych przyjaciół, rodziców, krewnych oraz wszystkich innych i troszczyć się o wspólny świat wartości.

### **The Encounter with Death as an Experience of Non-Presence in the Light of *Confessions* of Saint Augustine**

(summary)

This article is based on the thesis that in mortality the encounter with death is given in the death of loved ones and as an experience of their absence. For Saint Augustine these people are a friend, a mother and a son, whose death he mentions in his *Confessions*. The article is divided into three parts. The first describes the relations between people. Absence is based on a pre-existing community of values and bonds of love that make one important to the other, and together they are one soul. The second part is a description of the experience Augustine has after the death of his loved ones. It is a painful loss, a misfortune that leaves a wound in the soul and tears it apart. The third part captures death as an experience of absence. It appears as an emptiness that touches the soul. It shows itself as a non-presence, the death as a destructive force. It is mitigated by faith, which allows one to experience non-presence as an abandonment and temporary separation. From the perspective of the Christian faith, death is a momentary, albeit painful parting, and non-presence includes concern for salvation of the loved one and hope for reunion.

**Keywords:** pain; absence; suffering; mother; love; friend; death; S. Augustine of Hippo; loss; faith; *Confessions*; salvation; eternal life

## Spotkanie ze śmiercią jako doświadczenie nieobecności w świetle *Wyznań* św. Augustyna

(streszczenie)

Artykuł ten opiera się na tezie, że w życiu doczesnym spotkanie ze śmiercią jest dane w śmierci najbliższych i jako doświadczenie ich nieobecności. Dla św. Augustyna osoby te to przyjaciel, matka oraz syn, których śmierć wspomina on w *Wyznaniach*. Artykuł został podzielony na trzy części. Pierwsza opisuje więzy międzyludzkie. Nieobecność opiera się na istniejącej wcześniej na wspólnocie wartości oraz na więzach miłości, która sprawia, że jeden dla drugiego jest kimś ważnym, a razem stanowią jedną duszę. Druga część jest opisem przeżyć, jakich doświadcza Augustyn po śmierci bliskich. Jest ona bolesną stratą, nieszczęściem pozostawiającym ranę w duszy i jej rozdarcie. Trzecia część ujmuje śmierć jako doświadczenie nieobecności. Jawi się ona jako pustka, która dotyka duszy. Ukazuje się ona jako nieobecność, a śmierć – jako niszcząca siła. Łagodzi ją wiara, która pozwala doświadczyć nieobecności jako opuszczenia i tymczasowego rozstania. W perspektywie wiary chrześcijańskiej śmierć jest chwilowym, choć bolesnym rozstaniem, a nieobecność zawiera w sobie troskę o zbawienie bliskiej osoby oraz nadzieję na ponowne spotkanie.

**Słowa kluczowe:** ból; brak; cierpienie; matka; miłość; nieobecność; przyjaciel; śmierć; św. Augustyn; utrata; wiara; *Wyznania*; zbawienie; życie wieczne

## Bibliografia

### Źródła

- Augustinus, *Confessiones*, ed. A. Trapè – C. Carena, NBA 1, Roma 1991, tł. J. Czuj, Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 2001.
- Augustinus, *Contra academicos*, ed. W.M. Green, CCL 29, Turnhouti 1970, s. 3-61, tł. K. Augustyniak, Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, Kraków 2007.
- Augustinus, *Epistula* 92, ed. M. Pellegrino, NBA 21, Roma 1969, s. 796-802.
- Augustinus, *Epistula* 130, ed. L. Carrozzi, NBA 22, Roma 1971, s. 72-108.
- Augustinus, *Epistula* 258, ed. L. Carrozzi, NBA 23, Roma 1974, s. 884-888.
- Augustinus, *De Genesi ad litteram imperfectus*, ed. A. di Giovanni – A. Penna – L. Carrozzi, NBA 9/1, Roma 1988, s. 198-265, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25, Warszawa 1980, s. 83-112.
- Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV*, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, s. 1-688, tł. W. Szoldrski – W. Kania, Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, w: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy list św. Jana*, PSP 15/1-2, Warszawa 1977.

- Augustinus, *De civitate Dei* XI-XXII: ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 48, Turnhout 1955, s. 321-866, tł. W. Kubicki, Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2002.
- Augustinus, *Soliloquia*, ed. D. Gentili, NBA 3/1, Roma 1970, s. 382-487, tł. A. Świderkówna, Św. Augustyn, *Solilokwia*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 239-305.
- Augustinus, *De Trinitate*, ed. A. Trapè – M.F. Sciacca, NBA 4, Roma 2003, tł. M. Stokowska, Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, POK 25, Poznań – Warszawa – Lublin 1962.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37-42, Warszawa 1986.
- Augustinus, *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus*, ed. G. Madurini – L. Muscolino, NBA 24/2, Roma 1968, s. 1636-1855, tł. W. Szoldrski – W. Kania, Św. Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, w: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana*, PSP 15/2, Warszawa 1977, s. 381-502.
- Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, ed. H.S. Long, Oxonii 1964, tł. I. Krońska *et al.*, Epikur, *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2012, s. 643-650.

### Opracowania

- Bourke V.J., *Augustine's Quest of Wisdom. Life and Philosophy of the Bishop of Hippo*, Milwaukee 1945.
- Brown P., *Augustine of Hippo*, Berkeley – Los Angeles 1969.
- Brown P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tł. I. Kania, Kraków 2006.
- Courcelle P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1950.
- Cremona C., *Augustyn z Hippony. Rozum i wiara*, tł. M. Serejska-Wróbel, Warszawa 1993.
- Częsz B., *Śmierć. Kres i początek życia w przekazach patrystycznych*, w: *Człowiek w perspektywie doczesności i wieczności. Antropocentryzm Ojców Kościoła*, red. B. Częsz, Teologia Patrystyczna 3, Poznań 2006, s. 11-23.
- Di Berardino A., *Monica*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 967-969.
- Eckmann A., *Radość (gaudium) w nauczaniu św. Augustyna*, „Vox Patrum” 58 (2012) s. 307-314.
- Fitzgerald A.D., *Adeodato*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 113.
- Fleteren F. van, *Confessiones*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 448-457.
- Girard J.M., *La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités*, Paradosis 34, Fribourg Suisse 1992.
- Haste M., „So many voices”: *The Piety of Monica, Mother of Augustine*, „Journal of Discipleship and Family Ministry” 4/1 (2013) s. 6-10.

- Lepojärvi J., *A Friend's Death: C.S. Lewis Disagreement with St. Augustine*, „Sehnsucht: The C.S. Lewis Journal” 5/6 (2011-2012) s. 67-80.
- Lienhard J.T., *Amicizia, amici*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 174-175.
- Madec G., *Adeodatus*, AugLex 1, red. C. Mayer, Basel – Stuttgart 1986, s. 87-90.
- Majkrzak H., *Przyjaźń w życiu św. Augustyna*, Kraków 2007.
- Melville G., *The Body between Creation, Fall, Death, and Resurrection. The Human Being and Corporal Life in the View of St. Augustine*, w: *Thinking the Body as a Basic, Provocation, and Burden of Life. Studies in intercultural and historical Context*, red. G. Melville – C. Ruta, Berlin – Boston 2015, s. 73-88.
- O'Meara J.J., *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959.
- Papini G., *Święty Augustyn*, tł. A. Brzozowska, Warszawa 1958.
- Piazza A., *The Experience of Death: The Immortality of the Soul and the Unity of the Person in Landsberg, Scheler, and Augustine*, w: *The Resounding Soul: Reflections on the Metaphysics and Vivacity of the Human Person*, red. E.A. Lee – S. Kimbriel, Cambridge 2015, s. 25-39.
- Plezia M., *Słownik łacińsko-polski*, t. 1-5, Warszawa 2007.
- Power K., *La famiglia di Agostino*, w: *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, A. Fitzgerald – L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, s. 707-709.
- Schlabach G., *For the Joy Set Before Us: Augustine and Self-Denying Love*, South Bend 2001.
- Simon P., *Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil*, Paderborn 1954.
- Swoboda A., *Wizerunek matki w pismach Seneki filozofa i w Enarrationes in Psalmos św. Augustyna*, „Vox Patrum” 42-43 (2002) s. 233-252.
- Turek W., *Id non culpam, sed poenam esse iudicabam (Confessiones VII 3, 5). Niektóre wątpliwości i refleksje św. Augustyna analizującego źródło zła*, „Vox Patrum” 59 (2013) s. 241-250.
- Turzyński P., *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013.



Joseph L. Grabau<sup>1</sup>

## **The Limits of Grief in Augustine of Hippo's *Sermones* 172-173 and *Sermo* 396**

### **1. Introduction**

In the texts which I intend to examine below, Augustine of Hippo refers explicitly neither to pandemics nor to plagues. What readers will find, instead, is exploration of the author's thinking in two respects: (1) a brief, critical reading of key passages from the book of Genesis in the *City of God*, where Augustine formulates a mature theology of both death and human emotion; and (2) a generous and compassionate approach to these phenomena as bishop and pastor, on display in a handful of exemplary public sermons (*Sermones* 172-173 and *Sermo* 396). In turning to Augustine's intensely philosophical speculations on the human body, emotions and (original) sin, we find the basis for an important cognitiv-

---

<sup>1</sup> Joseph L. Grabau, Assistant Professor of Philosophy and Theology at the Mexican American Catholic College – and Lecturer at the University of the Incarnate Word's Pastoral Institute – in San Antonio, Texas (U.S.A.); email: grabau@uiwtx.edu; ORCID: 0000-0002-0919-4150. Research for this study was supported by a postdoctoral mandate of the KU Leuven's Research Council entitled, *An Early Christian Anthropology/Theology of Death: Rhetorical Forms and the Therapy of Grief* (3H190262). In addition, this text has been adapted from a conference paper given for the 45<sup>th</sup> Patristics, Medieval, and Renaissance International Conference, a virtual event hosted by Villanova University (U.S.A.), 16-18 October 2020. I offer my thanks to James Wetzel for graciously moderating the session, to Kevin Hughes and colleagues for orchestrating the event, and to my co-participants for their reception. I also wish to thank my advisors at Leuven: in particular Mathijs Lamberigts, especially for his incisive commentary on a draft of this article, and Anthony Dupont, for guidance of this project from the start.

ist, philosophical theory of human nature<sup>2</sup>. So prominently positioned within the perspective of Scripture, in the *City of God* and elsewhere Augustine also adapts or synthesizes Stoic and Platonic views, despite at times taking a combative approach in his polemical agenda. Yet no less in his pastoral response to the concrete realities of lived experience, including the finality of death and vividness of emotions, Augustine maintains insights into human nature and motivation occasioned by his philosophical studies. His pastoral response is clear: consoling those who mourn, weeping with those who weep (cf. Rom 12:15). In this respect, Augustine mirrors the practices of Jerome and Ambrose of Milan, who in their own funeral orations exhibited a remarkable display of emotional restraint mixed with genuine sympathy and personal sorrow<sup>3</sup>. It is on

---

<sup>2</sup> S. Byers, *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine: A Stoic-Platonic Synthesis*, Cambridge 2013 offers the basic framework for my analysis, often proposing similar readings to sermons identified below now studied in some greater detail. For the global impact of Stoic thought upon Augustine, see also M. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, v. 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1985, p. 142-238; on Augustine's reception of the Stoic philosophy of emotion, see J. Brachtendorff, *Cicero and Augustine on the Passions*, REAug 43 (1997) p. 289-308 and the more recent contribution of G. Yuan, *Rethinking Augustine's misunderstanding of the Stoic therapy of passions: a critical survey of metriopatheia and apatheia*, "Scottish Journal of Theology" 72/3 (2019) p. 308-323; on the relevant influence of Platonic trends, see for example G. Van Riel, *Mens immota mota mane: Neoplatonic Tendencies in Augustine's Theory of the Passions*, "Augustiniana" 54/1 (2004) p. 506-531, which philosophical tradition occupies a less prominent position here. Readers seeking further inroads to the ancient literature concerning the Platonic and Stoic therapy of the passions – especially in contact with the Augustinian, patristic tradition – will do well to consult these secondary sources for further guidance; presently, I focus my considerations upon the texts of Augustine.

<sup>3</sup> See J. Cavadini, *Ambrose and Augustine de bono mortis*, in: *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, ed. W. Klingshirn – M. Vessey, Ann Arbor 1999, p. 232-249; H. Kotila, *Mors, mortalitas*, in: *Augustinus Lexikon*, v. 4, ed. R. Dodaro – C. Mayer – C. Müller, Basel 2012, p. 89-97; I. Ramelli, *Death*, in: *Encyclopedia of Ancient Christianity*, v. 1, ed. A. Di Berardino, Downers Grove 2014, p. 673-681; É. Rebillard, *In Hora Mortis: Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles dans l'occident latin*, BEFAR 283, Rome 1994. Among the vast literature, D. Burt, *Augustine on the Authentic Approach to Death*, "Augustinianum" 28/3 (1988) p. 527-563 is also a useful point of entry. For precedent within and further attention to the North African context, see J. Scourfield, *The De Mortalitate of Cyprian: Consolation and Context*, VigCh 50/1 (1996) p. 12-41 and V. Saxer, *Mort et culte des morts à partir de l'archéologie et de la liturgie d'Afrique dans l'oeuvre de saint Augustin*, "Augustinianum" 19/1 (1978) p. 219-228.

this point that Augustine's philosophical-theological reading of Genesis and the letters of Paul, together with his public sermons that pertain directly to grief and mortality, each bears upon the thematic concerns of this special issue.

This topic of human emotion is a recurrent theme in early Christian literature and ancient philosophy, to be sure. Though a concern for both Plato and Aristotle, the Hellenistic and Roman school of the Stoics presented doctrines of inward tranquility or *apatheia* as a distinctive teaching<sup>4</sup>. It became a shared ideal, first for Plotinus and the Cappadocians, yet also for the Latin Fathers, including St. Augustine<sup>5</sup>. Drawing upon various theories of the human soul and the ideal of virtue as a stable habit of character, as well as views of the world of nature and metaphysics, authors sought to understand and properly regulate the human spirit's tendency towards emotive responses to life's events and the soul's inner landscape<sup>6</sup>.

A key difference emerges in the ancient tradition, however, between the Platonic-Aristotelian account of human emotion and that proposed broadly by Stoic authors<sup>7</sup>. Sarah Byers identifies the shift in Stoic thought as a cognitive theory, which she attaches firmly to Augustine with modifications and synthesis drawing from the Platonic tradition. Most prominently on display in his public sermons and commentary on the Psalms, as Byers demonstrates, this view identifies emotions not as irrational impulses of the spirited or appetitive soul, but rather as resulting from poor judgments,

---

<sup>4</sup> The case against grief, in particular, is made by Plato, *Rep.* 10, 604c-606a; yet E. Austin (*Plato on Grief as a Mental Disorder*, "Archive Geschichte Philosophie" 98/1 (2016) p. 1-20) describes this more common view as the "Stoic Reading" of Plato, over and against which the author proposes a "Conflict Reading" – for which grief is "ineliminable, and sometimes appropriate". For the scope of development into the early Christian period, see especially R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000. Among other prominent texts concerning the Hellenistic period in particular, one also recalls M. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton 1996.

<sup>5</sup> Byers, *Perception, Sensibility, and Motivation*, p. 118-126 regarding a notion the author raises of a "Stoicized Plotinus".

<sup>6</sup> In this broader landscape, Martin Laird, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: Union, Knowledge, and Divine Presence* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2004, p. 35-40 *et passim* helps to integrate these various philosophical influences, especially on the inner life of the mind for the early Christian saint.

<sup>7</sup> J. Cooper (*Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, Princeton 2012, p. 203-214) portrays in general terms how the Stoic theory of emotion stands in contrast to those of Plato and Aristotle, which Byers explores in some greater detail with focus upon Cicero, Seneca, and Augustine, among others.

that is a deficit or imperfection of rational self-control<sup>8</sup>. As commentators on Stoic sources are often eager to point out, however, this understanding does not presume to deny any positive experience of emotion for the wise person. Furthermore, Byers does not seem to suggest that Augustine simply adapts Stoic thought without qualification. In fact, Augustine seems to adopt mediated positions that allow for a healthy expression of grief and other so-called “disturbances”, yet within the proper limits of both reason and the eschatological ordering of history to fulfillment in Christ.

Before I offer my own reading of three short sermons of Augustine which touch upon a specific human emotion, that of grief, I offer two major points of departure in Augustine’s *City of God*. In books 9 and 14 Augustine addresses the Stoic presentation directly, while he develops significant themes of his own theology of death in conjunction with original sin in book 13. I pass over discussion of Augustine’s own grief at the loss of his mother, Monnica, in book 9 of the *Confessions* – or the loss of his friend in book 4 – in order to restrict the scope of this brief study<sup>9</sup>.

## 2. *De civitate Dei* 9 & 14: Stoic-Cognitivist Views of Emotion

In contemplating the Stoic view in *City of God* book 9, Augustine identifies a key issue for Stoic moral psychology, questioning whether and how an ideal Stoic may suffer moments of emotional disturbance.

---

<sup>8</sup> For Byers, the link goes beyond the Stoic concept of human emotion to include all “interior speech” or “language of the mind”. In this way, Stoic epistemology is shown to appear prominently and in concert with Stoic ethics in Augustine’s rhetorical works. See Byers, *Perception, Sensibility, and Motivation*, p. 6-21. C. Oppel (“Why, my soul, are you sad?” *Augustine’s Opinion on Sadness in the City of God and an Interpretation of his Tears in the Confessions*, “Augustinian Studies” 35/2 (2004) p. 199-236) also focuses upon the preaching of Augustine, in particular insights of his Psalm commentary.

<sup>9</sup> Of studies on Augustine’s suppressed tears in *Confessiones* 9, 29, see in particular P. Cary, *Love and Tears: Augustine’s Project of Loving without Losing*, in: *Confessions of Love: Ambiguities of Greek Eros and Latin Caritas*, ed. C.J.N. de Paulo et al., New York 2011, p. 39-54. In drawing a developmental path from the writing of *conf.* and his early philosophical dialogues, through the public sermons and culminating in *De civitate Dei*, Cary speaks of a softening of Augustine’s earnest views in *Confessiones* 9-10, where, as the author writes, “grief is always taken as the sign that we have attached ourselves too much to some temporal good” (Cary, *Love and Tears*, p. 51).

This discussion turns upon a technical concept of “first movements” (or *propatheiai*), which occur prior to the moment of rational consent<sup>10</sup>. As Augustine summarizes this valuable distinction, “the fool’s mind yields to these passions and gives them its mental assent, whereas the wise man, although he cannot help but experience them, retains with unshaken mind a true and stable view of what he ought rationally to seek or avoid”<sup>11</sup>. This ability to withhold consent remains, as Augustine recounts the Stoic view, “in our power” (*in potestate*)<sup>12</sup>. By exercising one’s virtue through disciplined activity of the will, the mind remains fixed and free of disruptive passion<sup>13</sup>.

Book 14 provides a more detailed taxonomy of Stoic views on the emotions, or passions, which itself builds upon Augustine’s study of human mortality and the effects of original sin in the previous book<sup>14</sup>. In this context, death is shown to be the just penalty for the fall; thus, “If the first human beings had not sinned (*nisi peccauissent*), they most certainly would not have suffered this death”<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> See R. Layton, *Propatheia: Origen and Didymus on the Origin of the Passions*, VigCh 54 (2000) p. 262-282; Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, p. 344-417; and R. Sorabji, *Stoic First Movements in Christianity*, in: *Stoicism: Traditions and Transformations*, ed. S. Strange – J. Zupko, Cambridge 2004, p. 95-107.

<sup>11</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 9, 4, CCL 47, ed. B. Dombard – A. Kalb, Turnhout 1955, p. 252-253; tr. W. Babcock, *Saint Augustine: The City of God (De Civitate Dei) I-X*, WSA 1/6, Hyde Park 2012, p. 283.

<sup>12</sup> This nuance goes little further for Augustine than the classical Stoic discernment of “goods” and “advantages”, which again he determines nothing more than a verbal innovation (*novitate uerborum*), an issue of terms and not of substance: “Videtur ergo mihi etiam in hoc, ubi quaeritur utrum accident sapienti passiones animi, an ab eis sit prorsus alienus, de uerbis eos potius quam de rebus facere controuersiam.” Later, he remarks similarly, “uerborum certamini, non rerum examine deputandum est” (Augustinus, *De civitate Dei* 9, 4, CCL 47, p. 252-253).

<sup>13</sup> Augustine concludes the section with a classical reference to Virgil’s *Aeneid* 4, 449: “mens immota manet, lacrimae uoluntur inanes”, on which see S. MacCormack, ‘The Tears Run Down in Vain’. *Emotions, Soul, and Body*, in: S. MacCormack, *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine*, Berkeley 1998, p. 89-131.

<sup>14</sup> On this theme broadly, consult M. Lamberigts, *Peccatum*, in: *Augustinus Lexikon*, v. 3/4, ed. R. Dodaro – C. Mayer – C. Müller, Basel 2014, p. 581-599 and M. Lamberigts, *Peccatum originale*, in: *Augustinus Lexikon*, v. 3/4, ed. R. Dodaro – C. Mayer – C. Müller, Basel 2014, p. 599-615.

<sup>15</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 13, 3, CCL 48, p. 386, tr. Babcock, p. 70. This observation, of course, is squarely within the scope of the Pelagian controversy, which I will not attempt to discuss further here.

Under fallen Adam, then, humanity experiences a disordered attachment to the body and temporal things<sup>16</sup>. One easily hears with inverted echoes the Stoic prescription of indifference to indifferent things, even if Augustine himself frequently identifies the failed autonomy of reason a primary consequence of the original sin in anti-Pelagian contexts. Yet such a disorder of the human person may appear to ascribe passions not simply to mistaken, false judgments, but something more fundamental. Thus, the cognitive theory of emotion seems to find traction in Augustine's thought, even if it is not yet clear how precisely the addition of Christian teachings maps on to the Stoic view of nature and the human soul.

Leaving to one side Augustine's distinctions for three kinds of death, death of the soul, the body, and the whole man, I wish to identify the leading role which grief thus takes in his subsequent analysis of the passions<sup>17</sup>. For Augustine isolates grief as particular among the passions, in that it reveals – in a special way – human attachment to temporality and finitude, as inescapable realities of a human nature now condemned under sin to a mortal condition. In this respect, Augustine considers also joy, desire, and fear, contemplating whether and in what respect any suffering of grief or despair may be virtuous<sup>18</sup>. As he confesses, this question is *scrupulosior*: “it is not easy to say whether an example of grief used in a good sense can be found”, acknowledging how Stoics refused to acknowledge any grief in the mind of a wise man<sup>19</sup>.

Thus, Augustine's isolation of grief follows even after he attempts to include it among the other forms of human emotion, insofar as these are merely expressions and modifications of one's own love. Each of the passions, Augustine indicates, are in fact “nothing more than modes of willing”. In this light, grief occurs, “when we dissent from something that actually does happen to us against our will”<sup>20</sup>. As modes of willing, Augustine describes the passions as “all bad, then, when the love is bad, and they are all good when the love is good”<sup>21</sup>. Here, Augustine clearly

<sup>16</sup> See T. Nisula, *Born to Die: Adam and Eve's Punishments in Augustine's Sermones ad populum*, “Augustiniana” 67/3-4 (2017) p. 199-228.

<sup>17</sup> The distinction is repeated at Augustine, *De civitate Dei* 13, 12, CCL 48, p. 394-395.

<sup>18</sup> Cf. Oppel, *Why, my soul, are you sad?*, p. 199, n. 1.

<sup>19</sup> Augustine, *De civitate Dei* 14, 7, CCL 48, p. 423 “scrupulosior quaestio est, utrum inueniri possit in bono” (tr. Babcock, p. 108); on the Stoic refusal, see Augustine, *De civitate Dei* 14, 8, CCL 48, p. 423.

<sup>20</sup> Augustine, *De civitate Dei* 14, 6, CCL 48, p. 421, tr. Babcock, p. 106.

<sup>21</sup> Augustine, *De civitate Dei* 14, 7, CCL 48, p. 422, tr. Babcock, p. 107.

articulates that emotions (or passions) are in themselves neither good nor bad, *per se*, but rather receive their moral element from the object of their attachment, which Augustine's here calls love (*amor*). A good love produces good forms of willing known as the four basic emotions, while a poorly chosen love will produce only evil forms of such willing. In this paradigm, the expressions of grief just as any of these other emotions is to be accepted and even considered praiseworthy, if and only if the circumstances of grief are also good, with the will attached to a good object. In this light, any grief over human beings seems more than acceptable, because death is a form of corruption: human beings are made in the image of God, however distorted by the change of nature due to the transmission of original sin. One conclusion this approach yields is that grief itself, on Augustine's view, is morally neutral. A second is that death itself is a clear privation of good, and thus not strictly the spiritual release identified by Plato and subsequently adopted by Ambrose<sup>22</sup>.

Augustine clarifies this point with his introduction of the *eupatheiai*, or "constant dispositions". Remarkably, these are corrections as it were of the four passions (or *perturbationes*); yet as corrections, on the Stoic view, the three *eupatheiai* of will, gladness, and caution, do not offer a remedy for grief<sup>23</sup>. Nevertheless, pointing to evidence in the letters of St. Paul the Apostle, for example that grief at times leads to repentance (2Cor 7:8-11), Augustine writes how "even grief itself (*ipsa tristitia*), despite the fact that the Stoics thought that they could find nothing corresponding to it in the mind of a wise man, is found in a good sense, especially in our writers (*maxime apud nostros*)"<sup>24</sup>. Yet it does not seem Augustine evidently proposes a "constant disposition"

<sup>22</sup> See G. Madec, *Saint Ambrose et la Philosophie*, Paris 1974; N. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley 1994. The principal works demonstrating this position include the bishop of Milan's two orations on the death of his brother, Satyrus, and the heavily Neoplatonic *De Isaac vel de anima*; see also Cavadini, *Ambrose and Augustine De Bono Mortis*, p. 247-249.

<sup>23</sup> Augustine writes, "In place of three of these passions the Stoics wanted to claim that there are in the mind of the wise man three dispositions which are called *eupatheiai* in Greek and which Cicero calls 'constant dispositions' in Latin – will in the place of desire, gladness in place of joy, and caution in place of fear. They denied, however, that there could be anything in the mind of the wise man that corresponds to distress or to pain, which, to avoid ambiguity, we have preferred to call 'grief'" (Augustinus, *De civitate Dei* 14, 8, CCL 48, p. 423; tr. Babcock, p. 108).

<sup>24</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 14, 8, CCL 48, p. 425, tr. Babcock, p. 110.

so named, which stands as one of the *eupatheia* in order to correct the passion of grief in the wise soul<sup>25</sup>.

Instead, Augustine offers a summary treatment of the passions as a whole, on his correction of both the Stoics and the Platonists. His eschatological vision of human emotion is not so much, necessarily, a transformation of passion as disturbance into “good emotions” as simply *eupatheiai* evidenced on the Stoic view. Rather, he identifies a transformation of the will, which determines the moral quality of the emotion thus experienced and expressed. “Among us Christians”, Augustine writes, in contrast, “the citizens of the city of God, who live according to God during the pilgrimage of this life (*in huius uitae peregrinatione*), feel fear and desire, pain and gladness, in accord with Holy Scripture and sound doctrine; and, because their love is right, they have all these emotions in the right way”<sup>26</sup>.

As a concession to the weakness of our human condition, Augustine acknowledges how in this life emotion may occur against our will. Yet absolute tranquility of soul, or impassibility, is not achievable in such a state, for “So long as we bear the weakness of this life, however, we certainly would not be living rightly if we did not feel these emotions at all”<sup>27</sup>. Conversely, the ideal of tranquility will only be possible for the Christian when sin itself is no more; though desirable, “it does not belong to this life”<sup>28</sup>. In the future state, there will be both love and gladness; yet, Augustine recalls, “it will

<sup>25</sup> Evidence clearly suggests that, for Augustine passions may become healed when properly ordered by reason (see Augustinus, *De beata vita* 4, 25, CCL 29, p. 78 or Augustinus, *De diversis quaestionibus* 25, CCL 44A, p. 31, where fear is overcome by the *sapiens*). Nevertheless, grief (*tristitia*) seems to retain a stubborn quality that may resist such corrective healing, leading Augustine to speak of it as “most perplexing”. The apparent indifference to each of the four classical passions at Augustinus, *Confessiones* 10, 14, 22, CCL 27, p. 166 refers rather to the distinctive autonomy of memory and contemplation, respectively, not precisely to transfigured grief. On these points, see P. van Geest, *Ante omnia igitur opus est Dei timore converti (doctr. chr. 2.7.9). Augustine's Evaluation of Fear*, in: *Tractatio scripturarum. Philological, Exegetical, Rhetorical and Theological Studies on Augustine's Sermons*, ed. A. Dupont – G. Partoens – M. Lamberigts, *Instrumenta Patristica et Medievalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity* 65, Ministerium Sermonis II, Louvain 2012, p. 443-464.

<sup>26</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 14, 9, CCL 48, p. 426, tr. Babcock, p. 110.

<sup>27</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 14, 9, CCL 48, p. 428: “Saepe illis etiam inuiti cedimus [...] etiam dum nolumus flemus. Habemus ergo eas ex humanae condicionis infirmitate [...] sed dum uitae huius infirmitatem gerimus, si eas omnino nullas habeamus, tunc potius non recte uiuimus” (tr. Babcock, p. 112-113).

<sup>28</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 14, 9, CCL 48, p. 428: “bona plane et maxime optanda est, sed nec ipsa huius est uitae” (tr. Babcock, p. 113).



have no fear or grief at all". Thus, grief is inescapable in our mortal human nature, yet appears on a spectrum of variance between virtuous, life-giving grief (which remains unnamed, properly) and immoral, self-indulgent sorrow. Eschatologically, both forms and all variety thereof are merely provisional, a sign and symbol of our present condition.

On this note, Augustine returns now to consider once again the first human beings, before the origin of sin and death, in a state of emotional tranquility, where they also enjoyed neither fear nor grief. Regarding the cognitive theory, Augustine indicates how it is always the human will which controls human emotion, thus in line with Byers' reading<sup>29</sup>. In what is a constructive chapter of her book, Byers also proposes certain "cognitive therapies" which aim to address and mediate the human emotions; in other words, designed to provide for human moral progress. These do not appeal to the non-rational or bodily dimension of oneself, but rather to the intellect and will. Surprisingly, Byers claims that prayer is not such an affective therapy, seemingly at odds with Augustine's advice in *s.* 172, that those who mourn should join in prayer and works of charity with the believing community<sup>30</sup>. Instead, the author identifies pre-rehearsal of possible future events (akin to Seneca), recollection of events in salvation history (adapted from Epictetus, as well as Cicero, Plutarch, and Seneca), meditation on the law (a reworking of Judaic culture) and referring to nature's teleological hierarchy of goods (a Stoic paradigm joined with Aristotelian categories)<sup>31</sup>. Most prominent of these in the sermons to be evaluated here are recollection and referring; however, pre-rehearsal and meditation on the law may also be visible. Each of these refer to ways in which the passions, as wounds to the soul, may be healed and transformed.

## 2.1. Death and Grief in Augustine's *Sermo* 172 & *Sermo* 173

For *sermones* 172 and 173, Augustine's biblical text is that of 1Thess 4:13, where the Apostle Paul admonishes that the faithful "not to feel sad, like those who have no hope"<sup>32</sup>. Both sermons were apparently given for

<sup>29</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 14, 19, CCL 48, p. 442: "cum eis consenserit, uoluntas mouet".

<sup>30</sup> Augustinus, *Sermo* 172, 3, PL 38, p. 939.

<sup>31</sup> Byers, *Perception, Sensibility, and Motivation*, p. 151-171.

<sup>32</sup> Augustinus, *Sermo* 173, 3, PL 38, p. 939: "ut non contristemini, quomodo modum gentes, quae spem non habent" (tr. E. Hill, *Sermons on the New Testament (148-183)*,

a general commemoration of the faithful departed, much as All Souls in the current liturgical calendar, as contemporary editors note<sup>33</sup>. In each, Augustine provides both a theological grounding for the natural necessity of human death, as well as an option for redirecting grief and potentially mitigating its negative consequences<sup>34</sup>.

This redirection, of course, becomes consolation primarily through recalling the truth of the resurrection, thus reframing both human mortality and grief in view of certain truths of faith. Such a meditation, with the goal of moderating – though not extinguishing – grief bears striking resemblance to accepted Stoic teaching. Just as the Stoic recalls the providential ordering of nature, and the naturalness of human death, so too Augustine understands both God's providence and the inevitability of dying within the natural order of events. For different reasons, yet equally depending upon a specific set of cognitive commitments that give rise not to false judgments but objectivity, Augustine and the Stoic find room for consoling oneself in the midst of grief. Again, just as the ideal of virtue, that is, living in accord with nature, dictates a responsible engagement with the passions of fear and grief, so for Augustine the virtues of faith and hope, in particular, guide and correct the grieving soul.

In this respect, though nature may look similar for the Stoic and Augustine, of course it is the four-fold schema of *ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*, and in

---

New Rochelle 1992, p. 255). See also Augustinus, *Sermo* 172, 1, PL 38, 936, where the biblical quotation instead reads, “sicut ceteri qui spem non habent”. The minor shift suggests a difference of Latin text on hand for the occasion, and thus potentially a different location; cf. views of shifting Latin translations of biblical texts presented by H.A.G. Houghton, *The Latin New Testament: A Guide to its Early History, Texts, and Manuscripts*, Oxford 2016.

<sup>33</sup> For translation and notes, see *Sermons on the New Testament (148-183)*, p. 251-256, where editors indicate *Sermo* 172 remains undated and *Sermo* 173 has been identified by A.-M. La Bonnardière as preached in 418. É. Rebillard, *The Care of the Dead in Late Antiquity*, tr. E. Trapnell Rawlings – J. Routier-Pucci, Ithaca 2009, p. 142 and p. 170 indicates that *sermo* 172 and *sermo* 173 belong to the appendix of a medieval collection known as *De verbis Apostoli* and have likely been transmitted as abbreviated versions of Augustine's words; see, further, G. Partoens, *La collection de sermons augustinien 'De verbis apostoli': introduction et liste des manuscrits les plus anciens*, “Revue Bénédictine” 111 (2001) p. 320.

<sup>34</sup> For this reason, both sermons may be understood with *Sermo* 396 in light of the Greco-Roman rhetorical forms of consolation and funeral orations; cf. Y.-M. Duval, *Consolatio*, in: *Augustinus Lexikon*, v. 1, ed. R. Dodaro – C. Mayer – C. Müller, Basel 1994, p. 1244-1247 and N. Hultin, *The Rhetoric of Consolation: Studies in the Development of the 'consolatio mortis'*, Baltimore 1965 (Ph.D. diss.).

*pace* which supports the Augustinian view<sup>35</sup>. Yes, there is a natural necessity to death, Augustine admits in both sermons, and thereby even an understandable inclination toward grieving. Clinging to life thus reflects the state of original beatitude, where human beings “would have lived without end (*sine termino*) if they had been willing to live without sin”, since “death would not have happened to man but for the punishment that had been preceded by a grave fault”<sup>36</sup>. Augustine expands the concept of his pastoral, theological approach to sin and death, speaking of “this life [...] which is spent halfway between and before ultimate good and ultimate evil things, in the midst of middling goods and evils, in neither case the ultimate”<sup>37</sup>.

In this mixed state, Augustine recalls the hope of the resurrection, with the words of St. Paul firmly in mind: “when our dear ones die”, he preaches, “we are saddened by the necessity of losing them, but still cherish the hope of receiving them back again”<sup>38</sup>. The alternation of goods and evils thus includes both grief and consolation, natural human pain that is “healed by the diving promise”. Therefore, “in this halfway kind of life, we must hold onto [...] the gospel, ‘Whoever believes in me, even though he dies, is alive’ (Jn 11:25-26)”<sup>39</sup>.

Under the provision of grace, then, the resurrection offers a promise of consolation through faith and hope; but what is the extend of this hope, and how should these virtues guide our tendencies toward grief and sorrow as a passion? Firstly, Augustine admits at this point also the acceptability of “loving hearts to grieve at the death of their dear ones, but with a sorrow that will let itself be assuaged; and to shed the tears that suit our mortal condition, but that are also prepared to be consoled”<sup>40</sup>. Faith does not pre-

<sup>35</sup> Oppel (*Why, my soul, are you sad?*, p. 207) approaches grief and tears in the *Confessions* under this paradigm with fruitful results. See also C. Oppel, *A Theology of Tears: From Augustine to the Early Thirteenth Century*, Melbourne 2002 (Ph.D. diss).

<sup>36</sup> Augustinus, *Sermo* 172, 1, PL 38, p. 936: “Nec mors homini accideret, nisi ex poena quam praecesserat culpa [...] quanto magis homo, qui sic fuerat creates, ut si uiuere sine peccato uoluisset, sine termino uiueret” (tr. Hill, p. 251).

<sup>37</sup> Augustinus, *Sermo* 173, 1, PL 38, p. 938: “In hac autem uita, quae media ante summa bona et ante summa mala ducitur, in medio bonorum malorumque mediorum, id est, in neutra parte summorum” (tr. Hill, p. 254).

<sup>38</sup> Augustinus, *Sermo* 172, 1, PL 38, p. 936: “Contristamur ergo nos in nostrorum moribus necessitate amittendi, sed cum spe recipiendi” (tr. Hill, p. 251).

<sup>39</sup> Augustinus, *Sermo* 173, 1, PL 38, p. 938, tr. Hill, p. 254.

<sup>40</sup> Augustinus, *Sermo* 172, 3, PL 38, p. 937: “Permittantur itaque pia corda carorum de suorum moribus contristari dolore sanabili, et consolabiles lacrymas fundant conditione mortali” (tr. Hill, p. 252).

vent such tears or the well of grief, yet it does limit them. Under a proper cognitive schema, grief becomes subsumed under higher, theological reality – most especially, the virtue of hope.

Byers views the brevity of grief as an indicator of healthy emotion, more generally, for Augustine; in light of mortality, faith and hope offer a detachment from finite goods and attention to the future state. Like Stoic ethics and physics, this reframing rests upon an “insistence on the impermanence and merely relative importance of all temporal situations and events”<sup>41</sup>. As Byers terms this cognitive recalculation, Augustine advises here a “comparative evaluation of goods”, in order to moderate or control human emotions, including that of grief<sup>42</sup>.

If such a substructure supports Augustine’s pastoral admonitions, he nevertheless preaches in two directions: firstly, to supplant the theological recalibration required at the onset of severe, apparent misfortunes such as loss of life; yet, secondly, also to admonish the faithful of their calling to support the bereaved in prayer and works of charity. In this respect, he truly offers both thoughts and prayers – for the deceased and for those who mourn<sup>43</sup>.

To the first, he clarifies how Jesus himself grieved together with Mary at the death of her brother, Lazarus. Yet, “he wasn’t weeping for the dead man whom he brought back to life, but for death, which man brought on himself by sinning. For if sin had not entered the picture, no doubt death would not have followed”<sup>44</sup>. Looking to the theological and biblical sources, Augustine provides necessary perspective and clarity on both the definition and cause of death itself. Building implicitly – yet with clear echoes – upon Rom 5:12, Augustine recalls how the penalty of sin brought death first to the body, and then to the soul – separating its life from God<sup>45</sup>. It is in

<sup>41</sup> Byers (*Perception, Sensibility, and Motivation*, p. 75) reads this text in light of Seneca’s admonition, repeated in Cicero, for Stoic emotional wounds to remain “light”; cf. Augustinus, *De civitate Dei* 19, 8, where Augustine states that our souls heal more quickly, the more virtuous we are. See, also, Cary, *Love and Tears*, p. 46.

<sup>42</sup> Byers, *Perception, Sensibility, and Motivation*, p. 76.

<sup>43</sup> In *Sermo* 172, 2, Augustine recalls the tradition of prayers offered on behalf of the dead and reminds his audience these are more valuable than other external, superficial displays of solidarity.

<sup>44</sup> Augustinus, *Sermo* 173, 2, PL 38, p. 938-939: “Non mortuum flebat, quem ipse suscitavit; sed mortem, quam sibi homo peccando comparavit. Si enim peccatum non praecessisset, sine dubio mors secuta non fuisset”. Above, the second sentence of the translation is my own, departing from that of E. Hill (p. 255).

<sup>45</sup> Augustinus, *Sermo* 173, 2, PL 38, p. 939; cf. Augustinus, *De civitate Dei* 13, 2-6, CCL 48, p. 385-389.

this light, of course that death is “so abhorrent to nature”, and why the pain of loss is often so intense as well as mysterious<sup>46</sup>.

Augustine is certainly sympathetic: “how can you not feel sad?” he asks, explaining the vivid immediacy of an absent friend or loved one<sup>47</sup>. From the experience of being human, death presents an undeniable confrontation. Yet death itself, and even the wake of grief afterwards, retains a profound symbolic meaning. Thus, with such theological recollection in place and the fruit of the resurrection in store, Augustine challenges his audiences, “let grief (*luctus*) be wiped from the soul, let faith drive out sorrow (*dolorem*)”<sup>48</sup>.

## 2.2. An Episcopal Funeral: *Sermo* 396

In *Sermo* 396, Augustine partly shows us more of his own personal grief. Delivered in 419 at the death of a bishop, perhaps his friend Florentius, Augustine begins the sermon, remarking, “You, indeed, brothers and sisters, are looking for consolation and comfort from me. But I too need to be comforted and consoled”<sup>49</sup>. Eschatological language again shapes Augustine’s consolatory words. We fill ourselves with the hope of heaven, for “what seems a long life [here], when it comes to an end will be reckoned as nothing”<sup>50</sup>. Thus, in both the order of salvation history unfolding, and in the final hierarchy of goods, this life is a passing breath.

However, Augustine acknowledges that no less does grief overwhelm us, upon the unwelcome though not unforeseen arrival of death. This sadness is natural, yet whatever his Stoic tendencies, Augustine embraces a broader view of the whole, of which nature itself is a part. Wisdom’s tranquility is not that of Stoic indifference to indifferent things, for Augustine, for the disorder of a nature that admits mortality and grief provides an

<sup>46</sup> Augustinus, *Sermo* 172, 1, PL 38, p. 936, tr. Hill, p. 251.

<sup>47</sup> Augustinus, *Sermo* 173, 3, PL 38, p. 939: “quomodo autem non contristaris [...]?” (tr. Hill, p. 255).

<sup>48</sup> Augustinus, *Sermo* 173, 3, PL 38, p. 939: “Pereat contristatio, ubi tanta est consolatio: detergatur luctus ex animo, fides expellat dolorem” (tr. Hill, p. 256).

<sup>49</sup> Augustinus, *Sermo* 396, 1, PL 39, p. 1717: “Vos quidem, fratres, consolatorem quaeritis: sed etiam nos consolandi sumus” (tr. E. Hill, *Sermons 341-400*, WSA 3/10, Hyde Park 1997, p. 434). For the identification, see *Sermons 341-400*, p. 434, n. 1, citing O. Perler, *Les Voyages de Saint Augustin*, Paris 1969, p. 352-354.

<sup>50</sup> Augustinus, *Sermo* 396, 1, PL 39, p. 1718, tr. Hill, p. 433.

incomplete account. Thus, virtue is transformed by a re-envisioning of the human end, which here rests primarily not upon a Stoic courage as much as the virtues of faith and hope. These do not preclude genuine (fallen) human emotional responses, for “we feel sad, as human beings”; yet these do open the path to a new form of surpassing human nature: “So what can we do, in order not to be human?” Augustine asks<sup>51</sup>. Recall the scope of human history, the passing of ages, Augustine advises; cling to happy memories, hold fast to the instruction and example left behind. Let the memory of the deceased dwell among the living and bring us closer to God<sup>52</sup>. Augustine can scarcely say more.

### 3. Conclusion

Augustine’s brevity and evident emotion in *Sermo* 396 does not lose sight of the transformative dimension of his pastoral teaching on death and grief. He continues to frame the shared loss and enduring pain in view of both the order of goods and the guiding light of Christian hope. Yet that hope is surely muted, both for the absence of direct mention of the resurrection – so clearly articulated in *Sermo* 172 and *Sermo* 173 – as well as neglect of original sin. Yet grief, restrained and prevented from becoming despair through a kind of intellectual effort of both the mind and the will, remains. In this way, Augustine shares affinity with Stoic theories of the emotions, using key doctrines and biblical texts to frame our human mortality and grief itself, while providing also corrective tools for accepting and appropriating such realities within a larger whole.

Grief, in turn, is a natural human response to human finitude. On Augustine’s theological model, it remains intrinsically linked to death as the punishment for sins, which should be further validated. A com-

<sup>51</sup> Augustinus, *Sermo* 396, 2, PL 39, p. 1718: “In hoc enim habemus tristiam de homine sicut homines. Quid ergo faciemus, ut non simus homines?” (tr. Hill, p. 433).

<sup>52</sup> Augustinus, *Sermo* 396, 2, PL 39, p. 1718, tr. Hill, p. 434: “He is living in God’s presence, and so is blessed; let him live in your presence, so that you too may be blessed”. On this point, readers invested in pursuing the link with Pelagianism in a polemical context will find the following two studies of importance: R. Dodaro, ‘*Christus Iustus*’ and Fear of Death in Augustine’s *Dispute with Pelagius*, in: *Signum Pietatis: Festgabe für Cornelius Petrus Mayer, OSA, zum 60. Geburtstag*, ed. A. Zumkeller, Würzburg 1989, p. 341-361; J. Valero, *El Estoicismo de Pelagio*, in: *Liber Amicorum: miscelánea homenaje en recuerdo del Prof. Dr. Juan Bautista Valero Agúndez*, ed. E. Gil Coria – A. Valastro Canale, Madrid 2003, p. 51-78.

ponent of the concupiscent human's internal ordering, the tendency to grieve prefigures a theological expression of grief, on display most clearly in the person of Christ. Although the other emotions may become, for Augustine, rightly ordered even in this life, looking ahead to the future restoration of all things, grief is a shadow cast upon our present state that is also essentially backward-looking. It results from the fall and may be moderated by the hope of the resurrection, the defeat of sin and death on Christ's cross. Symbolically, it provides a natural witness to the unnaturalness of death<sup>53</sup>. It compounds the pain of loss suffered at death, yet theologically it may also be reconfigured to salvation history at all poles: its absence at creation, its reign with sin and death, its distant memory in the time to come.

### **The Limits of Grief in Augustine of Hippo's *Sermones* 172-173 and *Sermo* 396**

(summary)

This contribution explores select sermons of Augustine relating to the pastoral and existential phenomena of grief and human mortality (*sermones* 172-173 and 396). In particular, it evaluates these themes in conversation with philosophical reflections on human nature in the *City of God*, Books 13-14. Drawing upon Platonic and Stoic views in the latter, St. Augustine prefers a more compassionate and permissive understanding of human emotion in the former. Nevertheless, the author argues that while Augustine makes extensive textual appeal to Pauline and Johannine sources, which is likewise evident in his philosophical work, he remains implicitly committed to a philosophical theory of emotion also in his preaching. In order to support this claim, I first present the philosophical traditions at work within the biblical horizon of the *City of God*, through a careful reading of pertinent texts, including work of Sarah Byers. Second, I attend to shifts of tone and emphasis detected in three public sermons, two of which have been successfully dated to 418 and 419, where evident differences of genre and audience help to account for Augustine's heightened pastoral sensitivity. This comparative approach illuminates, finally, how the bishop of Hippo maintains philosophical continuity as he navigates pastoral responsibilities.

**Keywords:** Augustine of Hippo; preaching; philosophy of Emotions; Stoicism

---

<sup>53</sup> On this point, also, A. Dupont, *Augustine's Anti-Pelagian Interpretation of Two Martyr Sermons. Sermones 299 and 335B on the Unnaturalness of Human Death*, in: *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity: Festschrift Boudewijn Dehandschutter*, ed. J. Leemans, BETL 241, Leuven 2010, p. 87-102.

## Bibliography

### Sources

- Augustinus, *Sermones ad populum*, ed. J.-P. Migne, PL 38, Paris 1841, tr. E. Hill, *Sermons on the New Testament (148-183)*, WSA 3/5, New Rochelle 1992.
- Augustinus, *Sermones ad populum*, ed. J.-P. Migne, PL 39, Paris 1845, tr. E. Hill, *Sermons 341-400*, WSA 3/10, Hyde Park 1997.
- Augustinus, *De civitate dei libri I-X, XI-XXII*, ed. B. Dombard – A. Kalb, CCL 47-48, Turnhout 1955, tr. W. Babcock, *The City of God (Books 1-10, 11-22)*, WSA 1/6-7, Hyde Park 2012-2013.

### Studies

- Austin E., *Plato on Grief as a Mental Disorder*, “Archive Geschichte Philosophie” 98/1 (2016) p. 1-20.
- Byers S., *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine: A Stoic-Platonic Synthesis*, Cambridge 2013.
- Cary P., *Love and Tears: Augustine’s Project of Loving without Losing*, in: *Confessions of Love: Ambiguities of Greek Eros and Latin Caritas*, ed. C.J.N. de Paulo et al., New York 2011, p. 39-54.
- Colish M., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, v. 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1985.
- Cooper J., *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, Princeton 2012.
- Dupont A., *Augustine’s Anti-Pelagian Interpretation of Two Martyr Sermons. Sermones 299 and 335B on the Unnaturalness of Human Death*, in: *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity: Festschrift Boudewijn Dehandschutter*, ed. J. Lee-mans, BETL 241, Leuven 2010, p. 87-102.
- Duval Y.-M., *Consolatio*, in: *Augustinus Lexikon*, v. 1, ed. R. Dodaro – C. Mayer – C. Müller, Basel 1994, p. 1244-1247.
- Hultin N., *The Rhetoric of Consolation: Studies in the Development of the ‘consolatio mortis’*, Baltimore 1965 (PhD diss.).
- Layton R., *Propatheia: Origen and Didymus on the Origin of the Passions*, “Vigiliae Christianae” 54 (2000) p. 262-282.
- Houghton H.A.G., *The Latin New Testament: A Guide to its Early History, Texts, and Manuscripts*, Oxford 2016.
- Kotila H., *Mors, mortalitas*, in: *Augustinus Lexikon*, v. 4, ed. R. Dodaro – C. Mayer – C. Müller, Basel 2012, p. 89-97.
- Lamberigts M., *Peccatum*, in: *Augustinus Lexikon*, v. 3/4, ed. R. Dodaro – C. Mayer – C Müller, Basel 2014, p. 581-599.



- Lamberigts M., *Peccatum originale*, in: *Augustinus Lexikon*, v. 3/4, ed. R. Dodaro – C. Mayer – C. Müller, Basel 2014, p. 599-615.
- MacCormack S., *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine*, Berkeley 1998.
- Oppel C., “*Why, my soul, are you sad?*” *Augustine’s Opinion on Sadness in the City of God and an Interpretation of his Tears in the Confessions*, “*Augustinian Studies*” 35 (2004) p. 199-236.
- Van Riel G., *Mens immota mota mane: Neoplatonic Tendencies in Augustine’s Theory of the Passions*, “*Augustiniana*” 54 (2004) p. 506-531.
- Rebillard É., *The Care of the Dead in Late Antiquity*, tr. E. Trapnell Rawlings – J. Roulier-Pucci, Ithaca 2009.
- Sorabji R., *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000.
- Sorabji R., *Stoic First Movements in Christianity*, in: *Stoicism: Traditions and Transformations*, ed. S. Strange – J. Zupko, Cambridge 2004, p. 95-107.



Ks. Jarosław Nowaszczuk<sup>1</sup>

## Nadprzyrodzone przyczyny epidemii w 2Sm 24 i 1Krn 21 (Teodoret z Cyru a inni Ojcowie Kościoła)

Biblia mówi o trzech wielkich klęskach, jakie mogą dotknąć ludzkość. Jest to wojna, głód i zaraza<sup>2</sup>. W tekście Wulgaty ten zestaw nie-szczęść jest wzmiankowany kilkadziesiąt razy<sup>3</sup>. Najczęściej pojawia się w pismach profetycznych. Prorok jest także jednym z bohaterów perykop wskazanych w tytule niniejszego artykułu. Rozdział 24 Drugiej Księgi Samuela oraz 21 Pierwszej Księgi Kronik dotyczą tego samego epizodu. Opowiadają, jak posłany przez Boga „widzący” Gad stawia króla Dawida wobec wyboru jednej z trzech niedoli, która spadnie na poddany spisowi naród. Ponieważ władca zdecydował się ostatecznie na epidemię, Ojcowie Kościoła rozważają w swych pismach motywy jego decyzji i okoliczności zdarzenia. Starają się także dać odpowiedź na pytanie o przyczyny kataklizmu i jego naturę. Jak można wstępnie założyć, ich komentarze stanowią teologiczną wykładnię w kwestii dotyczących świat chorób zakaźnych. Taka hipoteza jest o tyle uzasadniona, że przywołane fragmenty biblijne należą do zupełnie wyjątkowych w Starym Testamencie. Wzmiankowany jedynie w innych miejscach pomór zostaje w nich bowiem przedstawiony co do przyczyn i przebiegu. Co więcej, wydarzenia dotyczą jedynej opisanej szerzej zarazy pośród narodu wybranego

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Jarosław Nowaszczuk, profesor Uniwersytetu Szczecińskiego w Instytucie Literatury i Nowych Mediów oraz w Instytucie Nauk Teologicznych US; email: jaroslaw.nowaszczuk@usz.edu.pl; ORCID: 0000-0002-4584-5184

<sup>2</sup> Niekiedy katalog zostaje poszerzony o dzikie zwierzęta. Zob. Ez 14,12-22; 32,27. Por. Kpł 26,22.

<sup>3</sup> *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem* [dalej: BSV]; Kpł 26,25-26; Jr 14,12; 21,6-7.9; 24,10; 27,8.13; 29,17-18; 32,24.36; 34,17; 38,2; 42,17.22; 44,13; Ez 5,12.17; 6,11-12; 7,15; 12,16; 4Ezd 15,49. Por. Mt 24,6-7; Łk 21,9-11.

w Ziemi Obiecanej<sup>4</sup>. I wreszcie – jak zauważa Garry N. Knoppers – wydarzenia, analizowane zwłaszcza w obrębie dzieła Kronikarza, stanowią dla biblistów *crux interpretum*, ponieważ zaburzają wizerunek Dawida jako władcy idealnego<sup>5</sup>. Ostatecznie celem obecnego opracowania jest zatem wyjaśnienie, jak antyczni teologowie tłumaczyli wypadki opisane w Piśmie Świętym i co twierdzili o samej zarazie. Ponieważ komentarze patrystyczne dotyczące wybranych perykop nie stanowiły dotąd przedmiotu szerszego omówienia, poszukiwania dotyczyć będą przede wszystkim tekstów źródłowych<sup>6</sup>. Z uwagi na fakt, iż nie wszyscy autorzy poświęcili eksplikacji wydarzeń równie dużo uwagi, punkt wyjścia stanowić będą tezy zawarte w kompleksowym studium Teodoreta z Cyru, uzupełnione o koncepcje innych Ojców Kościoła.

---

<sup>4</sup> O zarazie mówi obszerniej także fragment dotyczący szóstej plagi egipskiej, czyli szerzenia się wrzodów i pryszczu (Wj 9,8-12).

<sup>5</sup> G.N. Knoppers, *Images of David in Early Judaism: David as Repentant Sinner in Chronicles*, „Biblica” 76/4 (1995) s. 449. Tę opinię Stuart Lasine uzupełnia o spostrzeżenie, że dla dzisiejszych czytelników, którzy nie są badaczami tekstów biblijnych, Dawid jawi się w wymienionych fragmentach jako król arogancki, wyniosły i pełen dumy. Tego rodzaju opinie, kontynuuje badacz, powielają także niektórzy akademicy. Zob. S. Lasine, *Weighing Hearts. Character, Judgment, and the Ethics of Reading the Bible*, New York 2012, s. 220-221.

<sup>6</sup> Wypis opracowań dotyczących istniejących wersji tekstu biblijnego zawarto w: Z. Talshir, *The Census (2 Samuel 24 // 4QSam<sup>a</sup> // 1 Chronicles 21): The Relationship between the Textual Witnesses of Book of Samuel*, „Meghilot. Studies in the Dead Sea Scrolls” 11/12 (2014-2015) s. 167-170. Katalog prac z zakresu egzegezy perykop zawarto w: G. Ko, *2 Samuel 21-24: A theological reflection on Israel's kingship*, „Old Testament Essays” 31/1 (2018) s. 133-134. Zestaw publikacji podejmujących problem starotestamentalnych spisów ludności znajduje się w: A. Madansky, *On Biblical Censuses*, „Journal of Official Statistics” 2/4 (1986) s. 568-569. Na gruncie polskim fragmenty biblijne zostały omówione w artykułach: H. Jodzio, *Spis ludności w Starym Testamencie i jego rola w 2Sm 24/1Krn 21*, w: „To urzeczywistniajcie w Kościele, co w Chrystusie Jezusie” (Flp 2,5). *Księga pamiątkowa dla księdza profesora Jana Flisa w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Goniszewski – C. Korzec, Szczecin 2015, s. 303-337; W. Linke, *Spis ludności za Dawida w różnych interpretacjach teologicznych*, „Studia Theologica Varsaviensia” 47/2 (2009) s. 139-166. Autor stwierdza, że analiza korelatywna tekstów rzadko była przedmiotem studiów. Zob. Linke, *Spis ludności za Dawida*, s. 140. Wartą zauważenia pozycja, jak podaje, jest praca: R. Dillard, *David's Census: Perspectives on 2 Samuel 24 and 1 Chronicles 21*, w: *Through Christ's Word*, red. R. Godfrey – J. Boyd, Phillipsburg 1985, s. 94-107.

## 1. Ὁργή Θεοῦ [...] ἐν λιμοῖς καὶ λοιμοῖς καὶ πολέμοις<sup>7</sup>

Objasniając pierwszy rozdział Listu do Rzymian, Jan Chryzostom wyraża przekonanie, że to gniew Boży leży niejednokrotnie u źródeł doczesnych katastrof<sup>8</sup>. Pośród nich wymienia właśnie głód, zarazę i wojnę<sup>9</sup>. Jak wskazuje św. Paweł w wierszu 1,18 przywołanego rozdziału, nadprzyrodzona kara to następstwo ludzkiej bezbożności (ἀσέβεια) i nieprawości (ἀδικία)<sup>10</sup>. Pogląd patriarchy Konstantynopola ujęty jako zasada ogólna w wykładzie Teodoretta dotyczącym epidemii za czasów króla Dawida znajduje swą egzemplifikację. Biskup Cyru zwraca uwagę, że tekst biblijny rozpoczyna się od stwierdzenia, iż rozpałił się gniew Pana wobec Izraela (2Sm 24,1)<sup>11</sup>. Zdaniem teologa Bóg reaguje nie na winę władcy, ale na przejawy powszechnego bezprawia (παρανομία)<sup>12</sup>. Wymienia dwa istotne momenty, w których się ono przejawiało. Najpierw mieszkańcy kraju odrzucili Dawida i opowiedzieli się po stronie Absaloma, gdy ten wystąpił zbrojnie przeciw ojcu. Drugie wydarzenie poprzedziło w czasie synowski bunt, wyjaśnia Teodoret i za winę ogólnonarodową uznaje sprzyjanie królowi Saulowi, jakkolwiek nadprzyrodzona łaska do pełnienia urzędu została mu odebrana<sup>13</sup>. Warto zauważyć, że w obu przypadkach wykroczenia zostają opisane jako rodzaj bezbożności. Jak twierdzi zatem biskup, Izraelici odstąpili od prawowitego władcy, który otrzymał władzę od Boga. Nie stanęli

<sup>7</sup> Joannes Chrysostomus, *Homiliae XXXII in S. Pauli Epistolam ad Romanos* III, PG 60, 488C.

<sup>8</sup> Współczesną wykładnię egzegetyczną perykopy zawarto w: M. Kowalski, *Apokaliptyczny gniew Boga i jego miejsce w Ewangelii Pawła (Rz 1,18-32)*, „Verbum Vitae” 33 (2018) s. 203-249.

<sup>9</sup> Joannes Chrysostomus, *Homiliae XXXII in S. Pauli Epistolam ad Romanos* III, PG 60, 488C.

<sup>10</sup> Zdaniem św. Ambrożego godzi ona w jakiś sposób nawet w przyrodę tak, że skutki spadają nie tylko na człowieka, lecz także na zwierzęta. Zob. Ambrosius Sanctus Mediolanensis Episcopus, *De Noe et arca liber unus* X 31, PL 14, 394D-395A. W innym miejscu z kolei uświadamia, że ludzi dotyka niekiedy „zaraza duchowa” (*animarum pestilentia*). W takim rozumieniu epidemia jest zewnętrznym znakiem zniszczenia, jakie dotyka myślenia człowieka bezbożnego. Por. Ambrosius Sanctus Mediolanensis Episcopus, *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos* I 28, PL 14, 935B-C. To samo określenie w wersji greckiej, *λοιμὸς ψυχῶν*, pojawia się u Bazylego Wielkiego. Zob. Basilus S. P. N. Caesareae Capadociae Archiepiscopus, *Homiliae in Psalmos* I 6, PG 29, 228A.

<sup>11</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 660C.

<sup>12</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 660A.

<sup>13</sup> Zob. 2Sm 15,1-18,16; 1Sm 23,14-28; 26,1-25.

też po stronie Dawida, chociaż został namaszczone na króla<sup>14</sup>. Ponieważ w obu przypadkach doświadczył nieprawości, przez niego również miała spaść na lud kara. Nazywając w tym miejscu Boga sprawiedliwym Sędzią (ὁ δίκαιος Κριτής), teolog uważa ją za w pełni uprawnioną<sup>15</sup>. Także św. Hieronim w *Quaestiones Hebraicae in II Librum Regum* podziela przekonanie, że u podstaw całego zdarzenia należy widzieć pomstę za popełnione zło<sup>16</sup>. Inaczej niż Teodoret za winę Izraelitów uznaje brak powszechnej reakcji na zleczone przez władcę zabójstwo Uriasza Chetyty (2Sm 11,1-27). Zdaniem świętego ród królewski odkupił już swoją winę<sup>17</sup>. Jakkolwiek Hieronim nie konkretyzuje, na czym polegała kara, jak można przypuszczać, wypełniła się ona, kiedy zmarło dziecko ze związku z Betszebą (2Sm 12,15-19) i wówczas, gdy zginął syn Dawida Absalom (2Sm 18,9-15). Ostatecznie konsekwencje miał ponieść również cały naród. Ta wykładnia, dość odosobniona w antyku, była przywoływana chętnie w dziełach średniowiecznych<sup>18</sup>. Współczesny badacz Peter Miscall opowiada się za tym, by całe opowiadanie ujmować w kluczu alegorii królewskiego panowania. Jego zdaniem nie chodzi o konkretne przewinienie, lecz o fakt, iż na każdym etapie dziejów narodu obecne jest zło i jego skutki<sup>19</sup>. Idąc po myśli badacza, zdarzenie opisane we wskazanych perykopach można zatem uznać za model interpretowania bieżącej rzeczywistości i rozwiązywania pojawiających się wyzwań społecznych.

Przebieg wydarzeń poprzedzających epidemię prowadzi Ojców Kościoła do licznych spostrzeżeń, które uświadamiają, że działanie Boga w świecie jest tajemnicze i zaskakujące, a pomiędzy życiem władcy i poddanych istnieje swoista koincydencja. Złe postęпки obywateli prowadzą bowiem do przewinienia króla. Zgodnie z relacją biblijną Dawid nakazuje spis ludności, który stanie się powodem jego osobistego grzechu (2Sm 24,2-4; 1Krn 21,2-4). Grzegorz Wielki zwraca uwagę na zależność

<sup>14</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 660A-B.

<sup>15</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 660C.

<sup>16</sup> Hieronymus, *Quaestiones Hebraicae in II Librum Regum* XXIV 1, PL 23, 1363A.

<sup>17</sup> Hieronymus, *Quaestiones Hebraicae in II Librum Regum* XXIV 1, PL 23, 1363A.

<sup>18</sup> Por. Rabanus Maurus, *Commentaria in Libros IV Regum* II, XXIV, PL 109, 120B; Rupertus Abbas Tuitiensis, *Commentariorum de operibus S. Trinitatis libri XLII. In Libros Regum liber secundus* XXXIX, PL 167, 1140D. Zob. P.D. Clarke, *Innocent III, The interdict and medieval theories of popular resistance*, w: Pope, Church and City. Essays in Honour of Brenda M. Bolton, red. F. Andrews – Ch. Egger – C.M. Rousseau, Leiden 2004, s. 77-100.

<sup>19</sup> P. Miscall, 2 Samuel 24: A Meditation on Wrath, Guilt, and the King, „Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies” 11/2 (1993) s. 75.

między postępowaniem panującego i poddanych. W liście do współczesnych sobie biskupów Grecji stwierdza:

A na przykładzie Dawida widzimy, że wina ludności bardzo szkodzi życiu pasterzy. Ów bowiem pochwalony świadectwem Boga, ów świadom niebieskich tajemnic, nagle uniesiony pyszną wyniosłością zgrzeszył obliczaniem ludności, pomstę jednak za grzech Dawida poniósł naród. Dlaczego? Bo serca panujących kierują się zasługą narodów. Sprawiedliwy zaś Sędzia naprawił błąd grzeszącego, karząc tych, z których przyczyny tamten zgrzeszył<sup>20</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że papież zgadza się z Teodoretem, widząc w całym zdarzeniu objaw sprawiedliwości i nazywa Boga tym samym mianem co poprzednik – „sprawiedliwy Sędzia” (*iustus Iudex*). Grzegorz Wielki jest też świadom, iż bieg wypadków może być dla czytelnika niejasny. Przyczyn osobistej winy Dawida upatruje w szczególnym związku, jaki istnieje między władcą a poddanymi. Tekst listu nie tłumaczy, na czym polega owa więź. Wyjaśnienie pojawia się w innym miejscu, gdzie święty powtórnie komentuje biblijną perykopę. Jak zapisuje w *Moraliach*, naród ma takich władców, na jakich zasłużył. Poczynania rządzących – konkluduje – wynikają z tego, jacy są poddani. Co więcej, przez nich właśnie nawet dobrzy pasterze dopuszczają się wykroczeń<sup>21</sup>. Stwierdzenie może zaskakiwać i prowadzić do przekonania, iż Dawid nie miał szans na uniknięcie grzechu. Po pierwsze dlatego, że naród dopuścił się grzechu, po drugie – na co wskazano wcześniej – ze względu na gniew Boży, który stanowił reakcję na popełnione zło. Sytuację komplikuje jeszcze tekst Pierwszej Księgi Kronik (1Krn 21,1), gdzie powiedziane zostaje, że to szatan skłonił króla, by dokonać powszechnego spisu ludności. Jak uzmysławia Ryan E. Stokes, dzisiejsi badacze tłumaczą rozbieżności pomiędzy księgami odmiennieścią środowiska spisania tekstu lub traktują jako anachronizm w postrzeganiu

<sup>20</sup> Gregorius I, *Registri epistolarum* VII, VIII, PL 77, 862A-B, tł. J. Czuj, Św. Grzegorz, *Listy*, t. 2, Warszawa 1954, s. 256. Cytowany list w tym wydaniu nosi numer VII 7.

<sup>21</sup> Gregorius I, *Moralium libri sive Expositio in Librum B. Job* XXV, XVI, PL 76, 344B. Ten sam wywód pojawia się w: Sanctus Paterius, *Liber de expositione Veteris ac Novi Testamenti. Super Librum II Regum* VIII, XV, PL 79, 806A; Claudius Taurinensis, *XXX Quaestiones super Libros Regum* II, Vers. 23, 24, PL 104, 720B; Rabanus Maurus, *Commentaria in Libros II Paralipomenon* II, XXI, PL 109, 375C; Angelomus Luxoviensis, *Enarrationes in Libros Regum* II, XXIV, PL 115, 389B.

złego ducha<sup>22</sup>. Ojcowie Kościoła usiłują jednak znaleźć teologiczne wyjaśnienie dla problemu. Teodoret występuje przeciwko determinizmowi mogącemu pojawić się w ocenie wypadków. Jasno wskazuje, że gdyby Bóg polecił królowi dokonanie ewidencji poddanych, Dawid nie ponosiłby osobistej odpowiedzialności<sup>23</sup>. Teolog rozwija dalej myśl i tłumaczy związek przyczynowo-skutkowy pomiędzy gniewem Bożym, grzechem i karą. Zasadniczym pojęciem, które wyjaśnia rolę Boga w całym zdarzeniu, jest wyraz ἐνθέδωκε ('dozwolił')<sup>24</sup>. By nie było wątpliwości, autor na przykładzie tłumaczy sposób nadprzyrodzonego działania. Wcześniej, gdy Dawid powziął decyzję o budowie świątyni, co nie było zgodne z planem Boga, został powstrzymany przez proroka Natana (2Sm 7,1-17). W obecnej sytuacji wystarczyło, że zabrakło nadprzyrodzonej interwencji, by król dał się uwieść szatańskiemu poduszczeniu<sup>25</sup>. Ostatecznie zatem Teodoret uznaje dalszy spłot zdarzeń za dopust Boży.

Zarówno opinia Jana Chryzostoma przywołana na początku paragrafu, jak i tezy biskupa Cyru są z pozoru bardzo zasadnicze, a w oparciu o nie Bóg może zostać posądzony o zsyłanie zła na ludzkość. Jednoznaczne stwierdzenia obu Ojców wynikają przede wszystkim z faktu, że obaj należą do generacji, które dają się określić jako „pobazylikańskie”. Gdy w 379 roku po Chrystusie umarł Bazyli Wielki, późniejszy patriarcha w Konstantynopolu miał około 30 lat, a Teodoret nie było jeszcze na świecie. Co istotne, wybitny Kapadocczyk jest autorem homilii o tym, że Bóg nie jest twórcą zła<sup>26</sup>. Autor dokonuje tam dystynkcji pośród rzeczywistości, które ludzie uznają za nieszczęścia. Wśród nich znajduje się choroba i jej dokuczliwość. Tę kategorię Bazyli opisuje jako to, co przykre dla ludzi w odczuciach<sup>27</sup>. Podkreśla następnie, iż niekiedy Bóg, którego w tym miejscu nazywa

<sup>22</sup> R.E. Stokes, *The Devil Made David Do It... Or Did He? The Nature, Identity, and Literary Origins of the Satan in 1 Chronicles 21:1*, „Journal of Biblical Literature” 128/1 (2009) s. 91-93. Por. P.C. Beentjes, *Tradition and Transformation in the Book of Chronicles*, Brill, b.m.w. 2008, s. 45-59; P. Evans, *Divine Intermediaries in 1 Chronicles 21. An Overlooked Aspect of the Chronicler's Theology*, „Biblica” 85/4 (2004) s. 545-549, 553-555.

<sup>23</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum XLV*, PG 80, 660C-661A.

<sup>24</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum XLV*, PG 80, 660C-661A.

<sup>25</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum XLV*, PG 80, 660C-661A.

<sup>26</sup> Basiliius Caesariensis, *Quod Deus non est autor malorum*, PG 31, 329-354.

<sup>27</sup> Basiliius Caesariensis, *Quod Deus non est autor malorum*, PG 31, 333A.



roztropnym i dobrym, zsyła na ludzi takie doświadczenia, ponieważ mają one na celu ich pożytek (τὸ συμφέρον). Nie są w istocie złem, gdyż niejednokrotnie prowadzą do poprawy życia<sup>28</sup>. Można z dużym prawdopodobieństwem założyć, że obaj cytowani wcześniej Ojcowie znali teologię Bazylego i w oparciu o nią formułowali swoje tezy. Samo przekonanie o epidemii jako skutku występku jest natomiast głęboko zakorzenione w Starym Testamencie, jak podkreśla we współczesnym opracowaniu poświęconym w części kwestii choroby i uzdrowienia Samuel E. Balentine<sup>29</sup>.

## 2. „Wpadnijmy raczej w ręce Pana” (2Sm 24,14)

Zdaniem Paula K. Hookera dzisiejszych czytelników Pierwszej Księgi Kronik może zaskakiwać, że liczenie ludności zostało przez Boga uznane za grzech. Ten sam autor uzmysławia jednak, że realia starożytne i dzisiejsze są odmienne. Za panowania Dawida spis ludności był przede wszystkim sprawdzianem, ilu ludzi jest zdolnych do działań wojennych, a co za tym idzie, ustaleniem siły państwa i jego możliwości bojowych<sup>30</sup>. W takim ujęciu mężczyźni zdolni do walki stawali się własnością króla. Tymczasem jedną z głównych myśli teologii starotestamentalnej jest przekonanie, iż lud Izraela nie należy do nikogo innego, tylko do Boga. Stąd też nie dziwi, podkreśla Hooker, że Kronikarz uznaje szatana za pomysłodawcę spisu<sup>31</sup>. Zgodnie ze spostrzeżeniem T.J. Wray’a oraz Gregory’ego Mobley’a zły duch występuje w tym opowiadaniu po raz pierwszy jako byt zupełnie niezależny i samodzielny, a przy tym jako antagonistą Boga, a nie ludzi<sup>32</sup>.

Biskup Cyru przedstawia oryginalną wykładnię kwestii, dlaczego pomysł o przeprowadzeniu powszechnej ewidencji społeczeństwa zostaje w Piśmie Świętym uznany za diabelski, jakkolwiek dokonywano jej już wcześniej w dziejach Izraela<sup>33</sup>. Jego wyjaśnienia zostały poprzedzone

---

<sup>28</sup> Basilius Caesariensis, *Quod Deus non est autor malorum*, PG 31, 333B. Zagadnienie zostało szerzej omówione w artykule: E. Osek, *Grzech jako choroba duszy w Homilii św. Bazylego „O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła”*, VoxP 49 (2006) s. 495-510.

<sup>29</sup> S.E. Balentine, *The Oxford Handbook of Ritual and Worship in the Hebrew Bible*, Oxford 2020, s. 315.

<sup>30</sup> P.K. Hooker, *First and second Chronicles*, Louisville 2011, s. 85.

<sup>31</sup> Hooker, *First and second Chronicles*, s. 85.

<sup>32</sup> T.J. Wray – G. Mobley, *The Birth of Satan. Tracing the Devil’s Biblical Roots*, Basingstoke 2005, s. 66-68.

<sup>33</sup> Zob. np. Wj 30,11-16; Lb 1,1-19; 3,14-16.40-43.

w czasie przez próby rozwikłania problemu, jakie pojawiły się w środowisku żydowskim u Józefa Flawiusza w dziele *Antiquitates Judaicae*. Jak tłumaczy historyk, Dawid zapomniał o nakazie Mojżesza, by podczas liczenia narodu każdy zapłacił pół sykla<sup>34</sup>. Jakkolwiek autor nie wskazuje ani miejsca w Biblii, ani racji tego zalecenia, łatwo zidentyfikować tekst, do którego się odnosi. Zgodnie z zapisem w 30 rozdziale Księgi Wyjścia ofiara we wskazanej przez Flawiusza wartości miała stanowić okup każdego z mieszkańców złożony za własne życie. Zaniedbanie tego obowiązku mogłoby bowiem sprowadzić na lud nieszczęście (Wj 30,11-12). Ostatecznie autor biblijny nazywa zebrane podczas spisu pieniądze „ofiara zadośćuczynienia za życie” (Wj 30,16). Interpretacja w tej postaci nie była upowszechniana przez Ojców Kościoła. Zostaje natomiast podjęta przez Rabana Maura. Ten wprost wskazuje, że zna dzieło Flawiusza, a nawet cytuje jego fragmenty<sup>35</sup>. Także dzisiejsi badacze odnotowują wyjaśnienia żydowskiego historyka, poszukując rozwiązania dla opisanej w Biblii sytuacji<sup>36</sup>. Albert Madansky, idąc za Jamesem Georgem Frazerem, twierdzi, że pośród Izraelitów istniał zabobonny lęk przed zliczaniem ludności. Nie byli w tym odosobnieni, jak potwierdzają współczesne badania kultur starożytnych. Song-Mi Suzie Park uznaje, iż ewidencja mieszkańców była tabu powiązanym z magicznym myśleniem o wpływie liczb na świat widzialny<sup>37</sup>. To, co wyróżnia Hebrajczyków – kontynuuje Madansky – to fakt, że mieli religijny model postępowania przekazany w Księdze Wyjścia, który pozwalał im dokonywać spisu i nie ponosić spodziewanych konsekwencji nadprzyrodzonych<sup>38</sup>. Takie rytuały, nazwane przez Frazera „oczyszczeniem”, a przez Ephraima Avigdora Speisera „ekspiacją”, potwierdzono w kulturze Mezopotamii oraz wiele później w upaństwowionej obrzędowości Rzymian<sup>39</sup>.

Teodoret opiera swój pogląd na sprawę na innym fragmencie Pisma Świętego. Odwołuje się do Księgi Rodzaju, a konkretnie tej partii tekstu, która mówi o obietnicy danej Abrahamowi. Przedstawia następująca argumentację:

<sup>34</sup> Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* VII 13, (ed. B. Niese, t. 2, s. 159).

<sup>35</sup> Rabanus Maurus, *Commentaria in Libros II Paralipomenon* II, XXI, PL 109, 377C-378A.

<sup>36</sup> Madansky, *On Biblical Censues*, s. 566.

<sup>37</sup> S.-M.S. Park, *Census and Censure: Sacred Threshing Floors and Counting Taboos in 2 Samuel 24*, „Horizons in Biblical Theology” 35/1 (2013) s. 27-28.

<sup>38</sup> Madansky, *On Biblical Censues*, s. 566.

<sup>39</sup> Madansky, *On Biblical Censues*, s. 566-567.

*I powstał szatan przeciwko Izraelowi i pobudził Dawida, żeby policzył Izraela*<sup>40</sup>. I nie powiedział „powstał szatan przeciw Dawidowi”, lecz „przeciw Izraelowi”. Język hebrajski nazywa bowiem szatana „przeciwnikiem” lub „odstępca”. Ponieważ zaiste taki zamysł był sprzeczny z Bożymi obietnicami. Bóg wszystkiego powiedział bowiem Abrahamowi: *uczynię twoje potomstwo jak piasek na brzegu morza, który nie da się zliczyć z powodu obfitości*<sup>41</sup>. Przez wzgląd na to szatan podsunął tego rodzaju myśl jako przeciwną Boskiej obietnicy<sup>42</sup>.

W przytoczonym tekście zamierzenie Dawida zostaje opisane słowem λογισμός, które daje się tłumaczyć jako ‘zamysł’ lub ‘myśl’. Ten sam wyraz oznacza również ‘rachowanie’ i ‘obliczanie’, co z kolei wydaje się bardzo bliskie opisywanym realiom biblijnym<sup>43</sup>. Z kolei argumentacja Teodoreta wydaje się dość oczywista. Jego zdaniem pomysł dokonania spisu ludności był zły z tej racji, że był w opozycji do słów Boga. Przez to stał się ideą diaboliczną. W dalszym biegu wywodu biskup uświadamia, iż sam Dawid rozeznał ostatecznie niegodziwość powyższego zamiaru i jego głupotę<sup>44</sup>. Nieco inaczej istotę winy tłumaczy Ambroży z Mediolanu. Jak twierdzi, Dawid chciał posiąść informacje, które leżą jedynie w kompetencji Boga<sup>45</sup>. Takie rozumienie grzechu jest zbieżne z jego charakterystyką w Księdze Rodzaju, gdzie prarodzice także zapragnęli posiąść zakazaną wiedzę (Rdz 3,6). Inni Ojcowie za osobistą przewinę króla uznają butę inspirowaną wielkością poddanego narodu. Tak utrzymywał cytowany już Grzegorz Wielki. To samo przekonanie wyraził w czasach poprzedzających papieża św. Augustyn w dziele „Contra Faustum Manichaeum”. W jego opinii był to „grzech wyniosło-

<sup>40</sup> 1Krn 21,1.

<sup>41</sup> Rdz 22,17. Por. Rdz 15,5; 26,4.

<sup>42</sup> Tł. własne. Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 661A-B: „Καὶ ἀνέστη Σατᾶν ἐπὶ Ἰσραὴλ, καὶ ἐπέσεισε τὸν Δαβὶδ, τοῦ ἀριθμῆσαι τὸν Ἰσραὴλ. Καὶ οὐκ εἶπεν, Ἀνέστη Σατᾶν ἐπὶ Δαβὶδ, ἀλλ’, «ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ». Σατᾶν δὲ τὸν ἀντικείμενον, ἢ ἀποστάτην, ἢ Ἑβραίων γλῶττα καλεῖ. Ἐπειδὴ τοίνυν ἐναντίος ταῖς θεαῖς ἐπαγγελίας ὁ τοιοῦτος ἦν λογισμὸς (τῷ γὰρ Ἀβραάμ ὁ τῶν ὄλων ἔφη Θεός, «Ποιῶ τὸ σπέρμα σὸν ὡς τὴν ἄμμιον τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης, ἥτις οὐκ ἀριθμηθήσεται ἀπὸ τοῦ πλήθους»), τοῦτου χάριν Σατᾶν τὸν τοιοῦτον ὠνόμασε λογισμὸν, ὡς ἐναντίον τῇ ὑποσχέσει τῇ θεῷ [...]”.

<sup>43</sup> Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 3, Warszawa 1962, s. 42.

<sup>44</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 661C.

<sup>45</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Epistolae* LI 8, PL 16, 1162A.

ści” (*peccatum elationis*), a „serce króla zostało ogarnięte przez pychę” (*cor regis [...] superbia pertentatum*)<sup>46</sup>.

Wina Dawida i powierzonego mu ludu były motorem wydarzeń, które miały nastąpić za sprawą działania sił nadprzyrodzonych. Jak zauważa św. Ambroży, komentując psalm 37, powierzchowna lektura tekstu biblijnego może prowadzić do wewnętrznych rozterek<sup>47</sup>. Oto bowiem władca spośród trzech nieszczęść wybiera śmierć dla poddanych, a nie własną ucieczkę czy powszechny głód<sup>48</sup>. Biskup tłumaczy powody, jakimi kierował się Dawid w swej decyzji i podkreśla, że był to wybór racjonalny. Władca nie przystał na głód, ponieważ ten jest gorszy od śmierci i innych nieszczęść. Odrzucił też własną ucieczkę przed wrogiem, gdyż w przypadku epidemii jako prorok mógł się wstawiać za ludem, co też uczynił. Kiedy zaś widział pogrom, był gotów zginąć w obronie poddanych<sup>49</sup>. Postawa króla również u innych Ojców budziła uznanie. Jan Chryzostom ukazuje go jako wzór dobrego pasterza. Jak przyjmuje, zaraza została wybrana z tego powodu, że Dawid chciał ocalić powierzony sobie naród, a siebie narazić na niebezpieczeństwo<sup>50</sup>. Gdy zobaczył, iż giną inni, prosił Boga, by na niego spadło nieszczęście (2Sm 24,17). Troskę i współczucie patriarcha uznaje za przymioty doskonałego pasterza<sup>51</sup>. Ten sam wątek pojawia się u św. Augustyna, który podkreśla, że Dawid chciał umrzeć za poddanych. Był to znak jego miłości pasterskiej (*dilectio pastoralis*) do powierzonej sobie wspólnoty<sup>52</sup>. Zdaniem Jana Chryzostoma walorem idealnego władcy jest z kolei głębsze przeżywanie nieszczęść powszechnych niż osobistych. Jako przykład takiej postawy uznaje również zachowanie Dawida<sup>53</sup>.

Dotychczasowe ustalenia prowadzą do wniosku, że pisarzom kościelnym zależało na wyjaśnieniu racji, którymi kierował się król, wybierając

<sup>46</sup> Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum Manichaeum* XXII LXVI, PL 42, 441.

<sup>47</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos* XXXVII 16, PL 14, 1016C.

<sup>48</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos* XXXVII 16, PL 14, 1016C.

<sup>49</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos* XXXVII 16, PL 14, 1016C-D.

<sup>50</sup> Joannes Chrysostomus, *Homiliae XXXII in S. Pauli Epistolam ad Romanos* XXIX 4, PG 60, 809A-C.

<sup>51</sup> Joannes Chrysostomus, *Homiliae XXXII in S. Pauli Epistolam ad Romanos* XXIX 4, PG 60, 809A-C.

<sup>52</sup> Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum Manichaeum* XXII LXVI, PL 42, 441.

<sup>53</sup> Joannes Chrysostomus, *Homiliae XXXII in S. Pauli Epistolam ad Romanos* XXIX 4, PG 60, 809C.

zarazę spośród trzech możliwych nieszczęść. Mocno starają się uwydatnić, że jego decyzja nie była inspirowana troską o siebie, lecz wręcz przeciwnie, rozstrzygnięcie miało na celu dobro wspólne. Na te same intencje zwraca uwagę Teodoret. Ukazuje też sposób myślenia Dawida. Stwierdza bowiem:

Najmędrszy i najsprawiedliwszy król – licząc się z tym, że sam jako władca posiadający mnóstwo zgromadzonego zboża będzie mógł uniknąć głodu, kara zaś dotknie jedynie biednych, a na wojnie znowu będzie w stanie uciec z rąk wrogów, najpierw dlatego, że ma do dyspozycji warownie i niezdobyte twierdze, a dalej dzięki temu, iż otaczają go ci, którzy są najdzielniejsi – nie uważał za sprawiedliwe, by troszczyć się o własne ocalenie, lecz by wraz z ludem poddać się nałożonym karom<sup>54</sup>.

Argumentacja podana przez biskupa wydaje się bardzo rzeczowa. Co więcej, uwydatnia w postawie władcy poświęcenie i oddanie ludowi, na co zwracali uwagę już inni Ojcowie. Wbrew mogącym się pojawiać wątpliwościom król wybrał opcję najlepszą dla swych poddanych. Potwierdza to dalszy wywód Teodoreta, gdzie krótko omawia naturę samej epidemii: „Taka jest bowiem zaraza: nie zna różnicy pomiędzy bogatym a biednym, ani między tchórzliwym i odważnym, ani pomiędzy sługą a panem, ani między zwykłym człowiekiem i królem, lecz wszystkich dotyka tak samo”<sup>55</sup>.

Ten sam wątek w kontekście wydarzeń 377 roku podejmuje św. Ambroży<sup>56</sup>. Jak uzmysławia, epidemia, którą nazywa „utrapieniem świata” (*aegritudo mundi*), łączy wspólnym losem nawet wrogów<sup>57</sup>. Teodoret podkreśla w przywołanym tekście, że przez swoją decyzję władca postawił się w jednym szeregu z resztą obywateli. Jego zdaniem król posunął się nawet dalej. Zgodnie z treścią dalszej partii tekstu Dawid dla siebie samego wybrał śmierć (ἐξελέξατο ἑαυτῷ Δαβὶδ τὸν θάνατον)<sup>58</sup>. Opinia nie jest oryginalnym pomysłem teologa, gdyż cytuje on w tym miejscu Septuagintę

<sup>54</sup> Tł własne. Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 664A-B.

<sup>55</sup> Tł własne. Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 664B.

<sup>56</sup> R. Passarella, *Ambrogio e la medicina. Le parole e i concetti*, Milano 2009, s. 321.

<sup>57</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* X 10, PL 15, 1898D-1899A.

<sup>58</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 664C.

(2Reg 24,15). Hieronim nie podjął tej wersji w swoim tłumaczeniu<sup>59</sup>, lecz była ona znana na Zachodzie<sup>60</sup>. Nie można wykluczyć, że władca kierował się w swoim wyborze rozpowszechnionym w starożytności przekonaniem, do którego nawiązuje Ambroży w wykładzie Ewangelii św. Łukasza. „Jak się twierdzi – pisze biskup – zarazę, którą ściągnęły grzechy wielu ludzi, można stłumić dzięki śmierci jednostek”<sup>61</sup>. Teza była na tyle rozpowszechniona, że w północnej Afryce nadano jej formę sentencji. Augustyn cytuje w jednej z mów powiedzenie punickie, które tłumaczy wiernym na łacinę jako zdanie „nummum quaerit pestilentia, duos illi da et ducat se” (‘zaraza domaga się monety: daj dwie, a odejdzie sobie’)<sup>62</sup>. Jak wyjaśnia biskup, trzeba ofiary, by zyskać czas i wieczne ocalenie<sup>63</sup>. Podejmując utrwaloną w antycznym świecie myśl i nawiązując do greckiego tekstu Starego Testamentu, można zatem uznać, że Dawid chciał złożyć ofiarę z siebie samego, by uratować poddanych. We wczesnym średniowieczu Raban Maur, komentując bardziej powściągliwie rozstrzygnięcie króla, stwierdza, że godzi się on na doświadczenie, w którym wspólny jest strach poddanych i władcy<sup>64</sup>.

Zarówno sam tekst biblijny, jak i komentarze Ojców uwydatniają, iż król Dawid chciał ponieść pełne konsekwencje popełnionego grzechu. Spośród przedstawionych propozycji wybiera zarazę, ale nie dla własnego ocalenia, jak mogłoby się z pozoru wydawać. Obok tłumaczeń podanych przez Teodoretą ważna jest racja decyzji, jaką podaje sam, zwracając się do proroka Gada. Zgodnie w przekazem Biblii nie chciał ponosić kary ze strony ludzi. Wolał oddać się w ręce Boga, gdyż – jak stwierdza – „wielkie jest Jego miłosierdzie” (2Sm 24,14). To wyznanie Ambroży uznaje za przejaw pokory, roztropności i skromności. Jak pisze w traktacie *Apologia*

---

<sup>59</sup> Hieronymus, *Divina Bibliotheca. Liber II Samuelis CXXXVII*, cap. XXIV, PL 28, 662A-B. W innym miejscu święty, komentując biblijną wypowiedź Joaba, wyraźnie wskazuje, że następstwem grzechu związanego z ewidencją ludności miała być śmierć. Zob. Hieronymus, *In Librum I Paralipomenon XXI 3*, PL 23, 1385C.

<sup>60</sup> Zob. C. Vercellone, *Variae Lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum*, t. 2, Roma 1864, s. 441.

<sup>61</sup> Tł własne. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam VI 108*, PL 15, 1785-1786. Komentator pism biskupa Mediolanu przywołuje w przypisie Antoniusa Liberalisa, Diodora oraz innych antycznych historyków i pisarzy, w dorobku których ten motyw znajduje potwierdzenie. Zob. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam VI 108*, PL 15, 1785-1786.

<sup>62</sup> Augustinus Hipponensis, *Sermones CLXVII*, III 4, PL 38, 910.

<sup>63</sup> Augustinus Hipponensis, *Sermones CLXVII*, III 4, PL 38, 910-911.

<sup>64</sup> Rabanus Maurus, *Commentaria in Libros II Paralipomenon II, XXI*, PL 109, 378B.

*prophetae David*, to ono sprawiło, iż Bóg okazał swe współczucie<sup>65</sup>. Całe zdarzenie było dla biskupa Mediolanu na tyle istotne, że komentuje je także w innym miejscu:

I nie zawiodła świętego Dawida jego wiara, lecz nawet wtedy, gdy się potknął, zasłużył na łaskę Bożego zmiłowania. Albowiem Ten, który zapowiedział, że śmierć będzie trzy dni grasować w kraju, nie dozwolił przecież, by minął nawet jeden dzień, lecz przebaczył ochnoczo w godzinie obiadu i (że posłużyć się słowami Pisma) *użalił się nad nieszczęściem* (2Sm 24,16)<sup>66</sup>.

Inaczej niż w apologii św. Ambrożego uznaje tutaj decyzję Dawida za przejaw wiary. Król nie zawiódł się w swych oczekiwaniach – podkreśla biskup – gdyż zaraza ustała w południe dnia, w którym wybuchła<sup>67</sup>. Inni Ojcowie nie potwierdzają takiego wyjaśnienia i na przykład Hieronim podaje, że epidemia trwała „do wyznaczonego czasu” (2Sm 24,15)<sup>68</sup>. Jak tłumaczy, zwrot „ad tempus constitutum” oznacza chwilę, gdy składano wieczorną ofiarę<sup>69</sup>. Inni jeszcze egzegeci, zwłaszcza późniejsi, uznawali, iż pod tym mianem kryje się cały okres zapowiedziany przez proroka Gada<sup>70</sup>. Opinia Strydończyka zaważyła mocno na zachodniej egzegezie, jakkolwiek trzeba zaznaczyć, że w tym kręgu nie tylko Ambrożę znał interpretację opartą na tekście Septuaginty<sup>71</sup>. Wersję biskupa Mediolanu w roz-

<sup>65</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Apologia Prophetarum David ad Theodosium Augustum* VII 37, PL 14, 865C.

<sup>66</sup> Tł. własne. Ambrosius Mediolanensis, *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos* XXXVII 15, PL 14, 1016A. W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia zastosowano tu frazę „ulił się nad nieszczęściem” (2Sm 24,16).

<sup>67</sup> Biskup powtarza tę informację także w innym miejscu. Zob. Ambrosius Mediolanensis, *Epistolae* LI 9, PL 16, 1162A.

<sup>68</sup> Hieronymus, *Divina Bibliotheca. Liber II Samuelis* CXXXVII, cap. XXIV, PL 28, 662C.

<sup>69</sup> Hieronymus, *Quaestiones Hebraicae in II Librum Regum* XXIV 15, PL 23, 1364A.

<sup>70</sup> F. De Hummelauer, *Commentarius in Libros Samuelis seu I et II Regum*, Parisiis 1886, s. 455. Pogłębiany wykład filologiczno-teologiczny dotyczący hebrajskiego terminu מָוֶד, który stał się przedmiotem kontrowersji, zawarto w: S. Bochartus, *Hieroicocon sive Bipartitum opus de animalibus S. Scripturae*, Lugduni Batavorum 1712, k. 375-378. Dzisiejsi egzegeci odnotowują obie wersje, nie przesądzając o słuszności żadnej z nich: H.-G. Von Mutius, *Nichtmasoretische Bibelzitate im Midrasch Ha-Gadol (13/14 Jahrhundert)*, opr. J. Maier, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2010, s. 76-77.

<sup>71</sup> Vercellone, *Variae Lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum*, t. 2, s. 441.

winiętej interpretacji można odnaleźć także w pismach Teodoreta. Jego zdaniem wybór Dawida okazał się ze wszech miar słuszny. Bóg dozwolił bowiem szerzyć się zarazie jedynie sześć godzin. Biskup uświadamia, iż jest to dokładnie 1/12 czasu zapowiedzianej kary, jeśli zliczy się godziny trzech dni i nocy<sup>72</sup>. W jego ocenie ograniczenie trwania klęski żywiołowej to znak łaskowości Boga<sup>73</sup>.

### 3. Anioł zarazy

W przedstawionych dotąd interpretacjach Ojców Kościoła dotyczących biblijnych wydarzeń zwraca uwagę to, że nie byli zainteresowani rodzajem choroby, jaka spadła na Izraelitów ani opisem jej objawów. Informacje tego rodzaju znalazły się natomiast w poprzedzającym czasy patrystyczne tekście Józefa Flawiusza<sup>74</sup>. Charakterystykę historyka powtórzył po łacinie w okresie wczesnośredniowiecznym Raban Maur<sup>75</sup>. Jak podaje, ludzie doznawali śmierci na wiele sposobów, co uniemożliwiało rozpoznanie choroby. Umierali na znane dolegliwości i na takie, których nie udawało się zdiagnozować. Jedni odchodzili pośród gwałtownych bólów, krzycząc i jęcząc; inni mieli gorączkę prowadzącą do całkowitego wycieńczenia; jeszcze inni doznawali duszności prowadzących bezpośrednio do zgonu. Śmierć bywała tak nagła, że ludzie, którzy uczestniczyli w pogrzebie, sami umierali nie doczekawszy końca obrzędów<sup>76</sup>. Święty Ambroży wskazuje, iż łaską od Boga było widzenie Dawida, które pozwoliło zrozumieć, co tak naprawdę się dzieje<sup>77</sup>. Zgodnie z przekazem biblijnym zobaczył zatem pomiędzy niebem a ziemią anioła trzymającego miecz i zabijającego ludzi (2Sm 24,17; 1Krn 21,16). Zdaniem nowożytnego uczonego Cezarego Baroniusza podobną wizję miał mieć Grzegorz Wielki przy moście Hadriana nad Tybrem podczas zarazy, która spadła na Rzym w 590 roku<sup>78</sup>. Jakkolwiek papież w dzie-

<sup>72</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 664C.

<sup>73</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 665A.

<sup>74</sup> Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* VII 13 (ed. B. Niese, t. 2, s. 160-161).

<sup>75</sup> Rabanus Maurus, *Commentaria in Libros II Paralipomenon* II, XXI, PL 109, 378B-C.

<sup>76</sup> Rabanus Maurus, *Commentaria in Libros II Paralipomenon* II, XXI, PL 109, 378B-C.

<sup>77</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos* XXXVII 16, PL 14, 1016B.

<sup>78</sup> C. Baronius, *Epitome Thesauri Antiquitatum Ecclesiasticorum*, t. 8, Colonia 1603, s. 95.



le *Dialogorum libri* wspomina, że podczas jednej z epidemii widziane były strzały spadające z nieba, które raziły ludzi<sup>79</sup>, w zasobie jego tekstów brak źródeł potwierdzających tezę historyka. On sam powołuje się na księgi liturgiczne, które są w posiadaniu biblioteki na Watykanie, a które – jak zaświadcza – widział na własne oczy<sup>80</sup>. Wiąże też całe zdarzenie z wprowadzeniem przez Grzegorza procesji i publicznego recytowania litanii<sup>81</sup>. Powszechna pokuta i modlitwa prześlagała Boga, a znakiem ustania epidemii było właśnie widzenie anioła wkładającego nagi miecz do pochwy<sup>82</sup>. Niektórzy interpretatorzy wiążą to wydarzenie z nadaniem przez papieża mauzoleum cesarza Hadriana nowej nazwy Zamku Świętego Anioła<sup>83</sup>. Co więcej, wskazują nawet, że wizja dotyczyła św. Michała Archanioła<sup>84</sup>. Wszystkie tego rodzaju interpretacje bazują najprawdopodobniej na lokalnych opowiadaniach, które w wersji spisanej zostały przekazane w *Złotej legendzie* Jakuba de Voragine. Jakkolwiek sam autor twierdzi, że korzystał z wcześniej powstałych tekstów, w jego dziele znajduje się najpełniejsza wersja opowiadania dotycząca papieża Grzegorza<sup>85</sup>. Joannes Jacobus Bourassé zaczerpnął ją natomiast z pism innego średniowiecznego twórcy Teodoryka de Apoldia, działającego także w trzynastym wieku<sup>86</sup>.

<sup>79</sup> Gregorius I, *Dialogorum libri quattuor* IV 36, PL 77, 384B.

<sup>80</sup> C. Baronius, *Annales Ecclesiastici*, t. 10, opr. A. Theiner, Barri-Ducis 1867, s. 463 (nr 18).

<sup>81</sup> C. Baronius, *Annales Ecclesiastici*, t. 10, opr. A. Theiner, Barri-Ducis 1867, s. 463 (nr 18).

<sup>82</sup> C. Baronius, *Annales Ecclesiastici*, t. 10, opr. A. Theiner, Barri-Ducis 1867, s. 463 (nr 18).

<sup>83</sup> J. Stilingus – C. Svyskenus – J. Perierus – J. Cleus, *Acta Sanctorum Septembris*, t. 8, Parisiis – Romae 1865, s. 72.

<sup>84</sup> Stilingus – Svyskenus – Perierus – Cleus, *Acta Sanctorum Septembris*, t. 8, s. 72.

<sup>85</sup> J. a Voragine, *Legenda aurea vulgo Historia Lombardica dicta*, ed. Th. Graesse, Lipsiae 1801, s. 644 (cap. CXLV): „Trzecim objawieniem jest to, które – jak czytamy – miało miejsce za czasów papieża Grzegorza. Kiedy bowiem tenże papież Grzegorz ze względu na zarazę atakującą pachwiny wprowadził litanie większe i pobożnie modlił się o zdrowie ludu, zobaczył powyżej zamku, który dawniej nazywano „Pomnikiem Hadriana”, anioła Pańskiego, który ocierał zakrwawiony miecz i wkładał do pochwy. Dlatego też święty Grzegorz zbudował tam kościół ku czci aniołów, rozumiejąc, że modlitwy zostały wysłuchane przez Pana; stąd i ów zamek aż do dziś jest nazywany Zamkiem Świętego Anioła” (tł. własne).

<sup>86</sup> J.J. Bourassé, *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae*, t. 3, Parisiis 1862, k. 652-653.

Postać, którą Dawid zobaczył w swej wizji, Teodoret nazywa „aniołem mścicielem” (τιμωρὸς ἄγγελος)<sup>87</sup>. Co więcej, utożsamia go z Niszczycielem, który dokonał ostatniej plagi, zabijając pierworodne dzieci Egipcjan (Wj 12,23) oraz z tym posłańcem Boga, który w ciągu jednej nocy pobił Asyryjczyków pod wodzą Sennacheryba (2Krl 19,35; Iz 37,36)<sup>88</sup>. Hieronim, idąc za źródłami chaldejskimi i Herodotem, uznaje, że w tym ostatnim przypadku śmierć nastąpiła również na skutek zarazy, jakkolwiek brakuje o tym wzmianki w Piśmie Świętym<sup>89</sup>. Trudno stwierdzić, czy świadomie, ale Teodoret nie konkretyzuje, czy ów anioł to istota niebiańska czy demoniczna. W późniejszym okresie ta kwestia musiała nurtować tych, którzy interpretowali wydarzenia historyczne i starali się tłumaczyć naturę pojawiających się epidemii. Dla przykładu, Paweł Diakon, relacjonując wypadki 680 roku, opisuje zarazę, która dotknęła Rzym oraz Ticinum (Pavia) i w ciągu trzech miesięcy spowodowała mnóstwo ofiar. Jak podaje benedyktyn, wielu widziało wówczas, że w nocy po mieście szli dwaj aniołowie, dobry i zły. Ten ostatni niósł włócznię i za przyzwoleniem pierwszego dźgał w drzwi domów. Następnego dnia ich mieszkańcy umierali<sup>90</sup>. Widzenie w tej postaci przypisuje śmierć i chorobę działaniu diabła, a nie Bożym posłańcom. Kwestia nie została ostatecznie rozstrzygnięta także w późniejszym czasie. Nowożytny egzegeta Korneliusz a Lapide, komentując fragment o zagładzie Asyryjczyków, zaznacza, iż niektórzy utożsamiają opisanego anioła z Gabrielem lub Michałem. Są jednak i tacy, którzy widzą w przedstawionym duchu demona<sup>91</sup>. Zagadnienie jest inspirowane także dla dzisiejszych badaczy, czego owocem są liczne publikacje

<sup>87</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 665A.

<sup>88</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 665A.

<sup>89</sup> Hieronymus, *Commentariorum in Isaiam Prophetam libri duodeviginti* XI, XXXVII, PL 24, 398D-399A. Zgodnie z przekazem Herodota na oblegających spadła plaga myszy polnych. Zob. Herodotus Helicarnassensis, *Musae* 2, 141, (ed. Fr. Creuzer, t. 1, s. 751). Wyjaśnienia w polskiej edycji tekstu biblijnego mówią z kolei o szczurach. Zob. przypis 19,35, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1990, s. 360. Józef Flawiusz (Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* X 1, ed. B. Niese, t. 2, s. 335) i inne wersje nie potwierdzają tych informacji, wskazując na epidemię jako przyczynę zaprzestania oblężenia Jerozolimy. Niewykluczone, że relacje różnicują się przez pomyłkę wyrazową i utożsamienie greckich terminów λαμός (‘mysz’) i λοιμός (‘zaraza’), na co zwracają uwagę wydawcy dzieła Herodota. Zob. przypis επιχυθέντας νοκτὸς μὲς ἀρουραίων, w: Herodotus Helicarnassensis, *Musae*, t. 1, s. 751.

<sup>90</sup> Paulus Diaconus, *De gestis Langobardorum* VI, V, PL 95, 627-628.

<sup>91</sup> C. a Lapide, *Commentaria in Scripturam Sacram*, t. 11 (*In Isaiam Prophetam*), Parisiis 1877, s. 468.

również na gruncie polskim<sup>92</sup>. Ostatecznie zarówno we wczesnośredniowiecznej wizji, jak i w późniejszych dociekaniach naukowych można dopatrywać się niewyrażonego wprost pytania, jak powiązać dobroć Boga, życzliwość aniołów i istnienie epidemii.

Zdaniem Paula Evansa wśród dzisiejszych badaczy rozpowszechniony jest pogląd, że historia zarazy za czasów Dawida, zwłaszcza w wersji przekazanej w Pierwszej Księdze Kronik, stanowi jeden z istotnych momentów kształtowania się judaistycznej angelologii<sup>93</sup>. Autor, inaczej niż w Drugiej Księdze Samuela, odróżnia bowiem anioła od Boga. Co więcej, wspomina nadprzyrodzonego posłańca częściej i rozszerza opowiadanie o jego działaniu. Jest to także pierwsze miejsce w Biblii, gdzie anioł zostaje ukazany jako postać unoszącą się w powietrzu czy też „latająca”. I wreszcie bardzo mocno podkreślona zostaje jego rola jako pośrednika<sup>94</sup>.

Zgodnie z obiema relacjami biblijnymi w obliczu przerażającej wizji król nie myślał o swoim ocaleniu, lecz prosił, by na niego i rodzinę spadły konsekwencje popełnionego grzechu (2Sm 24,17; 1Krn 21,17). Ojcowie Kościoła zwracają uwagę na ten moment. W opinii św. Ambrożego w swym działaniu Dawid podobny jest do Mojżesza wstawiającego się za ludem<sup>95</sup>. Teodoret z kolei podkreśla, że król używa słów dobrego pasterza i w swym ofiarowaniu za poddanych staje się typem Jezusa Chrystusa<sup>96</sup>. Wołanie Dawida, kontynuuje biskup, zostaje wysłuchane i epidemia ustaje. Bóg poleca zbudować ołtarz tam, gdzie zatrzymał się anioł<sup>97</sup>. Zdaniem Rabana Maura było to miejsce, w którym wcześniej Abraham miał złożyć w ofierze Izaaka (Rdz 22)<sup>98</sup>. Teodoret, śledząc późniejsze dzieje, podaje,

---

<sup>92</sup> Zob. S. Jędrzejewski, *Demonologia w Biblii i w pismach z Qumran*, w: *Z badań nad Biblią. Gwiazda Jakuba – demony – Niewiasta Apokalipsy*, red. T. Jelonek, Kraków 2007, s. 53-76; W. Kardyś, *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie drugiej świątyni. Studium z historii tradycji*, Lublin 2015, s. 180-199, 215-217; S. Longosz, *Michał Archanioł w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: *Michał Archanioł. Zagadnienia teologiczne*, t. 1, red. H. Oleschko, Marki 2012, s. 230-233; H. Oleschko, *Aniołów dyskretny lot*, Kalwaria Zebrzydowska 1996, s. 79-80.

<sup>93</sup> Evans, *Divine Intermediaries*, s. 549.

<sup>94</sup> Evans, *Divine Intermediaries*, s. 549-551.

<sup>95</sup> Ambrosius Mediolanensis, *Apologia Prophetarum David ad Theodosium Augustum* VII 38, PL 14, 865C.

<sup>96</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 665B.

<sup>97</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 665B.

<sup>98</sup> Rabanus Maurus, *Commentaria in Libros II Paralipomenon* II, XXII, PL 109, 380B-C.

że tam stała świątynia Salomona<sup>99</sup>. Jak przekonuje opracowanie Grace Ko, tę opinię podzielają także dzisiejsi badacze<sup>100</sup>. Gatty N. Knoppers, komentując ich poglądy, dochodzi nawet do wniosku, iż w opisie zdarzeń można dostrzec ukryte zamierzenie. Cała historia miała bowiem doprowadzić do wskazania na opatrnościowy wybór miejsca na świątynię<sup>101</sup>. Hieronim zwraca uwagę na etymologię imion właściciela terenu. Zostaje on przedstawiony jako Arauna (2Sm 24,18), czyli „arka” (*arca*), albo Ornan (1Krn 21,15), inaczej mówiąc „światło dla nas” (*lumen nobis*)<sup>102</sup>. Pomijając tego rodzaju dywagacje egzegetyczne i przenosząc perspektywę w przyszłość, św. Augustyn w dziele *Contra adversarium Legis et Prophetarum* uznał złożenie darów na nowo wybudowanym ołtarzu za figurę ofiary Chrystusa i zapowiedź tego, co miało dokonać się w dziele zbawienia<sup>103</sup>. Przyjmując taką typologię, w epidemii należy upatrywać symbolu grzechu. To z kolei prowadzi do dalszych konstatacji. Zabójcze działanie choroby uświadamia, że podobna jest natura winy. Powszechny wymiar zarazy uzmysławia zaś, iż dzieło odkupienia dotyczy całej ludzkości.

#### 4. Rekapitulacja

Komentarze Ojców Kościoła do biblijnych fragmentów mówiących o epidemii za czasów króla Dawida są przede wszystkim interpretacjami teologicznymi. Pisarzy nie absorbuje rodzaj choroby, jaka dotknęła Izraelitów, ani jej objawy. Ich zasadnicze zainteresowanie dotyczy interakcji, która w rozgrywających się wydarzeniach zachodzi pomiędzy rzeczywistością doczesną a nadprzyrodzoną. Wizje dotyczące świata duchowego stanowią eksplikację tego, co się dzieje w sferze natury. Zarówno głód, wojna, jak i zaraza nie stanowią w takim ujęciu zjawiska przyrodniczego, lecz są metafizycznym znakiem. Jego odczytanie dokonuje się w oparciu o ekonomię dopustu i kary Bożej. Ojcowie wprost stwierdzają, że grzech osobisty nie pozostaje bez następstw, lecz te dotyczą jednostki. Występek w wymiarze ogólnospołecznym pociąga

---

<sup>99</sup> Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum* XLV, PG 80, 665C-667.

<sup>100</sup> Ko, *2 Samuel 21-24: A theological reflection on Israel's kingship*, s. 120.

<sup>101</sup> Knoppers, *Images of David in Early Judaism*, s. 451.

<sup>102</sup> Hieronymus, *In Librum I Paralipomenon* XXI 18, PL 23, 1386.

<sup>103</sup> Augustinus Hipponensis, *Contra adversarium Legis et Prophetarum libri duo* I, XVIII 37, PL 42, 625.

za sobą powszechne konsekwencje. Wbrew narzucającemu się w po-  
bieżnej lekturze przekonaniu zaraza nie była wynikiem osobistej winy  
Dawida, lecz bezprawia powierzonych mu poddanych. Gwałtowność  
choroby i masowość ofiar została wyjaśniona w widzeniu jako następ-  
stwo działania zadającego śmierć anioła. Jego identyfikacja pozostaje  
kwestią otwartą. Pisarze patrystyczni podkreślają, że w całym zdarze-  
niu objawia się miłosierdzie Boga, który skraca do 1/12 – jak twierdzi  
Teodoret – czas trwania epidemii. Dzięki oddaniu króla gotowego po-  
święcić się za lud zaraza zostaje powstrzymana, a on sam staje się wzor-  
em dobrego pasterza i typem Chrystusa. Także złożenie darów prze-  
błagalnych i ustanie choroby zapowiada ofiarę Zbawiciela i uwolnienie  
ludzkości od grzechu.

### **The Supernatural Causes of the Epidemic in 2 Samuel 24 and 1 Chronicles 21 (Theodoret of Cyrus and other Church Fathers)**

(summary)

The purpose of the present study is to explain how Theodoret of Cyrus and other Church Fathers explained the epidemic described in 2 Samuel 24 and 1 Chronicles 21. As the analysis of the source texts shows, they tried to find an answer to the question about the causes of the cataclysm and its nature. In their findings, they distanced themselves from medical issues, but tried to interpret the facts on the basis of theology. They were convinced that the epidemic was a consequence of sin, but not of an individual sin, which may be suggested by a cursory reading of the indicated passages of the Bible, but of sin in the social dimension. Ancient writers attribute the victims of the plague and its violence to the action of an angel, whose identification remains an open question. As they emphasize, God's mercy is revealed in the whole event, which limits the duration of the disease and stops the epidemic.

**Keywords:** 2 Samuel 24; 1 Chronicles 21; King David; census; plague; Church Fathers; epidemic

### **Nadprzyrodzone przyczyny epidemii w 2Sm 24 i 1Krn 21 (Teodoret z Cyru a inni Ojcowie Kościoła)**

(streszczenie)

Celem obecnego opracowania jest wyjaśnienie, jak Teodoret z Cyru i inni Ojcowie Kościoła tłumaczyli epidemię opisaną w 2Sm 24 oraz 1Krn 21. Jak wykazuje analiza tekstów źródłowych, starali się znaleźć odpowiedź na pytanie o przyczyny kataklizmu i jego naturę. W swych ustaleniach dystansowali się od kwestii medycznych, usiłowali na-

tomiast zinterpretować fakty na gruncie teologii. Byli przekonani, że epidemia to następstwo grzechu, ale nie jednostkowego, co może sugerować pobieżna lektura wskazanych fragmentów Biblii, lecz grzechu w wymiarze ogólnospołecznym. Masowość ofiar zarazy i jej gwałtowność pisarze antyczni przypisują działaniu anioła, którego identyfikacja pozostaje kwestią otwartą. Jak podkreślają, w całym zdarzeniu objawia się miłosierdzie Boga, który ogranicza czas trwania choroby i powstrzymuje epidemię.

**Słowa kluczowe:** 2Sm 24; 1Krn 21; spis ludności; król Dawid; zaraza; Ojcowie Kościoła; epidemia

## Bibliografia

### Źródła

- Ambrosius Mediolanensis, *Apologia Prophetarum David ad Theodosium Augustum*, PL 14, 851-884.
- Ambrosius Mediolanensis, *De Noe et arca liber unus*, PL 14, 361-416.
- Ambrosius Mediolanensis, *Enarrationes in XII Psalmos Davidicos*, PL 14, 921-1180.
- Ambrosius Mediolanensis, *Epistolae*, PL 16, 875-1286.
- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, PL 15, 1607-1944.
- Angelomus Luxoviensis, *Enarrationes in Libros Regum*, PL 115, 243-552.
- Augustinus Hipponensis, *Contra adversarium Legis et Prophetarum libri duo*, PL 42, 603-666.
- Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum Manichaeum*, PL 42, 207-518.
- Augustinus Hipponensis, *Sermones*, PL 38, 23-1484.
- Basilus, *Homiliae in Psalmos*, PG 29, 209-494.
- Basilus, *Quod Deus non est autor malorum*, PG 31, 329-354.
- Claudius Taurinensis, *XXX Quaestiones super Libros Regum*, PL 104, 623-810.
- Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae*, w: Flavius Iosephus, *Opera. Antiquitatum Iudaicarum libri*, t. 1-3, ed. B. Niese, Berolini 1885.
- Gregorius I, *Dialogorum libri quattuor*, PL 77, 149-430.
- Gregorius I, *Moralium libri sive Expositio in Librum B. Job*, PL 75, 527-76, 782.
- Gregorius I, *Registri epistolarum*, PL 77, 431-1328, tł. J. Czuj, Św. Grzegorz, *Listy*, t. 2, Warszawa 1954.
- Herodotus Helicarnassensis, *Musae*, t. 1, ed. Fr. Creuzer, Lipsiae 1856.
- Hieronimus, *Commentariorum in Isaiam Prophetam libri duodeviginti*, PL 24, 17-678.
- Hieronimus, *Divina Bibliotheca. Liber II Samuelis*, PL 28, 617-664.
- Hieronimus, *In Librum I Paralipomenon*, PL 23, 1365-1388.
- Hieronimus, *Quaestiones Hebraicae in II Librum Regum*, PL 23, 1345-1364.
- Joannes Chrysostomus, *Homiliae XXXII in S. Pauli Epistolam ad Romanos*, PG 60, 461-838.

- Paterius, *Liber de expositione Veteris ac Novi Testamenti. Super Librum II Regum*, PL 79, 797-896.
- Paulus Diaconus, *De gestis Langobardorum*, PL 95, 433-672.
- Rabanus Maurus, *Commentaria in Libros IV Regum*, PL 109, 11-280.
- Rabanus Maurus, *Commentaria in Libros II Paralipomenon*, PL 109, 279-414.
- Rupertus Tuitiensis, *Commentariorum de operibus S. Trinitatis libri XLII. In Libros Regum liber secundus*, PL 167, 1097-1142.
- Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Librum II Regnorum*, PG 80, 597-800.
- Voragine a J., *Legenda aurea vulgo Historia Lombardica dicta*, ed. Th. Graesse, Lipsiae 1801.

### Opracowania

- Balentine S.E., *The Oxford Handbook of Ritual and Worship in the Hebrew Bible*, Oxford 2020.
- Baronius C., *Annales Ecclesiastici*, t. 10, ed. A. Theiner, Barri-Ducis 1867.
- Baronius C., *Epitome Thesauri Antiquitatum Ecclesiasticorum*, t. 8, Colonia 1603.
- Beentjes P.C., *Tradition and Transformation in the Book of Chronicles*, Brill, b.m.w. 2008.
- Bochartus S., *Hierozoicon sive Bipartitum opus de animalibus S. Scripturae*, Lugduni Batavorum 1712.
- Bourassé J.J., *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae*, t. 3, Parisiis 1862.
- Evans P., *Divine Intermediaries in 1 Chronicles 21. An Overlooked Aspect of the Chronicler's Theology*, „Biblica” 85/4 (2004) s. 545-558.
- Clarke P.D., *Innocent III, The interdict and medieval theories of popular resistance, w: Pope, Church and City. Essays in Honour of Brenda M. Bolton*, red. F. Andrews – Ch. Egger – C.M. Rousseau, Leiden 2004, s. 77-100.
- De Hummelauer F., *Commentarius in Libros Samuelis seu I et II Regum*, Parisiis 1886.
- Dillard R., *David's Census: Perspectives on 2 Samuel 24 and 1 Chronicles 21, w: Through Christ's Word*, red. R. Godfrey – J. Boyd, Phillipsburg 1985, s. 94-107.
- Hooker P.K., *First and second Chronicles*, Louisville 2011.
- Jędrzejewski S., *Demonologia w Biblii i w pismach z Qumran, w: Z badań nad Biblią. Gwiazda Jakuba – demony – Niewiasta Apokalipsy*, red. T. Jelonek, Kraków 2007, s. 53-76.
- Jodzio H., *Spis ludności w Starym Testamencie i jego rola w 2Sm 24/1Krn 21, w: „To urzeczywistniającie w Kościele, co w Chrystusie Jezusie” (Flp 2,5). Księga pamiątkowa dla księdza profesora Jana Flisa w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Goniszewski – C. Korzec, Szczecin 2015, s. 303-337.
- Kardyś W., *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie drugiej świątyni. Studium z historii tradycji*, Lublin 2015.
- Knoppers G.N., *Images of David in Early Judaism: David as Repentant Sinner in Chronicles*, „Biblica” 76/4 (1995) s. 449-470.
- Ko G., *2 Samuel 21-24: A theological reflection on Israel's kingship*, „Old Testament Essays” 31/1 (2018) s. 114-134.

- Kowalski M., *Apokaliptyczny gniew Boga i jego miejsce w Ewangelii Pawła (Rz 1,18-32)*, „Verbum Vitae” 33 (2018) s. 203-249.
- Lapide a C., *Commentaria in Scripturam Sacram*, t. 11 (*In Isaiam Prophetam*), Parisiis 1877.
- Lasine S., *Weighing Hearts. Charakter, Judgment, and the Ethics of Reading the Bible*, New York 2012.
- Linke W., *Spis ludności za Dawida w różnych interpretacjach teologicznych*, „Studia Theologica Varsaviensia” 47/2 (2009) s. 139-166.
- Longosz S., *Michał Archanioł w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: *Michał Archanioł. Zagadnienia teologiczne*, t. 1, red. H. Oleschko, Marki 2012, s. 205-274.
- Madansky A., *On Biblical Censures*, „Journal of Official Statistics” 2/4 (1986) s. 561-569.
- Miscall P., *2 Samuel 24: A Meditation on Wrath, Guilt, and the King*, „Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies” 11/2 (1993) s. 69-75.
- Mutius Von H.-G., *Nichtmasoretische Bibelzitate im Midrasch Ha-Gadol (13/14 Jahrhundert)*, opr. J. Maier, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2010.
- Oleschko H., *Aniołów dyskretny lot*, Kalwaria Zebrzydowska 1996.
- Osek E., *Grzech jako choroba duszy w Homilii św. Bazylego „O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła”*, „Vox Patrum” 49 (2006) s. 495-510.
- Park Song-Mi S., *Census and Censure: Sacred Threshing Floors and Counting Taboos in 2 Samuel 24*, „Horizons in Biblical Theology” 35/1 (2013) s. 21-41.
- Passarella R., *Ambrogio e la medicina. Le parole e i concetti*, Milano 2009.
- Stiltingus J. – Svyskenus C. – Perierus J. – Cleus J., *Acta Sanctorum Septembris*, t. 8, Parisiis – Romae 1865.
- Stokes R.E., *The Devil Made David Do It... Or Did He? The Nature, Identity, and Literary Origins of the Satan in 1 Chronicles 21:1*, „Journal of Biblical Literature” 128/1 (2009) s. 91-106.
- Talshir Z., *The Census (2 Samuel 24 // 4QSam<sup>a</sup> // 1 Chronicles 21): The Relationship between the Textual Witnesses of Book of Samuel*, „Meghilot: Studies in the Dead Sea Scrolls” 11/12 (2014-2015) s. 133-170.
- Vercellone C., *Variae Lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum*, t. 2, Roma 1864.
- Wray T.J. – Mobley G., *The Birth of Satan. Tracing the Devil's Biblical Roots*, Basingstoke 2005.



Ks. Wojciech Witowski<sup>1</sup>

## **Choroby duszy i ciała człowieka według brytyjskich i irlandzkich ksiąg pokutnych**

Dzięki działalności mnichów iroszkockich w starożytności chrześcijańskiej zaczęły powstawać księgi pokutne. Mogą być one nazywane taryfikatorami pokutnymi, ponieważ zawierały pokuty, które nakładane miały być podczas spowiedzi. Oprócz tego dokumenty te dostarczają wiedzy na temat kondycji duchowej i społecznej ludzi żyjących na przełomie późnego antyku i wczesnego średniowiecza. Z tego powodu penitencjały mogą nakreślić obraz „chorób duszy” i schorzeń ciała dotyczących ówczesnych chrześcijan. W tym artykule zostaną poddane analizie wybrane kanony ksiąg brytyjskich i irlandzkich, a więc najstarszych z zachowanych penitencjałów związanych z zaproponowanym tematem.

Księgi pokutne łacińskie dzieli się na trzy grupy ze względu na terytorium, na którym powstały. Oprócz wspomnianych ksiąg brytyjskich i irlandzkich są także księgi galijskie i włoskie oraz księgi hiszpańskie. Penitencjały używane w Kościele Iroszkockim datowane są na okres od VI do VIII wieku, chociaż datacja poszczególnych ksiąg bywa przesuwana na czas od V do IX wieku. Na kontynencie praktyka korzystania z ksiąg pokutnych przyjęła się później, dlatego powstawanie tamtejszych ksiąg określa się na okres od VIII do XI wieku. W tym opracowaniu jako źródła posłużyły niektóre z zachowanych penitencjałów irlandzkich i brytyjskich: *Capitula Dacheriana*, *Capitula Theodori*, *De diversitate culparum* Kolumbana, *Discipulus Umbriensium*, *Excarpsum de canonibus catholicorum Patrum vel Poenitential ad remedium animarum domini Egberti archiepiscopi Eburacae civitatis*, *Paenitentiale quod dicitur Bigotianum*, *Paenitentiale Sancti Columbani*, *Poenitentiale Cummaeani*, *Poenitentiale*

---

<sup>1</sup> Ks. mgr lic. Wojciech Witowski, doktorant, Sekcja Historii Kościoła i Patrologii, Wydział Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; email: w.witowski@gmail.com; ORCID: 0000-0001-5475-7947.

*Pseudo-Cummaeani, Poenitentiale Vinniani, Sancti Egberti Eboracensis archiepiscopi poenitentiale libri V, Synodusalia S. Patricii.*

Autor, przez analizowanie wybranych kanonów wymienionych penitencjałów, odpowie na następujące pytania badawcze: w jakim kontekście pojawiają się choroby w źródłach, czym jest „choroba duszy”, w jaki sposób choroby fizyczne wpływały na praktyki pokutne chrześcijan. Celem artykułu jest przedstawienie rozumienia chorób duszy i ciała według autorów źródłowej literatury penitencjalnej.

## 1. Choroba duszy – grzech

W literaturze dotyczącej pierwszych wieków chrześcijaństwa można natrafić na określenie „fenomen iroszkocki”<sup>2</sup>. Jednym z przejawów wyjątkowości Kościoła powstałego w Irlandii, nazywanej *insula doctorum* albo *insula sanctorum*, była gorliwość w życiu pokutnym polegająca także na częstej spowiedzi sakramentalnej<sup>3</sup>. Pomocą w sprawowaniu tego sakramentu miały być księgi pokutne (*libri poenitentiales*), podręczniki duszpasterskie oraz zbiory norm prawnych, które powstawały w konsekwencji wymogów stawianych przez lokalne synody<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Por. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 12.

<sup>3</sup> Por. J. Daniélou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła, Od początków do roku 600*, t. 1, tł. M. Tarnowska, Warszawa 1986, s. 337. Irlandzkie podejście do pokuty, która polegała na częstym wyznawaniu win podczas sakramentalnej spowiedzi indywidualnej i powtarzalnej formie pokuty, wyrażało wyraźną różnicę pomiędzy „chrześcijaństwem wyspiarskim” a „chrześcijaństwem kontynentalnym”. W Europie praktykowano najczęściej jednorazową, surową pokutę publiczną. Szerzej na temat praktyki pokutnej Kościoła w Europie Zachodniej, zob. B. Kosecki, *Wyznanie grzechów w praktyce pokuty Kościoła na Zachodzie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 29/2-3 (1976) s. 65-81; M. Kieling, *Grzech i pokuta a świadomość świętości w późnej starożytności chrześcijańskiej*, „Teologia Patrystyczna” 1 (2004) s. 43-54. O korzystaniu z ksiąg pokutnych, zob. M. Kieling, *Zasady ogólne dotyczące praktyk pokutnych na podstawie „Libri poenitentiales”*, „Vox Patrum” 67 (2017) s. 225-240.

<sup>4</sup> Por. D. Kwiatkowski, *Rzeczywistość grzechu i praktyki pokutne w Paenitentiale Vigilium (Albeldense)*, „Liturgia Sacra” 18/1 (2002) s. 116-117. Początkowo pokuta taryfowa oparta na księgach pokutnych była odrzucana na kontynencie (np. w Hiszpanii przez III Synod w Toledo w 589 roku), z czasem jednak została przyjęta (np. w Galii przez Synod w Chalon-sur-Saône obradujący w latach 639-654). Świadectwem przyjęcia formy pokuty od Iroszkotów są powstające w kolejnych latach księgi pokutne galijskie, italskie i hiszpańskie. Szerzej na temat kontrowersji związanych z pokutą taryfową, zob.

Jako dzieła związane z życiem sakramentalnym i duchowym chrześcijan księgi pokutne przywołują pojęcie choroby najpierw w znaczeniu duchowym. W takim kontekście na oznaczenie choroby używany jest termin *morbus*<sup>5</sup>. W *Księdze pokutnej św. Kolumbana*, która powstała w VI wieku, autor zestawia choroby duchowe z chorobami fizycznymi:

W związku z różnorodnością win, różne są również kary. Tak samo przecież i leczący ciała przepisują lekarstwa według różnych zasad. Inaczej leczą rany, inaczej choroby, jeszcze inaczej wzdęcia, siność, inaczej gangrenę, anemię, złamania i oparzenia. Podobnie lekarze ducha duchowe schorzenia (*animarum vulnera*): choroby, winy, bóle, niedomagania i słabości powinni leczyć różnymi metodami<sup>6</sup>.

Autor cytowanego penitencjału, pokazując, że różne wymienionego przez niego choroby ciała leczy się w różny sposób, chce uświadomić, że także różne rodzaje chorób duchowych wymagają różnego rodzaju pomocy. Przez chorobę duchową należy rozumieć popełniony grzech<sup>7</sup>. Słowa te znajdują się na początku księgi i mają tłumaczyć, dlaczego na różne grzechy przypisane zostały różne pokuty. Jest to świadectwo in-

---

W. Zawadzki, *Bernharda Poschmanna nauka o pokucie wczesnośredniowiecznej*, „Studia Warmińskie” 47 (2010) s. 187-189. O wpływie Iroszkotów na Europę, zob. T. Cahill, *How the Irish saved civilization. The Untold Story of Ireland's Heroic Role from the Fall of Rome to the Rise of Medieval Europe*, New York 1995, s. 145-196.

<sup>5</sup> Warto zauważyć, że gdy mowa jest o chorobie duchowej w księgach pokutnych, zazwyczaj używany jest rzeczownik *morbus*, gdy natomiast autorzy wspominają choroby ciała, najczęściej używają słowa *infirmetas* (lub rzadziej *aegritas*). Jest to o tyle zaskakujące, że *Słownik kościelny łacińsko-polski* przy haśle *infirmetas* podaje następujące znaczenia: „słabość, choroba, skłonność do grzechu”, co sugerowałoby użycie go w kontekście choroby duchowej, a przy haśle *morbus* podane są jedynie znaczenia, jak „choroba, słabość, objawy choroby”. Por. A. Jogan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013, s. 336, 432.

<sup>6</sup> *Paenitentiale Sancti Columbani*, B [Prologus], tł. S. Kalinkowski, *Księga pokutna św. Kolumbana*, w: *Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 5, ŻMT 58, Kraków 2011, s. 32-33.

<sup>7</sup> Trzeba zauważyć, że dla autorów penitencjałów choroba fizyczna nie jest następstwem popełnionego grzechu w rozumieniu biblijnym. Autorzy rozróżniają choroby duchowe od fizycznych, o czym świadczy także wspomniane stosowanie różnych pojęć. Porównanie grzechu do choroby w sensie duchowym ma pomóc w rozumieniu, czym jest grzech, jakie niesie konsekwencje i jak należy go leczyć. Szerzej na temat choroby jako konsekwencji grzechu, zob. A.J. Katolo, *Koncepcje zdrowia i choroby w starożytnej kulturze klasycznej i w ujęciu biblijnym. Próba porównania*, „Studia Gdańskie” 24 (2009) s. 203-208.

dywidualnego podejścia do każdego człowieka, który przystępował do sakramentu pokuty. Z jednej strony każda choroba wymagała innego lekarstwa, ale jak pokazuje wstęp do *Wyciągu Egberta*, księgi powstałej w VIII wieku, także każdy penitent zasługiwał na indywidualne podejście i zbadanie sytuacji:

Nie należy wszystkich osądzać według tej samej miary, nawet jeśli dopuścili się jednego występkę, ale wszystko należy rozróżnić, to znaczy, pomiędzy bogatym i biednym, [że jest] wolny, niewolnik, dziecko, chłopiec, młodzieniec, dorosły, w podeszłym wieku, ułomny, gnuśny, świecki, duchowny, mnich, biskup, prezbiter, diakon, subdiakon, lektor, osoba pełniąca jakieś funkcje i bez nich, małżonek i bezżenny, cudzoziemiec, dziewica, kobieta w klasztorze czy Bogu poświęcona, słaby, chory, zdrowy; jakich dotyczy zwierząt czy ludzi, wstrzemięźliwi czy niewstrzemięźliwi, dobrowolnie czy przypadkiem, w miejscu publicznym czy w ukryciu, jak zostanie odpokutowany, z konieczności czy dobrowolnie, miejsce i czas<sup>8</sup>.

Powyższe słowa, które stanowią wskazówkę i zachętę dla duszpasterzy mających sprawować sakrament pokuty, bardzo wyraźnie świadczą o indywidualnym traktowaniu każdej spowiedzi. Nakładane pokuty różniły się ze względu na rodzaj popełnionego grzechu, ale także ze względu na okoliczności towarzyszące popełnieniu grzesznej czynności. Takie podejście do sakramentu pokuty jest obecne w teologii moralnej także i dzisiaj, gdy okoliczności popełnienia grzechu wpływają na jego ciężar<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> *Excarpsum de canonibus catholicorum Patrum vel Poenitential ad remedium animarum domini Egberti archiepiscopi Eburacae civitatis*, [Prologus], tł. A. Baron – A. Caba, *Wyciąg z kanonów Ojców katolickich lub pokutne środki lecznicze dla dusz, arcybiskupa Egberta z Yorku*, ŻMT 58, s. 182. Przytoczony cytat poprzedzony jest zamieszczeniem rozróżnienia chorób duszy i ciała, podobnie jak we wspomnianej wyżej *Księdze pokutnej św. Kolumbana*.

<sup>9</sup> W penitencjałach znaleźć można miejsca, w których okoliczności zmieniają nałożoną pokutę bardzo znacznie, np. przy okazji popełnienia morderstwa podczas wojny pod wodzą prawowitego króla nałożona pokuta trwała 40 dni a nie kilka lub kilkanaście lat jak za „zwykłe” zabójstwo. Por. *Poenitentiale Pseudo-Cummaeani* VI 7, tł. A. Baron – J. Łukaszewska-Haberko – H. Pietras, *Księga pokutna Pseudo-Kummeana*, w: *Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 5, ŻMT 58, Kraków 2011, s. 100. Szerzej o indywidualnym podejściu do penitenta od starożytności chrześcijańskiej, zob. M. Worbs, *Leczniczy charakter sakramentu pokuty*, w: *Wiara a zdrowie (II)*, red. L. Sochocka – M. Worbs, Opole 2016, s. 92-93.

We fragmencie datowanym na VIII wiek księgi *Penitencjał zwany Bigotianum* wyraźnie widać, że pojawiające się określenie „choroba duchowa” jest synonimem grzechu:

O tyle większa skuteczność lekarza, o ile bardziej wzmogła się choroba pacjenta. Stąd zajmujący się leczeniem ran innych, uważnie winni uwzględniać, w jakim wieku i jakiej płci jest grzesznik, jakie otrzymał wykształcenie, jak jest dzielny, jaki kłopot przywiódł go do grzechu, jakie cierpienie go dręczy, jak długi czas trwał w przyjemnościach, jaki smutek i trud go trapią i jak odsuwa się od spraw świata. [...] Ludzie mądrzy winni mieć na uwadze w ustalaniu miary pokuty, by zbrodni zasługującej na miecz nie karali kijem, a grzechu zasługującego na kij nie przebijali mieczem<sup>10</sup>.

Skoro grzesznik nazywany jest w tym fragmencie pacjentem, który zachorował, można wyciągnąć wniosek, że pod pojęciem choroby kryje się grzech. Autor podkreśla także konieczność stosowania adekwatnej pokuty, w zależności od wielkości popełnionego występku. Poszczególne grzechy są dokładnie nazywane i omawiane przez autorów penitencjałów. Pojęcie choroby duchowej może w księgach pokutnych oznaczać każdy grzech, który, gdy było to potrzebne, autorzy nazywali konkretnie. Dwukrotnie pojawia się także doprecyzowane pojęcie choroby. Raz mowa jest o chorobie pychy (*morbus superbiae*)<sup>11</sup>, w drugim przypadku – o chorobie chciwości (*morbus avaritiae*), która jest korzeniem wszelkiego zła<sup>12</sup>.

Gdy grzesznik, chorujący na duszy z powodu popełnionego grzechu, zgłaszał się do kapłana, ten stawał się dla cierpiącego lekarzem, który powinien mu pomóc. By leczenie było możliwe, spowiednik musiał być odpowiednio przygotowany, żeby dobrać właściwe lekarstwo do konkretnej sytuacji<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> *Paenitentiale quod dicitur Bigotianum* 1-3, tł. A. Caba, *Penitencjał zwany Bigotianum*, ŻMT 58, s. 249.

<sup>11</sup> Por. Columbanus, *De diversitate culparum* 15, tł. S. Kalinkowski, Kolumban, *O różnych przewinieniach*, ŻMT 58, s. 47.

<sup>12</sup> Por. *Capitula Theodori XIII* 1, tł. A. Baron – A. Caba, *Rozdziały Teodora*, ŻMT 58, s. 167.

<sup>13</sup> Por. *Poenitentiale Vinniani*, [Finis], tł. A. Baron – J. Łukaszewska-Haberko – H. Pietras, *Księga Pokutna Finniana*, ŻMT 58, s. 23. Oprócz spowiednika w niektórych sytuacjach za lekarza dusz mógł być uważany ten, który krytykował uprzejmie innych, jeśli czynił to w celu nagany zła i potwierdzenia dobra albo z powodu współczucia. Jeśli motywy jego postępowania byłby inne, zasługiwał na ukaranie. Por. *Poenitentiale Cummaeani VIII* 16, tł. A. Baron – J. Łukaszewska-Haberko – H. Pietras, *Księga pokutna Kummeana*, ŻMT 58, s. 79.

W penitencjałach jako lekarstwo na grzechy wymieniana jest przede wszystkim pokuta. Takie słowa zostały przypisane Teodorowi, biskupowi Canterbury, w datowanej na VII wiek księdze *Discipulus Umbriensium*:

Po pierwsze, najdrożsi, ze względu na troskę o waszą szczęśliwość postanowiłem dogłębnie wyjaśnić, skąd zostały zaczerpnięte poniższe środki lecznicze (*fomenta medicaminis*), [...] gdyż przenośnie jego [prawa] pierwszym projektantem był Bóg, który powierzył je ojcom, aby nauczili go swoich synów, aby nowe pokolenie je знаło, to znaczy pokutę, którą na początku swojej misji dla nas wszystkich głosił Pan Jezus jako lekarstwo dla źle się mających, mówiąc: *Czyńcie pokutę* i następne<sup>14</sup>.

Autor, odwołując się do słów Ewangelii, uzasadnia, że Bóg powierzył swoim uczniom pokutę jako środek leczniczy na grzechy popełniane przez ludzi. Takie ogólne stwierdzenie znajduje się także w innych księgach pokutnych. Poszczególne kanony precyzują, jakie pokuty powinny być nakładane za konkretne przewinienia, by mogły odnieść pożądany skutek, a więc uzdrowić chorującego na duszy. To miało być celem zadośćuczynienia, które grzesznik zobowiązywał się wypełnić po sakramentalnej spowiedzi.

Kummean, autor jednej z ksiąg pokutnych z VII wieku, a za nim i inni, jak Egbert z VIII wieku, przedstawił listę dwunastu środków leczniczych na rany duchowe, opierając się na tekstach Pisma Świętego. Według niego lekarstwami na grzech są przyjęcie chrztu świętego, okazywanie miłości, czynienie jałmużny, przelanie łez, wyznanie win podczas spowiedzi, praktykowanie umartwienia serca i ciała, zmiana obyczajów przez odrzucenie wad, wspomóżenie świętych, czynienie miłosierdzia i zasługa wiary, nawrócenie i ocalenie innych, przebaczenie i odpuszczenie innym, poniesienie męczeństwa<sup>15</sup>. Każdy z wymienionych sposobów był oparty na fragmencie biblijnym. Po ich wyliczeniu autor przechodzi do opisanie pokut, które powinny być nakładane za popełnienie ośmiu grzechów głównych. Wstępem do tego są słowa:

---

<sup>14</sup> *Discipulus Umbriensium*, [Prologus], tł. A. Baron, *Discipulus Umbriensium*, ŻMT 58, s. 131-132.

<sup>15</sup> Por. *Poenitentiale Cummaeani*, [Prologus], 1-13, tł. A. Baron – J. Łukaszewska-Haberko – H. Pietras, *Księga pokutna Kummeana*, ŻMT 58, s. 70-71. Szerzej na temat dwunastu sposobów odpuszczenia grzechów na przykładzie analizy *Penitencjału Egberta*, zob. M. Kieling, *Dwanaście sposobów odpuszczenia grzechów? Praktyka pokutna wczesnośredniowiecznego Kościoła na podstawie „Penitencjału Egberta”*, „Teologia praktyczna” 13 (2012) s. 83-95.

Ustalili zatem [ojcowie] osiem grzechów głównych, przeciwnych ludzkiemu zbawieniu i leczyć je można ośmioma przeciwnościami. Mówi bowiem dawne przysłowie: Przeciwnie leczy się przeciwnym. Kto chętnie popełniał rzeczy niedozwolone, winien dobrowolnie powstrzymywać się od dozwolonych<sup>16</sup>.

Fragment ten poświadcza istnienie katalogu ośmiu grzechów głównych<sup>17</sup>, które powinny być leczone przeciwnymi im cnotami. Taka forma walki ze słabościami wydaje się być tożsama z siódmym sposobem odpuszczenia win, czyli ze zmianą obyczajów polegającą na odrzuceniu wad. Jednak w dalszej części penitencjału autor wymienia szczegółowo, jakie pokuty związane są z popełnieniem kolejnych grzechów głównych. Sugeruje to, że grzechy uważane za główne mogły być odpuszczane podczas wyznania win (*confessio*) w czasie sakramentu pokuty. Pozostałe z dwunastu sposobów odpuszczania grzechów mogły być skuteczne w przypadku popełnienia grzechów lekkich i jako środki pomocne w osobistej pracy nad sobą.

Chrześcijanin, który po popełnieniu grzechów wyznał je spowiednikowi i otrzymał rozgrzeszenie, był dopuszczany do przyjęcia Komunii Świętej. Przyjmowanie Ciała Chrystusa również było uważane za lekarstwo, nie tyle w przypadku choroby duchowej, jaką był grzech, ale bardziej jako środek pomagający w walce z grzechami. Świadectwem tego są słowa m.in. z *Drugiego Synodu świętego Patryka*:

Po wyznaniu grzechów należy przyjąć ciało Pana, zwłaszcza w noc paschalną, w którą ten, kto nie przyjmuje komunii, nie jest wiernym. Dlatego krótkie i ściśle są u nich okresy postu, aby wierna dusza nie zginęła pozbawiona tego lekarstwa, ponieważ Pan powiedział: *Jeśli nie będziecie spożywać ciała Syna Człowieczego, nie będziecie mieli życia w sobie*<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> *Poenitentiale Cummaeani*, [Prologus], 15, tł. A. Baron – J. Łukaszewska-Haberko – H. Pietras, *Księga pokutna Kummeana*, ŻMT 58, s. 71.

<sup>17</sup> Za twórcę podziału na osiem grzechów głównych (pochodzących od ośmiu duchów zła) uważa się Ewangriusza z Pontu. Zaliczył on do nich: obżarstwo, nieczystość, chciwość, smutek, gniew, acedję, próżność i pychę. Szerzej na ten temat, zob. L. Misiarczyk, *Osiem duchów zła i sposoby walki z nimi według Ewangriusza z Pontu*, Kraków 2015, s. 17-108.

<sup>18</sup> *Synodus alia S. Patricii* 22, tł. B. Frontczak, *Drugi synod świętego Patryka*, ŻMT 58, s. 69.

Dyscyplina pokutna Kościoła Iroszkockiego dopuszczała grzesznika już po wyznaniu win do przyjmowania Komunii Świętej. Nawet nakazane było przyjmowanie Eucharystii w czasie Wigilii Paschalnej. Widać wyraźnie różnicę w praktykach pokutnych w Irlandii oraz w Europie kontynentalnej, gdzie pokutnicy często przez długi czas byli pozbawiani przyjmowania Ciała Chrystusa. W Kościele irlandzkim przystępowanie do Komunii było nie tylko przywilejem świętych, ale też uważane było za lekarstwo chroniące przed popełnianiem przyszłych grzechów, dlatego zwracano uwagę by nie było zbyt długich przerw między przyjmowaniem Eucharystii, co mogłoby prowadzić do duchowego upadku.

Księgi pokutne, jako dzieła podejmujące przede wszystkim tematykę życia religijnego ówczesnych chrześcijan, w wielu miejscach porównują grzech do choroby duchowej, która dotyka grzesznika. Chorujący z tego powodu nie jest pozostawiony sam sobie, ale może udać się do lekarza – spowiednika, który w oparciu o pouczenia Pisma Świętego i zapisy penitencjałów znajdzie odpowiednie lekarstwo pomocne w uzdrowieniu duszy grzesznika. Możliwości spowiedzi nie można było odmówić nikomu<sup>19</sup>.

## 2. Choroby fizyczne

Oprócz chorób duchowych w penitencjałach wspomniane są także choroby fizyczne. Nie są to jednak główne tematy tych utworów, dlatego wzmianki o nich możemy odnaleźć niejako przy okazji głównych wątków. Samo wymienienie nazw różnych chorób odbywa się przy porównywaniu grzechu do niedomagania fizycznego. Z przytoczonego wyżej fragmentu dowiadujemy się o rozróżnianiu następujących chorób: odniesione rany, wzdęcia, siność, gangrena, anemia, złamania, oparzenia<sup>20</sup>. Autorzy nie opisują dokładnie sposobów leczenia tych dolegliwości, wspominając jedy-

<sup>19</sup> Prawdziwym uzdrowieniem było powstanie z grzechów, które było dostępne dla każdego grzesznika: „Biskupowi i kapłanowi nie przystoi odmówić spowiedzi tym, którzy jej pragną, nawet gdyby w bardzo wielu czynach dopuścili się grzechów, ponieważ miłosierdzie Boga jest takie, że żaden człowiek mu nie dorówna. Mówi prorok w imię Ducha Świętego: *Kiedy grzesznik nawraca się ze swoich grzechów do skruchy, wtedy zostanie uzdrowiony*, i dalej: *Wyznaj swą nieprawość, abys zyskał usprawiedliwienie*” (*Sancti Egberti Eboracensis archiepiscopi poenitentiale libri V* 1/2, 7-9, tł. A. Baron – J. Łukaszewska-Haberko – H. Pietras, *Penitencjał św. Egberta arcybiskupa Yorku w pięciu księgach*, ŻMT 58, s. 219).

<sup>20</sup> Por. *Paenitentiale Sancti Columbani*, B [Prologus], tł. S. Kalinkowski, *Księga pokutna św. Kolumbana*, ŻMT 58, s. 32-33.



nie, że „leczący ciała przepisują różne lekarstwa i wywary na różne choroby (*diversitatem infirmitatum*)”<sup>21</sup>.

Podczas omawiania różnych grzechów pojawiają się także opisy leczenia, które uważane są za grzeszne. Pierwszym z takich przypadków, opisanym m.in. w *Księdze pokutnej Pseudo-Kummeana*, jest sytuacja, gdy kobieta próbuje zażywać jako lekarstwo krew swojego męża: „Żona, która skosztowałaby krwi swego męża jako lekarstwa, niech pokutuje 40 dni”<sup>22</sup>. Autor nie precyzuje, przy jakich dolegliwościach miałyby być stosowany taki rodzaj leczenia. Być może związane jest to z przejętym jeszcze z przedchrześcijańskich czasów przekonaniem, że spożywanie krwi mogło przynosić specjalne korzyści, jak np. oczyszczenie albo dodanie sił<sup>23</sup>. Drugi przypadek został opisany w *Penitencjale Egberta* przy omawianiu pokut za czary: „Jeśli kobieta umieści swoją córkę na dachu lub nad piecem, bo chciała wyleczyć jej gorączkę, niech pości 7 lat”<sup>24</sup>. Trudno zrozumieć, jaki efekt miałyby przynieść takie próby lecznicze, ale zapewne były związane z jakimiś przesądami lub namowami ze strony wróżbitów. Już od starożytności gorączka była różnie interpretowana, w zależności od okresu i regionu: albo jako objaw pozytywny, czasem wręcz pożądany, a czasem jako negatywna oznaka, np. gniewu bóstw<sup>25</sup>. Z omawianego kanonu wynika jednak jasno, że korzystanie z czarów, nawet do leczenia dolegliwości, związane było z koniecznością odbycia długotrwałej pokuty.

Dwukrotnie w brytyjskich i irlandzkich księgach pokutnych pojawia się pojęcie zarazy (*pestis*). Teodor w *Capitula Dacheriana* przy omawianiu zwyczajów Greków i Rzymian wspomina: „O śmiertelnej zarazie Grecy i Rzymianie mówią, że tych chorych trzeba odwiedzać tak jak pozostałych chorych, jak przykazał Pan”<sup>26</sup>. Autor nie precyzuje, o doświadczeniu jakiej zarazy mówi, jednak w starożytności zdarzały się wyniszczające epi-

<sup>21</sup> *Excarpsum de canonibus catholicorum Patrum vel Poenitential ad remedium animarum domini Egberti archiepiscopi Eburacae civitatis*, [Prologus], tł. A. Baron – A. Caba, *Wyciąg z kanonów Ojców katolickich lub pokutne środki lecznicze dla dusz, arcybiskupa Egberta z Yorku*, ŻMT 58, s. 181.

<sup>22</sup> Por. *Poenitential Pseudo-Cummaeani* I 35, tł. A. Baron – J. Łukaszewska-Haberko – H. Pietras, *Księga pokutna Pseudo-Kummeana*, ŻMT 58, s. 90.

<sup>23</sup> Por. A.M. Wołek, *Metaforyka i symbolika krwi w tradycji antycznej*, w: *Źródła Humanistyki Europejskiej*, t. 6, red. K. Korus, Kraków 2013, s. 213.

<sup>24</sup> *Sancti Egberti Eboracensis archiepiscopi poenitentiale libri V* I/1, 33, ŻMT 58, s. 213.

<sup>25</sup> Por. A.S. El-Radhi, *History of Fever*, w: *Clinical Manual of Fever in Children*, red. J. Carroll – A.S. El-Radhi – N. Klein, Berlin 2009, s. 287-298.

<sup>26</sup> *Capitula Dacheriana* 24, tł. A. Caba, *Capitula Dacheriana*, ŻMT 58, s. 117.

mie. Możliwe, że kanon ten nawiązuje do tzw. Dżumy Justyniana, która wybuchła w Cesarstwie Wschodniorzymskim w 541 roku, a miała rozprzestrzenić się na obszarze od Persji po Irlandię<sup>27</sup>. Według badaczy źródeł historycznych kolejne fale epidemii miały pojawiać się w VI, VII i VIII wieku, a w sumie zaraza mogła pochłonąć nawet do 100 milionów ludzi. Długofalowe skutki tej epidemii dla Europy były bardzo duże, a autor penitencjału powstałego w VII wieku mógł być tego naocznym świadkiem. Treść cytowanego kanonu potwierdza wysoki poziom życia religijnego tamtych czasów, ponieważ wzywa do heroicznego okazywania miłosierdzia wobec zarażonych osób, co mogło stanowić narażenie własnego życia.

Kolejny raz choroba została wspomniana w kanonie mówiącym o możliwości zamiany pokuty, jeśli okoliczności nie pozwalają na jej wypełnienie. Kanon pochodzi z *Penitencjału Egberta*:

Gdyby ktoś z powodu swej słabości lub choroby nie mógł zachować postu lub surowości nakazanej mu przez spowiednika, to zezwala się, by swój post zamienił z pobożnością na środki [tego] świata. To znaczy, jeśli ktoś jest bogaty, za 12 miesięcy postu niech da 30 solidów, gdyby nie był tak zamożny, niech da 20 solidów, a jeśli nie jest zbyt bogaty, niech da 10 solidów. Jeśli jest biedny i nie ma 10 solidów, niech da 3, ponieważ bogatemu łatwiej dać 30 niż biednemu 3<sup>28</sup>.

Analizowanie kanonów pokutnych rodzi przekonanie, że nakładane pokuty były bardzo surowe, szczególnie w porównaniu z dzisiejszą praktyką spowiedniczą. Pomimo indywidualnego podejścia do każdego penitenta zdarzały się zapewne sytuacje, gdy pokuta nie mogła być w pełni zrealizowana, czasem z powodu choroby. W takich przypadkach penitent mógł sam dokonać zamiany zadanej pokuty, według zacytowanego zamiennika, lub innych opisanych w kanonach penitencjałów<sup>29</sup>. Możliwe również, że zamienniki nie były znane szeroko i po radę trzeba było udać się do spowiednika.

Choroby w znaczeniu fizycznym nie były głównymi tematami ksiąg pokutnych, dlatego nie znajdujemy w nich opisów przebiegu albo leczenia poszczególnych jednostek chorobowych. Dolegliwości ciała ludzkiego

<sup>27</sup> Por. A. Dooley, *The Plague and Its Consequences in Ireland*, w: *Plague and the End of Antiquity. The Pandemic of 541-750*, red. L.K. Little, Cambridge 2007, s. 215-228.

<sup>28</sup> *Sancti Egberti Eboracensis archiepiscopi poenitentiale libri VII* 57, ŻMT 58, s. 237.

<sup>29</sup> Szerzej na temat zamienników pokutnych, zob. B.J. Szpetkowska, *Zamienniki pokut w ujęciu irlandzkich i brytyjskich ksiąg pokutnych*, „Polonia Sacra” 24/1 (2020) s. 113-134.

były wspominane przy kwestiach dotyczących grzechów związanych z leczeniem oraz gdy choroba wymuszała konieczność przerwania albo złagodzenia pokuty.

### 3. Podsumowanie

Księgi pokutne są przede wszystkim cennym źródłem na temat praktyk penitencjalnych Kościoła w później starożytności i wczesnym średniowieczu. Analiza wybranych kanonów pozwala odtworzyć myślenie ówczesnych chrześcijan o grzechu jako o chorobie duszy. W szerokim sensie prawie każdy kanon penitencjałów porusza tę tematykę, jednak niektóre z nich bardzo wyraźnie stosują analogię mówiącą, że tym, czym dla ciała jest choroba, tym dla duszy jest grzech. W konsekwencji tego osoba chorująca na duszy, czyli grzesznik, potrzebuje pomocy lekarza. W takiej sytuacji potrzebny jest wyświęcony kapłan, który może być szafarzem sakramentu pokuty, bo to on w pierwszym rzędzie uważany jest za lekarstwo na grzech. Oprócz tego pomocne są inne sposoby, przez które dokonuje się odpuszczenie grzechów nieuważanych za ciężkie. Dla pojednanych z Bogiem przez spowiedź kolejną formą pomocy jest przyjęcie Eucharystii, która staje się lekarstwem chroniącym od dalszych upadków w grzechy.

Ponieważ człowiek jest jednością duszy i ciała, twórcy penitencjałów nie pomijają ludzkich dolegliwości fizycznych, chociaż nie one są głównym tematem dzieł. Autorzy ksiąg pokutnych przestrzegają przed grzesznym sposobem leczenia dolegliwości i wskazują, że choroba jest okolicznością, przez którą nałożona już pokuta może zostać złagodzona. W penitencjałach zostaje także powtórzona zachęta, by zgodnie ze zwyczajem odwiedzać i troszczyć się o chorych, także podczas epidemii. W tym kontekście, mimo upływu lat, treść irlandzkich i brytyjskich ksiąg pokutnych nie przestała być aktualna, szczególnie w obecnych dniach, gdy cały świat zmaga się z trwającą pandemią.

### **Illnesses of the Human Soul and Body according to British and Irish Penitential Books**

(summary)

The reality of illness is inscribed in human life. It affects both the human body, in the form of various ailments and indispositions, and, through sin, it touches his soul in an analogous

way. Since human being consists unity, he must take care of both the body and the soul, without neglecting any element that makes up his humanity. In this article, the author answers the question of how the illness of the soul and body of man were understood in the Christian antiquity in the Irish Church. To achieve this goal, he analysed selected canons from Irish and British penitential books. Penitentials mainly concern the religious life of the people of that time, therefore the analysis revealed more information about the spiritual illness, that is sin and the medications for its treatment. As far as the source material allowed, the analysis also took into account the physical aspect of the disease. The method used allowed to draw a picture of the disease of the human soul and body in late antiquity, based on Irish and British penitential books.

**Keywords:** illness; sin; Irishmen; medicine; penitentials; penance; confession

## **Choroby duszy i ciała człowieka według brytyjskich i irlandzkich ksiąg pokutnych**

(streszczenie)

W życie człowieka wpisana jest rzeczywistość choroby. Dotyka ona zarówno ciała ludzkiego w postaci różnych dolegliwości i niedomagań, jak również przez grzech dotyka w analogiczny sposób jego duszy. Ponieważ człowiek jest jednością, musi troszczyć się o aspekt cielesny oraz duchowy, nie pomijając żadnego elementu składającego się na jego człowieczeństwo. W niniejszym artykule autor odpowiada na pytanie, w jaki sposób w starożytności chrześcijańskiej w Kościele Iroszkockim rozumiano choroby duszy i ciała człowieka. Dla osiągnięcia tego celu dokonał analizy wybranych kanonów z irlandzkich i brytyjskich ksiąg pokutnych. Penitencjały dotyczą przede wszystkim życia religijnego ówczesnych ludzi, dlatego analiza pozwoliła wydobyć głównie informacje na temat duchowej choroby, czyli grzechu, oraz lekarstw pozwalających na jego leczenie. Na ile pozwalała na to materiał źródłowy, w analizie uwzględniono również fizyczny aspekt choroby. Zastosowana metoda pozwoliła nakreślić obraz choroby duszy i ciała człowieka w późnej starożytności w oparciu o irlandzkie i brytyjskie księgi pokutne.

**Słowa kluczowe:** choroba; grzech; Iroszkoci; lekarstwo; penitencjały; pokuta; spowiedź

## **Bibliografia**

### **Źródła**

- Capitula Dacheriana*, tł. A. Caba, *Capitula Dacheriana*, w: *Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 5, ŻMT 58, Kraków 2011, s. 115-131.
- Capitula Theodori*, tł. A. Baron – A. Caba, *Rozdziały Teodora*, w: *Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 5, ŻMT 58, Kraków 2011, s. 161-180.

- Columbanus, *De diversitate culparum*, tł. S. Kalinkowski, Kolumban, *O różnych przewinieniach*, w: *Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 5, ŻMT 58, Kraków 2011, s. 38-47.
- Discipulus Umbriensium*, tł. A. Baron, *Discipulus Umbriensium*, w: *Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 5, ŻMT 58, Kraków 2011, s. 131-160.
- Excarpsum de canonibus catholicorum Patrum vel Poenitential ad remedium animarum domini Egberti archiepiscopi Eburacae civitatis*, tł. A. Baron – A. Caba, *Wyciąg z kanonów Ojców katolickich lub pokutne środki lecznicze dla dusz, arcybiskupa Egberta z Yorku*, w: *Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 5, ŻMT 58, Kraków 2011, s. 181-193.
- Paenitentiale quod dicitur Bigotianum*, tł. A. Caba, *Penitencjał zwany Bigotianum*, w: *Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 5, ŻMT 58, Kraków 2011, s. 249-259.
- Paenitentiale Sancti Columbani*, tł. S. Kalinkowski, *Księga pokutna św. Kolumbana*, w: *Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 5, ŻMT 58, Kraków 2011, s. 31-37.
- Poenitential Cummaeani*, tł. A. Baron – J. Łukaszewska-Haberko – H. Pietras, *Księga pokutna Kummeana*, w: *Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 5, ŻMT 58, Kraków 2011, s. 70-85.
- Poenitential Pseudo-Cummaeani*, tł. A. Baron – J. Łukaszewska-Haberko – H. Pietras, *Księga pokutna Pseudo-Kummeana*, w: *Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 5, ŻMT 58, Kraków 2011, s. 86-114.
- Poenitential Vinniani*, tł. A. Baron – J. Łukaszewska-Haberko – H. Pietras, *Księga Pokutna Finniana*, w: *Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 5, ŻMT 58, Kraków 2011, s. 14-24.
- Sancti Egberti Eboracensis archiepiscopi poenitentiale libri V*, tł. A. Baron – J. Łukaszewska-Haberko – H. Pietras, *Penitencjał św. Egberta arcybiskupa Yorku w pięciu księgach*, w: *Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 5, ŻMT 58, Kraków 2011, s. 201-245.
- Synodusalia S. Patricii*, tł. B. Frontczak, *Drugi synod świętego Patryka*, w: *Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 5, ŻMT 58, Kraków 2011, s. 65-69.

### Opracowania

- Cahill T., *How the Irish saved civilizaion. The Untold Story of Ireland's Heroic Role from the Fall of Rome to the Rise of Medieval Europe*, New York 1995.
- Daniélou J. – Marrou H.I., *Historia Kościoła, Od początków do roku 600*, t. 1, tł. M. Tarnowska, Warszawa 1986.

- Dooley A., *The Plague and Its Consequences in Ireland*, w: *Plague and the End of Antiquity. The Pandemic of 541-750*, red. L.K. Little, Cambridge 2007, s. 215-228.
- El-Radhi A.S., *History of Fever*, w: *Clinical Manual of Fever in Children*, red. J. Carroll – A.S. El-Radhi – N. Klein, Berlin 2009, s. 287-298.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013.
- Katolo A.J., *Koncepcje zdrowia i choroby w starożytnej kulturze klasycznej i w ujęciu biblijnym. Próba porównania*, „Studia Gdańskie” 24 (2009) s. 195-209.
- Kieling M., *Grzech i pokuta a świadomość świętości w późnej starożytności chrześcijańskiej*, „Teologia Patrystyczna” 1 (2004) s. 43-54.
- Kieling M., *Dwanaście sposobów odpuszczenia grzechów? Praktyka pokutna wczesnośredniowiecznego Kościoła na podstawie „Penitencjału Egberta”*, „Teologia praktyczna” 13 (2012) s. 83-95.
- Kieling M., *Zasady ogólne dotyczące praktyk pokutnych na podstawie „Libri poenitentiales”*, „Vox Patrum” 67 (2017) s. 225-240.
- Kosecki B., *Wyznanie grzechów w praktyce pokuty Kościoła na Zachodzie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 29/2-3 (1976) s. 65-81.
- Kwiatkowski D., *Rzeczywistość grzechu i praktyki pokutne w Paenitentiale Vigilantium (Albeldense)*, „Liturgia Sacra” 18/1 (2002) s. 113-126.
- Misiarczyk L., *Osiem duchów zła i sposoby walki z nimi według Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2015.
- Strzelczyk J., *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987.
- Szpetkowska B.J., *Zamienniki pokut w ujęciu irlandzkich i brytyjskich ksiąg pokutnych*, „Polonia Sacra” 24/1 (2020) s. 113-134.
- Wołek A.M., *Metaforyka i symbolika krwi w tradycji antycznej*, w: *Źródła Humanistyki Europejskiej*, t. 6, red. K. Korus, Kraków 2013, s. 209-218.
- Worbs M., *Leczniczy charakter sakramentu pokuty*, w: *Wiara a zdrowie (II)*, red. L. Sochocka – M. Worbs, Opole 2016, s. 91-106.
- Zawadzki W., *Bernharda Poschmanna nauka o pokucie wczesnośredniowiecznej*, „Studia Warmińskie” 47 (2010) s. 181-195.

Ks. Michał Ludewicz<sup>1</sup>

## **“There was a Great Mortality in Rome, more Serious than is Recalled in the Time of any other Pontiff”. Plagues and Diseases in the *Liber Pontificalis***

The experience of illness leaves a profound mark on the history of individuals and societies<sup>2</sup>. Some scholars even stated that the plague that affected the Mediterranean world of the 6th-8th centuries was a breakthrough in marking the turning point between the end of antiquity and the beginning of the Middle Ages<sup>3</sup>.

Ecclesiastical authors who had left some historical writings from that period offer an opportunity to understand, although only in general terms, how plagues and diseases influenced local communities. Scholarly attention has already been given to the historical work of Gregory of Tours and Bede Venerabilis and the way they portrayed the plague in Gaul and Britain respectively<sup>4</sup>. The aim of this paper is to investigate how the papal biographers, who had composed the *Liber Pontificalis*, perceived plagues and diseases that threatened Italy, Rome, and their inhabitants. The article is going to demonstrate that the authors of the collection of papal biographies perceived the experience of illness in various contexts: as an event caused

---

<sup>1</sup> Rev. Michał Ludewicz, ThD candidate at the Faculty of Theology, The John Paul II Catholic University of Lublin; e-mail: mludewicz@wp.pl; ORCID: 0000-0002-9473-7745.

<sup>2</sup> For example the so-called Antonine plague that lasted from 165 to the mid-180s killed about 10 percent of the Roman Empire's population that by time of Marcus Aurelius (161-180) numbered 64 million people. See D.S. Potter, *The Roman Empire at Bay AD 180-395*, London – New York 2004, p. 17.

<sup>3</sup> Cf. L.K. Little, *Plague and The End of Antiquity. The Pandemic of 541-750*, Cambridge 2007, p. XI.

<sup>4</sup> For Gregory see: M. McCormick, *Gregory of Tours on Sixth-Century Plague and other Epidemics*, “Speculum” 96/1 (2021) p. 38-96. For Bede see: J.R. Maddicott, *Plague in Seventh-Century England*, “Past and Present” 156 (1997) p. 7-54.

by natural factors, as a sign of divine disapproval, and as a metaphor of evil threatening the community. Illnesses were also considered as an important factor that affected the level of activity of the pontiffs and other people mentioned in the *Liber Pontificalis*.

First part of the article will provide a brief survey of the situation in Rome and Italy at the time of the composition of *Liber Pontificalis*. It will also contain some remarks about the *Liber* itself. The second will focus on plagues and diseases mentioned in the *Liber Pontificalis*, that have affected the entire community. The third part will contain information on diseases that have affected individuals.

### 1. The situation in Italy in the eve of the composition of *Liber Pontificalis*

Alan D. Lee stated that the population of the city of Rome during the fourth century numbered between half a million and a million<sup>5</sup>. Because of the damages caused by barbarian invasions and sacks during the fifth and sixth centuries the population of the Eternal City decreased considerably<sup>6</sup>. During the Gothic Wars (535-552) Rome was inhabited by about as few as 30 000 people<sup>7</sup>. It is in this context of tension caused by warfare<sup>8</sup> and natural disasters that the *Liber Pontificalis* was being composed<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Cf. A.D. Lee, *From Rome to Byzantium AD 363 to 565: The Transformation of ancient Rome*, Edinburgh 2013, p. 60.

<sup>6</sup> For a survey of sieges of Rome in the 6th century see: C. Machado, *Rome, sieges of*, in: *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, v. 2, ed O. Nicholson, Oxford, 2018, p. 1308.

<sup>7</sup> Cf. C. Hibbert, *Rome. The Biography of a City*, New York – London 1985, p. 74.

<sup>8</sup> Regular war between Byzantines and Goths endured until 552/553 with minor skirmishes that lasted until 561, see P. Heather, *The Restoration of Rome, Barbarian Popes and Imperial Pretenders*, Oxford 2013, p. 166. In 568 Italy was invaded by the Lombards. See E. Fabbro, *Warfare and the Making of Early Medieval Italy (568-652)*, New York 2020, p. 13-14.

<sup>9</sup> For the Latin text I cite from the two-volumed Latin-Polish edition of *Liber Pontificalis*. For volume one: *Liber Pontificalis I-XCVI (usque ad annum 772)*. Synodi et Collectiones Legum 9, ed. M. Ożóg – H. Pietras, ŻMT 74, Kraków 2014. For volume two: *Liber Pontificalis XCVII-CXII (ann. 772-891)*, Synodi et Collectiones Legum 10, ed. M. Ożóg – H. Pietras, ŻMT 75, Kraków 2015. For the English translation I use that of Raymond Davis: *The Book of Pontiffs (Liber Pontificalis). The Ancient Biographies*



The *Liber Pontificalis* is a collection of papal biographies from St. Peter up to Pope Stephen V (+891)<sup>10</sup>. It was in all likelihood composed by clerks from the papal household<sup>11</sup>. The process of composition started in the early sixth century and lasted up to the ninth century<sup>12</sup>. The first stage of composition of the papal biographies can be dated soon after 536<sup>13</sup>. Rosamond McKitterick stated that despite the plurality of authorship over 300 years and the potential for many different perspectives, there is a notable thematic and narrative consistency in the text<sup>14</sup>. Walter Ullmann on the other side described the work as “a mixture of pure narrative and interpretation of events and movements”<sup>15</sup>. Although the *Liber Pontificalis* was primarily concerned with the deeds of Roman bishops, it may be also considered as an important source of knowledge about Roman society as a whole in the period of transition between Late Antiquity and early Middle Ages (V-IX century)<sup>16</sup>.

The collection of papal biographies contains quite a lot remarks about disasters that threatened the Roman community<sup>17</sup>. The inhabitants

---

*of First Ninety Roman Bishops do AD 715. Revised edition, translated with introduction and notes by Raymond Davis, Liverpool 2010 (thereafter cited as: Davis 2010); The Lives of the Eighth-Century Popes (Liber Pontificalis) Second Edition, Translated with an introduction and commentary by Raymond Davis, Liverpool 2007 (thereafter cited as: Davis 2007); The Lives of the Ninth-Century Popes (Liber Pontificalis), Translated with an introduction and commentary by Raymond Davis, Liverpool 1995 (thereafter cited as: Davis 1995).*

<sup>10</sup> Cf. C. Vogel, *Liber Pontificalis*, in: *Encyclopedia of Ancient Christianity*, v. 2, ed. A. Di Berardino, Downers Grove 2014, p. 564.

<sup>11</sup> Cf. W. Ullmann, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, London – New York 2005, p. 24.

<sup>12</sup> Cf. R. McKitterick, *Rome and the Invention of the Papacy. The Liber Pontificalis*, Cambridge 2020, p. xi.

<sup>13</sup> R. McKitterick, *Rome and the Invention of the Papacy*, p. 12.

<sup>14</sup> Cf. R. McKitterick, *Rome and the Invention of the Papacy*, p. 71.

<sup>15</sup> Cf. W. Ullmann, *A Short History of the Papacy*, p. 24.

<sup>16</sup> The most recent introduction to *Liber Pontificalis* is: McKitterick, *Rome and the Invention of the Papacy*.

<sup>17</sup> The list in text below derives (with changes) from: M. Ludewicz, “Bóg codziennie przez swoje służby czyni znaki i wielkie cuda”. *Cuda przejawem władzy Boga nad światem w świetle Liber Pontificalis*, in: *Kościół na drogach przeszłości*, ed J. Walkusz – M. Nabożny, Lublin 2020, p. 148.

of Rome were endangered by fires<sup>18</sup>, floods<sup>19</sup>, earthquakes<sup>20</sup> and famine<sup>21</sup>. They were also prone to diseases<sup>22</sup>. The authors of *Liber Pontificalis* made mentions about illnesses that affected the population of Rome as a whole as well as those that had effect only on individuals.

## 2. Plagues mentioned in the *Liber Pontificalis*

For the first time a plague was mentioned in the *Liber Pontificalis* while describing the pontificate of Boniface IV (608-615). The author of his biography recorded that there was famine accompanied by plagues (*pestilentiae*) and floods<sup>23</sup>. The author specified that these misfortunes were very serious (*gravissime*)<sup>24</sup>. Unfortunately the biographer did not add any further details to that information; above all he did not specify what area has been affected by these disasters.

More information has been given in the second fragment of the *Liber Pontificalis* devoted to epidemic. The authors of the collection of papal biographies recorded that in 618, the last year of the pontificate of Deusdedit (615-618), disasters occurred among the people. First there was an earthquake and then a plague – an outbreak of scab disease<sup>25</sup>. The impact of

<sup>18</sup> Cf. *Liber Pontificalis*, C. Paschalis (817-824) 7, ŻMT 75, p. 108, Davis 1995, p. 8; *Liber Pontificalis* CV. Leo III (847-855) 20, ŻMT 75, p. 20, Davis 1995, p. 119.

<sup>19</sup> Cf. *Liber Pontificalis* LXXVIII. Adeodatus (672-676) 5, ŻMT 74, p. 187, Davis 2010, p. 71. For a commentary to that episode see also: Stathakopoulos, *Famine and Pestilence*, p. 354-355; *Liber Pontificalis* XCVII. Hadrianus (772-795) 94, ŻMT 75, p. 45, Davis 2007, p. 167-168.

<sup>20</sup> Cf. *Liber Pontificalis* XCVIII. Leo III (795-816) 31, ŻMT 75, p. 62, Davis 2007, p. 191-192.

<sup>21</sup> Cf. *Liber Pontificalis* LXIV. Benedictus (575-579) 1, ŻMT 74, p. 167-168, Davis 2010, p. 59. For a commentary to that episode see also: Stathakopoulos, *Famine and Pestilence*, p. 316.

<sup>22</sup> For a short list of plagues in *Liber Pontificalis* see: McKitterick, *Rome and the Invention of Papacy*, p. 50-51.

<sup>23</sup> Cf. *Liber Pontificalis* LXVIII. Bonifatius III (608-615) 1, ŻMT 74, p. 172, Davis 2010 p. 61. For a short commentary on these misfortunes see: Stathakopoulos, *Famine and Pestilence*, p. 341-342.

<sup>24</sup> Cf. *Liber Pontificalis* LXVIII. Bonifatius III (608-615) 1, ŻMT 74, p. 172, Davis 2010 p. 61. For a short commentary on these misfortunes see: Stathakopoulos, *Famine and Pestilence*, p. 341-342.

<sup>25</sup> Cf. *Liber Pontificalis* LXX. Deusdedit (615-618) 3, ŻMT 74, p. 173, Davis 2010, p. 61: "Post hec secuta est clades in populo percussio scabearum, ut nullus poterat mor-

the bug was so great that nobody was able to recognize their deceased relatives<sup>26</sup>. The plague was also recorded by Paul the Deacon<sup>27</sup>, a chronicler from the eighth century. He added, that it was the swelling and inflammation that occurred on the victims of the plague, that had made them unrecognizable<sup>28</sup>. Because of those symptoms Horace Mann had conjectured that the disease was perhaps Elephantiasis<sup>29</sup>. Scholars differ about a possible reaction of the pope to the misfortune of the people. On one side Jean Durliat had stated: “The earthquake and epidemic that shook Rome before his death did not seem to have particularly moved him”<sup>30</sup>, whereas H. Mann quotes a legend in which the pope meets a victim of the plague and, touched with compassion for his sufferings, kisses him and restores him to health<sup>31</sup>.

The third (combined perhaps with the fourth) plague mentioned in the *Liber Pontificalis* occurred during the pontificate of Pope Donus (676-678)<sup>32</sup>. It was preceded by a star<sup>33</sup> that had been visible in the east of the sky for three months. After the disappearance of the star very great mortality (*maxima mors*) appeared<sup>34</sup>. Dionysios Ch. Stathakopoulos had conjectured

---

tuum suum cognoscere”. See also: J.N.D. Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford – New York 1989, p. 69.

<sup>26</sup> Cf. *Liber Pontificalis LXX. Deusdedit (615-618)* 3, *ŽMT* 74, p. 173, Davis 2010, p. 61. See also: G. Arnaldi, *Deusdedit*, in: *Enciclopedia dei papi*, v. 1: *Pietro, santo – Anastasio bibliotecario, antipapa*, ed G. Barone et al., Roma 2000, p. 583.

<sup>27</sup> Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, ed. L. Bethmann – G. Waitz, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX, Hannoverae 1878, p. 12-187. For the English translation: *History of the Langobards by Paul the Deacon*, tr. W.D. Foulke, Philadelphia 1907 (thereafter cited as: Foulke).

<sup>28</sup> Cf. Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* II 4, p. 135, Foulke, p. 200. For Paul’s mistaken chronology see Foulke, p. 200, n. 3.

<sup>29</sup> H. Mann, *The Lives of the Popes in The Early Middle Ages*, v. 1: *The Popes under the Lombard Rule, St. Gregory I. (The Great) to Leo III 590-795, Part I: 590-657*, London 1914, p. 282. For a survey of ancient opinions about skin diseases see: N.G. Stavrianeas – E. Toumbis Ioannou, *Constantine the Great and leprosy: fact or fiction?*, “Clinics in Dermatology” 27 (2009) p. 139-141.

<sup>30</sup> J. Durliat, *Adeodatus I*, in: *The Papacy, An Encyclopedia*, v. 1, ed P. Levillain, New York – London 2002, p. 5.

<sup>31</sup> Cf. H. Mann, *The Lives of the Popes in The Early Middle Ages*, v. 1, p. 1, London 1914, p. 282. For this episode see also: C.E. Sheedy, *Deusdedit, Pope, St.*, in: *New Catholic Encyclopedia*, v. 4, New York 1967, p. 822.

<sup>32</sup> Cf. *Liber Pontificalis LXXX. Donus (676-678)* 3, *ŽMT* 74, p. 188, Davis 2010, p. 72.

<sup>33</sup> Cf. Stathakopoulos, *Famine and Pestilence*, p. 358 states that it was a comet.

<sup>34</sup> Cf. *Liber Pontificalis LXXX. Donus (676-678)* 3, *ŽMT* 74, p. 188, Davis 2010, p. 72.

that this epidemic may have been connected with another – one from 680, narrated in the life of Pope Agatho (678-681)<sup>35</sup> about which much more is known. There is indeed some similarity: whereas the former plague was preceded by a star, the latter followed an eclipse of the moon<sup>36</sup>. The chronicler had underlined the gravity of the situation caused by the plague in 680. The epidemic was labeled great (*maior*) and grave (*gravissima*), without a parallel in the past<sup>37</sup>. The author of the papal biography had left some details about human behavior toward the disease and the progress of the illness: “[...] so that parents and their children, brothers and their sisters, were taken in pairs on biers to their graves. Afterwards it kept causing devastation out in the suburbs and walled towns all around”<sup>38</sup>. Paul the Deacon had recorded that plague as well. His description appears even more expressive:

[...] there followed a very severe pestilence for three months, that is, in July, August and September, and so great was the multitude of those dying that even parents with their children and brothers with their sisters were placed on biers two by two and conducted to their tombs at the city of Rome<sup>39</sup>.

H. Mann had conjectured that perhaps Pope Agatho's death was (directly or indirectly) caused by the pestilence<sup>40</sup>.

Apart from presenting plagues as pure natural disasters, authors of the *Liber Pontificalis* also perceived epidemic as an instrument of divine wrath. The author of the life of Pope Hadrian narrated about the pope's dealings with the Langobard ruler Desiderius. After being threatened by the king who had marched on Rome in 772, Hadrian appealed to Charlemagne for support<sup>41</sup>. As an effect of the papal request, the Frankish army entered Italy

<sup>35</sup> Cf. Stathakopoulos, *Famine and Pestilence*, p. 358.

<sup>36</sup> Cf. *Liber Pontificalis LXXXI. Agatho (678-681)* 4, ŻMT 74, p. 189, Davis 2010, p. 72: “Huius temporibus indictione VIII luna eclypsin pertulit mense Iunio die XVIII. Similiter et mortalitas maior atque gravissima sub secuta est mense supra scripto et mense Iulio, Augusto et Septembri in urbe Roma”.

<sup>37</sup> Cf. *Liber Pontificalis LXXXI. Agatho (678-681)* 4, ŻMT 74, p. 189, Davis 2010, p. 72: “[...] qualis nec temporibus aliorum pontificum esse memoratur”.

<sup>38</sup> *Liber Pontificalis LXXXI. Agatho (678-681)* 4, ŻMT 74, p. 189, Davis 2010, p. 72.

<sup>39</sup> Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* VI 5, p. 166, Foulke, p. 255. Cf. Stathakopoulos, *Famine and Pestilence*, p. 359.

<sup>40</sup> Cf. Mann, *The Lives of the Popes in The Early Middle Ages*, v. 1, p. 2, p. 47.

<sup>41</sup> For a summary of the relations between Desiderius, Hadrian and Charlemagne see: N. Christie, *The Lombards, The ancient Longobards*, Oxford 1998, p. 105-106.

and besieged Desiderius in his capital – Pavia. In the *Liber Pontificalis* there can be found a relation from the last days of the siege that lasted until June 774<sup>42</sup>:

When God's wrath raged furiously against all the Lombards inside that city and many were lost by disease and annihilation (*mortalitatis clade*), so it was God's will that His Excellency the king of the Franks captured the city along with Desiderius king of the Lombards and all his companions and reduced the entire Lombard kingdom into his own power<sup>43</sup>.

In the author's opinion it was God himself who was against the Lombards. The strike of the epidemic was a visual sign his displeasure toward them. It was an expression of God's will to surrender the city to the hands of Charlemagne and to subordinate Desiderius to him.

Apart from depicting pestilence as a physical misfortune, the authors of the *Liber Pontificalis* had also used that term in a moral sense – to describe their disapproval of marital misconduct of a certain ruler. During the pontificate of Pope Nicholas I (858-867) the papacy became involved in the case of King Lothair II's divorce<sup>44</sup>. The king had repudiated his wife Theudberga and wanted to marry his concubine Waldrada. The author of the pope's *vita* reported:

When the supreme pontiff was long contemplating within himself how he could expel this evil from God's church in case that king might pollute others with the plague of this sickness (*huius morbi peste*), he began to be troubled. Grieving in his inmost heart he mourned mightily over these errors; [...] <sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Cf. T.X. Noble, *The Republic of St. Peter, The Birth of The Papal State (680-825)*, Philadelphia 1991, p. 131-132.

<sup>43</sup> *Liber Pontificalis* XCVII. *Hadrianus* (772-795) 44, *ŽMT* 75, p. 18, Davis 2007, p. 139. For the details of the campaign see: B. Bachrach, *Charlemagne's Early Campaigns (768-777), A Diplomatic and Military Analysis*, Leiden 2013, p. 321-383.

<sup>44</sup> As Stuart Airlie had stated: „The divorce case of Lothar II was a key political issue in the Carolingian world in the 850s and 860s. Four kings, two popes and a host of bishops and secular aristocrats were caught up in its ramifications” (S. Airlie, *Private Bodies and the Body Politic in the Divorce Case of Lothar II*, “Past and Present” 161 (1998) p. 4). For a brief summary of Nicholas' involvement in the case see: J. Roy, *Saint Nicholas I*, London 1901, p. 80-84.

<sup>45</sup> *Liber Pontificalis* CVII. *Nicolaus* (858-867) 45, *ŽMT* 75, p. 232, Davis 1995, p. 226.

During his lifetime, the pope had firmly opposed the king's actions and defended the indissolubility of marriage.

When dealing with the plague the authors of the *Liber Pontificalis* used several terms like: *pestilentia*<sup>46</sup>, *clades*<sup>47</sup>, *mors*<sup>48</sup>. These were often augmented by adjectives like *gravissima*<sup>49</sup>, *maxima*<sup>50</sup>, *maior*<sup>51</sup>. In most of the fragments the epidemic appeared combined with other calamities like earthquakes<sup>52</sup>, floods<sup>53</sup>, famine<sup>54</sup>. Usually it was presented as caused by natural factors, but there was also a fragment attributing the eruption of the plague to divine disfavour toward the Lombards<sup>55</sup>. In the case of the attempted divorce of King Lothar II the terms connected with plague and sickness were used to describe the pope's disfavour towards the ruler's moral misbehaviour.

### 3. Diseases that affected individuals mentioned in the *Liber Pontificalis*

As bishops of Rome were the main characters described in the *Liber Pontificalis*, it was the context of their state of health that diseases were mentioned by the authors of the collection. The level of activities of each pope was often associated with his wellbeing. As Pierre-Andre Sigal has

---

<sup>46</sup> Cf. *Liber Pontificalis* LXVIII. Bonifatius III (608-615) 1, ŽMT 74, p. 172, Davis 2010 p. 61.

<sup>47</sup> Cf. *Liber Pontificalis* LXX. Deusdedit (615-618) 3, ŽMT 74, p. 173, Davis 2010, p. 61.

<sup>48</sup> Cf. *Liber Pontificalis* LXXX. Donus (676-678) 3, ŽMT 74, p. 188, Davis 2010, p. 72.

<sup>49</sup> Cf. *Liber Pontificalis* LXXXI. Agatho (678-681) 4, ŽMT 74, p. 189, Davis 2010, p. 72.

<sup>50</sup> Cf. *Liber Pontificalis* LXXX. Donus (676-678) 3, ŽMT 74, p. 188, Davis 2010, p. 72.

<sup>51</sup> Cf. *Liber Pontificalis* LXXXI. Agatho (678-681) 4, ŽMT 74, p. 189, Davis 2010, p. 72.

<sup>52</sup> Cf. *Liber Pontificalis* LXX. Deusdedit (615-618) 3, ŽMT 74, p. 173, Davis 2010, p. 61.

<sup>53</sup> Cf. *Liber Pontificalis* LXVIII. Bonifatius III (608-615) 1, ŽMT 74, p. 172, Davis 2010 p. 61.

<sup>54</sup> Cf. *Liber Pontificalis* LXVIII. Bonifatius III (608-615) 1, ŽMT 74, p. 172, Davis 2010 p. 61.

<sup>55</sup> Cf. *Liber Pontificalis* XCVII. Hadrianus (772-795) 44, ŽMT 74, p. 44, Davis 2007, p. 139.

observed, many of the popes especially in the 7th century were elected in an advanced age and the role that they were able to play was accordingly reduced<sup>56</sup>.

First among the popes about whom something more is known in the case of health was Vigilius (537-555). Involved in the Christological controversies of his age, he was summoned by Justinian and Theodora to Constantinople and spent there considerable time<sup>57</sup>. In 555 while on his journey back to Rome, he died in Syracuse. The cause of his death was the gallstone disease. Narrating Vigilius' sail the author of his biography reported briefly: "They came to the city of Syracuse in Sicily. In agony from his affliction with gallstones (*adflactus calculi dolore*), Vigilius died"<sup>58</sup>. The author of the pope's *vita* did not include many details describing Vigilius' condition. He only had underlined the intensiveness of the pope's sufferings. Claire Sotinel has stated that the disease he had been suffering from must have lasted for a considerable period of time<sup>59</sup>.

Next disease mentioned in the *Liber Pontificalis* was gout. There were at least two popes affected by that illness. First of them was Sisinnius (708). The author of his *vita* reported some miserable details revealing how did the disease handicapped the pope's abilities: "This man was so crippled by

---

<sup>56</sup> Cf. P.-A. Sigal, *Sickness of the Pope, Middle Ages*, in: *The Papacy, An Encyclopedia*, v. 3, ed. P. Levillain, New York – London 2002, p. 1416. Perhaps Sigal's observations may be applicable to the sixth century as well. From that period we hear about Pope John I (523-526) who weak from illness (*egrotus infirmitate*), travelled to Constantinople on King's Theoderic demand. Cf. *Liber Pontificalis LV. Iohannes I (523-526)*, 2, *ŽMT* 74, p. 148, Davis 2010, p. 48. Pope Agapitus (535-536) died in Constantinople because of an illness (*egritudine commotus defunctus est*). Cf. *Liber Pontificalis LVIII. Agapitus (535-536)*, 6, *ŽMT* 74 p. 156, Davis 2010, p. 52. As for the seventh century, in the life of Pope John V (685-686) it was mentioned that he was weakened by long-term illness (*diutina infirmitate detentus*), so that he could hardly even complete the ordinations of sacerdots. Cf. *Liber Pontificalis LXXXIII. Iohannes V (685-686)*, 5, *ŽMT* 74, p. 197, Davis 2010, p. 79. The same infirmity was ascribed to Pope Conon (686-687). Cf. *Liber Pontificalis LXXXV. Conon (686-687)*, 5, *ŽMT* 74, p. 198, Davis 2010, p. 80.

<sup>57</sup> He was forced to leave Rome for Constantinople in November 545 and detained in the emperor's capital until 555. For details see Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes*, p. 60-62, C. Sotinel, *Vigilius*, in: *The Papacy, An Encyclopedia*, v. 3, ed. P. Levillain, New York – London 2002, p. 1616-1618.

<sup>58</sup> *Liber Pontificalis LXI. Vigilius (537-555)* 9, *ŽMT* 74, p. 9, Davis 2010, p. 57.

<sup>59</sup> Cf. Sotinel, *Vigilius*, p. 1618.

a gouty humour that he could not take his food with his own hands”<sup>60</sup>. It is worth mentioning that in contrast to his limited physical capacities was the pope’s strong will. His biographer reported that the pontifex had a resolute mind and was concerned for the inhabitants of Rome<sup>61</sup>. Nevertheless he was unable to achieve considerable effects because of his sudden death just 20 days after his papal consecration<sup>62</sup>. The next pope about whom it is known that he had suffered from gout was Sergius II (844-847). In a highly critical remark the author of his *vita* had written:

Now as this pontiff’s limbs were weak from a gouty humour, he had lost the power to walk on his feet and had almost lost the use of his hands; but he was rancorous, uncontrolled in speech and given to wrangling, unstable in deed and word, treating everything lightly. That was why the leaders of the Romans set him as nought<sup>63</sup>.

The pope’s immobility had profound political consequences because he had relinquished his power to his brother Benedict. According to *Liber Pontificalis* that man acted like an usurper and made much harm to the Roman people<sup>64</sup>.

Another illness described in the collection of papal biographies was apoplexy. Although not named explicitly, it could be interpreted from the symptoms that had appeared before the death of Pope Stephen just after a four-day pontificate in March 752. In the *vita* of his immediate successor – Stephen II (752-757) can be read:

Now when lord pope Zacharias of blessed memory died, the whole people elected themselves a priest named Stephen to the order of the pontificate and placed him in the Lateran patriarchate, where he lasted two days: on the third day when he had risen from his sleep and was at his seat managing his house-

---

<sup>60</sup> *Liber Pontificalis LXXXVIII. Sisinnius (708)* 1, ŻMT 74, p. 207, Davis 2010, p. 87: “Qui vir podagrico humore ita tenebatur constrictus, ut sibi cibum propriis manibus exhibere non valeret”.

<sup>61</sup> Cf. *Liber Pontificalis LXXXVIII. Sisinnius (708)* 1, ŻMT 74, p. 207, Davis 2010, p. 87.

<sup>62</sup> Cf. Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes*, p. 85.

<sup>63</sup> *Liber Pontificalis CIII. Sergius II (844-847)* 40, ŻMT 74, p. 159, Davis 1995, p. 92.

<sup>64</sup> Cf. *Liber Pontificalis CIII. Sergius II (844-847)* 40, ŻMT 75, p. 159-160, Davis 1995, p. 92: “Erat denique illius pontificis frater quidam, nomine Benedictus, brutus et stolidus valde, qui propter imbecillitatem illius pontificis curam ecclesiasticam et publicam immerito usurpaverat”.



hold affairs, suddenly as he sat there he was deprived of his senses and struck dumb. Next day he died<sup>65</sup>.

The sudden death of Stephen, even before he was consecrated had caused some confusion in numbering the following popes bearing the same name<sup>66</sup>.

Beside the popes, the *Liber Pontificalis* mentions others individuals who had suffered from diseases. For the first time a layperson affected by an illness was recorded in the life of Silvester. It was Constantine the Great<sup>67</sup>. According to a legend recalled in the pope's *vita*, the emperor had suffered from leprosy<sup>68</sup>. Narrating the pope's dealings with Constantine the author of his biography stated:

He was in exile on Mount Syraptim "troubled by Constantine's persecution"; afterwards he returned in glory and baptized the emperor Constantine, whom the Lord cured from leprosy "by baptism", and from whose persecution he is known to have previously fled into exile<sup>69</sup>.

The author of Silvester's *vita* had referred to a legend that in its most complete form was included in a text called *Actus Silvestrii*<sup>70</sup>. There it can be read that Constantine, a pagan and persecutor of Christians had fallen ill with leprosy<sup>71</sup>. Unwilling to follow an advice of the pagan priests and bathe

<sup>65</sup> *Liber Pontificalis* XCIV. *Stephanus II* (752-757) 2, *ŽMT* 74, p. 248, Davis 2007, p. 52.

<sup>66</sup> For details see the unsubscribed entry: Stephen (Popes), in: *The Papacy, An Encyclopedia*, v. 3, ed. P. Levillain, New York – London 2002, p. 1454-1455.

<sup>67</sup> R. McKitterick stated that the story of Silvester's dealing with Constantine depicted in the *Liber Pontificalis* is a combination of historical reconstruction, deliberate selection, and political use of fiction. Cf. McKitterick, *Rome and the Invention of the Papacy*, p. 99.

<sup>68</sup> Cf. *Liber Pontificalis* XXXIII. *Silvester* (314-335) 2, *ŽMT* 74, p. 64, Davis 2010, p. 14. For leprosy as a possible metaphor for paganism see: Cf. McKitterick, *Rome and the Invention of the Papacy*, p. 98, n. 5.

<sup>69</sup> *Liber Pontificalis* XXXIII. *Silvester* (314-335) 2, *ŽMT* 74, p. 64, Davis 2010, p. 14.

<sup>70</sup> Referring to the content of the document I quote the conclusions of Paolo Liverani from: P. Liverani, *Saint Peter's, Leo the Great, and the Leprosy of Constantine*, "Papers of the British School at Rome" 76 (2008) p. 166. I already have discussed this episode in: Ludewicz, "Bóg codziennie przez swoje służki czyni znaki i wielkie cuda", p. 150.

<sup>71</sup> According to Nikolaos G. Stavrianeas the author of the legend while referring to "leprosy" had in fact in mind some kind of dermatological disease affecting only the surface

in the blood of children, he had received advice from the apostles Peter and Paul to seek for pope Silvester. After returning from his retreat on Mount Soracte, where he has been hiding because of Constantine's persecutions, the pope had advised the emperor to receive baptism. The sacrament had healed the emperor, who from thereafter had changed his attitude toward Christians and became a benefactor of the Church<sup>72</sup>. According to the account in the *Liber Pontificalis* it was the Lord himself who had healed the emperor through the ministry of Silvester. This scene, depicting the pope granting favor to the emperor, had profound implications for the later relationship between the imperial office and the papacy.

Thanks to divine intervention leprosy didn't occur a terminal illness for Constantine. But the *Liber Pontificalis* also depicted diseases that had lead people to death. In 753 Pope Stephen II (752-757) who had been seeking aid against the Lombards was on route to Francia, to visit King Pepin<sup>73</sup>. In the pope's retinue there was Ambrose *primicerius notariorum*. It was perhaps during the last days of 753 when Stephen's suite, after crossing the Great St. Bernard, had reached the monastery of St. Maurice at Agaune<sup>74</sup>. The author of the pope's *vita* had remarked shortly: "[...] it was there that the primicerius Ambrose caught fever (*febre correptus*) and died"<sup>75</sup>. It may be added that because of the inconvenience of travel the health of the pope himself was in danger and when he finally had reached the monastery of St. Denis he had felt ill and many from his companions had expected him to die. Nevertheless due to the Lord's assistance Stephen had recovered<sup>76</sup>.

Another episode where a disease that led to death has been described was recorded in the biography of Pope Stephen III (768-772). After the

---

of the skin instead of "real" leprosy that harms skin tissue along its entire depth (Stavrianeas – Toumbis Ioannou, *Constantine the Great and leprosy: fact or fiction?*, p. 140).

<sup>72</sup> For further details about the legend, see Stavrianeas – Toumbis Ioannou, *Constantine the Great and leprosy: fact or fiction?*, p. 139; K. Sessa, *Exceptionality and Invention: Silvester and the Late Antique 'Papacy' at Rome*, "Studia Patristica" 46 (2010) p. 87-89.

<sup>73</sup> For the political circumstances of the visit, see Noble, *The Republic of St. Peter*, p. 74-81.

<sup>74</sup> Cf. Noble, *The Republic of St. Peter*, p. 80.

<sup>75</sup> *Liber Pontificalis* XCIV. *Stephanus II (752-757)* 24, *ŻMT* 74, p. 255, Davis 2007, p. 61.

<sup>76</sup> Cf. *Liber Pontificalis* XCIV. *Stephanus II (752-757)* 28, *ŻMT* 74, p. 257, Davis 2007, p. 63. For the motif of divine assistance during the pope's journey from Rome to Francia, see also Ludewicz, "Bóg codziennie przez swoje służki czyni znaki i wielkie cuda", p. 155-156.

death of Pope Paul in 767 there occurred some controversies about his successor. The secular aristocracy of Rome had seized the opportunity and imposed the election of a certain Constantine, a layman. He was then given all the clerical orders and ordained bishop by George, bishop of Palestrina<sup>77</sup>. Not long afterwards the bishop fell ill and died. The *Liber Pontificalis* had recorded the deterioration of his health:

But Bishop George of Palestrina who had consecrated Constantine deacon and pontiff was a few days after that consecration stricken with a serious and noxious illness and rendered immobile. He never again celebrated the ceremonies of mass: his right hand withered and shrivelled – he could not even reach his mouth with it. Thus he wasted away and became weaker, and his life came to an end<sup>78</sup>.

The symptoms described by the author of the papal *vita* reveal that the bishop had presumably suffered a stroke that had resulted in paralysis and ultimately death. The author had stressed the proximity between the bishop's illegal action (the ordination of Constantine) and his miserable fate (note the details concerning his disability to eat and to celebrate the mass). Perhaps, although this was not stated directly, the rapid progress of the illness has been perceived as a sign of divine punishment for the bishop's illicit action.

In the *Liber Pontificalis* there can also be found a reference to an unnamed disease that had resulted with the death of Olympius, a Byzantine exarch in Italy. He had been appointed in 649 and given orders to surrender Pope Martin I (649-654) to the line of the religious policy of the emperor Constans II<sup>79</sup>. Unable to fulfill the task, Olympius had raised rebellion and marched to Sicily, where he had met his end. The author of Pope Martin's *vita* noted:

So when Olympius saw that God's hand was shielding holy Pope Martin, he was forced to reconcile himself to the pontiff and disclose all his orders to that

---

<sup>77</sup> For the controversies surrounding Constantine's election, see Kelly, *The Oxford Dictionary of Popes*, p. 93-94.

<sup>78</sup> *Liber Pontificalis XCVI. Stephanus III (768-772)* 6, *ŽMT* 74, p. 272, Davis 2007, p. 89.

<sup>79</sup> For the religious conflict between the emperor and the pope and the role Olympius had played in it see: E. Rubery, *Conflict or Collusion? Pope Martin (649-654/5) and the Exarch Olympius in Rome after the Lateran Synod of 649*, "Studia Patristica" 52 (2012) p. 339-367 (especially p. 341-352).

holy man. Now that he had made peace with God's holy church he mustered the army and set out for Sicily against the Saracen<sup>80</sup> people who were living there. The result of sin was that the destruction befalling the Roman army was all the greater. After this the exarch died of disease (*morbo interiit*)<sup>81</sup>.

The author marked a connection between some religious misbehavior (sin) and the army's fatal collapse. Perhaps referring to the death of Olympius from an unnamed illness he had somehow associated it with divine will as well.

The majority of individual cases where diseases were mentioned in the *Liber Pontificalis* referred to the health of the popes. Being elected in an advanced age they were prone to diseases. In some cases an illness was an ultimate reason of the pope's death (like Vigilius' gallstones), in other the disability had considerably limited the activity of popes (Sisinnius' and Sergius' II gout). Besides the popes the *Liber Pontificalis* had mentioned other individuals affected by illnesses. Some of the accounts were legendary (like Constantine's leprosy). Some were seen a consequence of one's misbehavior (the cases of George of Palestrina and perhaps exarch Olympius). Finally, some of them were perceived as a natural aftermath of the harshness of travel conditions (the case of the *primicerius* Ambrose).

In every epoch an encounter with a plague or an illness had considerable consequences for societies and individuals. It revealed humans fragility in the collision with the unknown forces of nature. For the inhabitants of Rome in the epoch of shift between Antiquity and the Middle Ages plagues were one of many disadvantages they had to struggle with. Pestilences were accompanied by famine, floods, earthquakes. In most cases plagues were perceived as natural disasters, although there were episodes where a pestilence was considered as a sign of divine wrath. An image of a plague was also used to describe the danger of moral evil infecting the manners of Christians. In addition to plagues the authors of the *Liber Pontificalis* had also described diseases, mostly those affecting the popes. An illness may have had a deep impact on the level of activity of certain bishops of Rome. In the collection of papal biographies there were also descriptions of diseases that had affected other people: an emperor, bishop, soldier, clerk. Even if not all of the illnesses appeared terminal, each of them had greatly affected one's life.

<sup>80</sup> For the puzzled question of "Saracens" in Sicily see: D. Woods, *Olympius and the "Saracens" of Sicily*, "Byzantine and Modern Greek Studies" 27 (2003) p. 262-265.

<sup>81</sup> *Liber Pontificalis LXXVI. Martinus I (649-655)* 7, *ŽMT* 74, p. 183, Davis 2010, p. 68.

**“There was a Great Mortality in Rome, more Serious than is Recalled in the Time of any other Pontiff”. Plagues and Diseases in the *Liber Pontificalis***

(summary)

The aim of this article was to describe how were plagues and illnesses perceived by the authors of the *Liber Pontificalis*. In the first part circumstances in which the first draft of the *Liber Pontificalis* was composed were analysed. Attention was given particularly to disadvantages that affected the population of Italy in the 6<sup>th</sup> century. The second part was devoted to plagues recorded in the *Liber Pontificalis*. When dealing with the plague the authors of the *Liber Pontificalis* used several terms like: *pestilentia*, *clades*, *mors*. In most cases plagues were presented as being caused by natural factors. But a statement attributing the eruption of the pestilence to divine disfavour can also be found. The third part was concerned with diseases that had affected individuals. The majority of cases where diseases were mentioned in the *Liber Pontificalis* referred to the health of the popes. In the collection of papal biographies there were also descriptions of diseases that had affected other people: an emperor, bishop, soldier, clerk. Even if not all of the illnesses appeared terminal, each of them had greatly affected one's life.

**Keywords:** *Liber Pontificalis*; plague; pestilence; illness; Rome; papacy

**„Wielka i bardzo ciężka zaraza nastąpiła w Rzymie, jakiej nie pamiętano za czasów innych pontyfików”.  
Zarazy i choroby według *Liber Pontificalis***

(streszczenie)

Celem artykułu jest ukazanie, w jaki sposób autorzy *Liber Pontificalis* postrzegali doświadczenie zarazy i choroby. W pierwszej części tekstu scharakteryzowano okoliczności powstania zbioru papieskich biografii. Szczególny nacisk położony został na zagrożenia, z jakimi zmagala się ludność Italii w VI wieku. Druga część pracy poświęcona została wybuchom zarazy przedstawionym w *Liber Pontificalis*. Opisuując rzeczywistość zarazy, autorzy posługiwali się terminami *pestilentia*, *clades*, *mors*. Najczęściej zarazy przedstawiano jako wydarzenia spowodowane przyczynami naturalnymi. Jednakże odnaleźć można również fragment przypisujący wybuch zarazy gniewowi Bożemu. Trzecia część pracy dotyczy chorób, które dotyczyły jednostek. Autorzy *Liber Pontificalis*, co zrozumiale, byli najbardziej zainteresowani informacjami na temat zdrowia papieży. Przekazali jednakże również informacje o chorobach, które dotknęły cesarza, biskupa, żołnierza czy urzędnika. Choć tylko niektóre ze schorzeń okazały się śmiertelne, z lektury *Liber Pontificalis* można wyciągnąć wniosek, że każda z dolegliwości wywierała konkretny wpływ na życie doświadczanej przez nią jednostki.

**Słowa kluczowe:** *Liber Pontificalis*; zaraza; plaga; choroba; Rzym; papieństwo

## Bibliography

### Primary sources

- Liber Pontificalis I-XCVI (usque ad annum 772)*, ed. M. Ożóg – H. Pietras, Synodi et Collectiones Legum 9, ŻMT 74, Kraków 2014; *Liber Pontificalis XCVII-CXII (ann. 772-891)*, ed. M. Ożóg – H. Pietras, Synodi et Collectiones Legum 10, ŻMT 75, Kraków 2015, tr. R. Davis, *The Book of Pontiffs (Liber Pontificalis). The Ancient Biographies of First Ninety Roman Bishops to AD 715*, Liverpool 2010; *The Lives of the Eighth-Century Popes (Liber Pontificalis)*, Liverpool 2007; *The Lives of the Ninth-Century Popes (Liber Pontificalis)*, Liverpool 1995.
- Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, ed. L. Bethmann – G. Waitz, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX, Hannoverae 1878, p. 12-187, tr. W.D. Foulke, *History of the Langobards by Paul the Deacon*, Philadelphia 1907.

### Secondary sources

- Arnaldi G., *Deusdedit*, in: *Enciclopedia dei papi*, v. 1: *Pietro, santo - Anastasio bibliotecario, antipapa*, ed. G. Barone et al., Roma 2000, p. 582-583.
- Airlie S., *Private Bodies and the Body Politic in the Divorce Case of Lothar II*, "Past and Present" 161 (1998) p. 3-38.
- Bachrach B., *Charlemagne's Early Campaigns (768-777), A Diplomatic and Military Analysis*, Leiden 2013.
- Christie N., *The Lombards, The ancient Longobards*, Oxford 1998.
- Durliat J., *Adeodatus I.*, in: *The Papacy, An Encyclopedia*, v. 1, ed. P. Levillain, New York – London 2002, p. 5-6.
- Fabbro E., *Warfare and the making of Early Medieval Italy (568-652)*, New York 2020.
- Heather P., *The Restoration of Rome, Barbarian Popes and Imperial Pretenders*, Oxford 2013.
- Hibbert C., *Rome. The Biography of a City*, New York – London 1985.
- Kelly J.N.D., *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford – New York 1989.
- Lee A.D., *From Rome to Byzantium AD 363 to 565: The Transformation of ancient Rome*, Edinburgh 2013.
- Liverani P., *Saint Peter's, Leo the Great, and the Leprosy of Constantine*, "Papers of the British School at Rome" 76 (2008) p. 155-172.
- Little L.K., *Plague and The End of Antiquity. The Pandemic of 541-750*, Cambridge 2007.
- Ludewicz M., „Bóg codziennie przez swoje sługi czyni znaki i wielkie cuda”. *Cuda przejawem władzy Boga nad światem w świetle Liber Pontificalis*, in: *Kościół na drogach przeszłości*, ed. J. Walkusz – M. Nabożny, Lublin 2020, p. 145-160.
- Machado C., *Rome, sieges of*, in: *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, ed. O. Nicholson, v. 2, Oxford 2018, p. 1308.

- Mann H., *The Lives of the Popes in The early Middle Ages*, v. 1: *The Popes under the Lombard Rule, St. Gregory I. (The Great) to Leo III 590-795*, p. 1: 590-657, London 1914.
- Mann H., *The Lives of the Popes in The early Middle Ages*, v. 1: *The Popes under the Lombard Rule, St. Gregory I. (The Great) to Leo III 590-795*, p. 2: 657-795, London 1914.
- McCormick M., *Gregory of Tours on Sixth-Century Plague and other Epidemics*, "Speculum" 96/1 (2021) p. 38-96.
- McKitterick R., *Rome and the Invention of the Papacy. The Liber Pontificalis*, Cambridge 2020.
- Maddicott J.R., *Plague in Seventh-Century England*, "Past and Present" 156 (1997) p. 7-54.
- Noble T.X., *The Republic of St. Peter, The Birth of The Papal State (680-825)*, Philadelphia 1991.
- Potter D.S., *The Roman Empire at Bay AD 180-395*, London – New York 2004.
- Roy J., *Saint Nicholas I*, London 1901.
- Rubery E., *Conflict or Collusion? Pope Martin (649-654/5) and the Exarch Olympius in Rome after the Lateran Synod of 649*, „Studia Patristica" 52 (2012) p. 339-367.
- Sessa K., *Exceptionality and Invention: Silvester and the Late Antique 'Papacy' at Rome*, "Studia Patristica" 46 (2010) p. 77-94.
- Sheedy C.E., *Deusdedit, Pope, St.*, in: *New Catholic Encyclopedia*, v. 4, New York 1967, p. 822.
- Sigal P.-A., *Sickness of the Pope, Middle Ages*, in: *The Papacy, An Encyclopedia*, v. 3, ed. P. Levillain, New York – London 2002, p. 1415-1417.
- Sotinel C., *Vigilius*, in: *The Papacy, An Encyclopedia*, v. 3, ed. P. Levillain, New York – London 2002, p. 1616-1618.
- Stathakopoulos D., *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire*, New York 2004.
- Stavrianeas N.G. – Toumbis Ioannou E., *Constantine the Great and leprosy: fact or fiction?*, "Clinics in Dermatology" 27 (2009) p. 139-141.
- Ullmann W., *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, London – New York 2005.
- Vogel C., *Liber Pontificalis*, in: *Encyclopedia of Ancient Christianity*, v. 2, ed. A. Di Berardino, Downers Grove 2014, p. 564.
- Woods D., *Olympius and the "Saracens" of Sicily*, "Byzantine and Modern Greek Studies" 27 (2003) p. 262-265.





Alberto Ferreiro<sup>1</sup>

## Plagues and their Function in Sources of Late Antique-Visigothic Hispania and Gregory of Tours

### 1. Introduction

The outbreak of plagues has been fully documented across the centuries, from the minor to the catastrophic. There are far too many to refer to, the most recent ones, Ebola, SARS in 2013, and now COVID19 are hardly anomalous. All are unique in their extension and impact; the current one has not yet run its course, but it will as they all do<sup>2</sup>. In the sources, plagues in many instances hardly ever appear in isolation, most of the time it is within the context of other events: visions, miracles, portents, and other unusual phenomenon. At times plagues appear without any comment about them being an ominous message from God or a portent of worse things to

---

<sup>1</sup> Prof. Dr. Alberto Ferreiro, Professor of European History, Department of History, Seattle Pacific University, Seattle, USA; e-mail: betomicielo@gmail.com; ORCID: 0000-0001-5452-8474.

<sup>2</sup> The notable ones are: Antonine Plague (165-180+ A.D.), Justinian plague (541-542 A.D.), Roman plague (590 A.D.), Black Plague (1347+), Italian Plague (1629-1631), Plague of London (1665-1666), Marseille (1720), Spanish Influenza (1918-1920), and others. See the enlightening study by a distinguished scholar: W.H. McNeill, *Plagues and Peoples*, New York 1976. A fundamental book of all major outbreaks is: S. Watts, *Epidemics and History: Disease, Power and Imperialism*, New Haven 1999. For the early modern and modern period: J. Loomis, *Epidemics: The Impact of Germs and Their Power over Humanity*, Santa Barbara 2018. See the chapter for Gallia: R. Van Dam, *Illness, Healing, and Relic Cults*, in: *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, ed. R. Van Dam, The Transformation of the Classical Heritage 8, Berkeley 1985, p. 256-276. There are many other books on pandemics and natural disasters and their impact on civilizations.

come. The larger topic of the supernatural is one that has been the object of abundant studies spanning Late Antiquity to the late Middle Ages. In the case of Suevic – Visigothic Hispania specifically the few studies that have engaged the theme have done so unevenly<sup>3</sup>. Writers from Gallia, notable Gregory of Tours, have received more attention. The focus in this inquiry is exclusively on plagues; the broader phenomenon of the supernatural I have engaged elsewhere<sup>4</sup>. This study will not delve into the social and economic impact of plagues and pandemics<sup>5</sup>.

## 2. Biblical *Weltanschauung*

The Late Antique and early medieval culture of Hispania and Gallia was founded on the twin pillars of Greco-Roman and Judeo-Christian civilization, adding to this hybrid the Germanic. Of the two sources from antiquity the main one to shape the *Weltanschauung* of writers was the Judeo-Christian. This in no way diminishes the Greco-Roman impact that left deep imprints in so many other areas of culture and society. The authors in our study explicitly made known the Judeo-Christian influence in their historical writing.

<sup>3</sup> See J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos. Monografías 2, Roma 1955; C. García Rodríguez, *El culto de los santos en la España Romana y Visigoda*, Monografías de Historia Eclesiástica 1, Madrid 1966 is still one of the most important works on the topic of the cult of saints in Hispania. Consult also *Santos, Obispos y Reliquias*, Actas del III Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía. Santos, Obispos y Reliquias, Alcalá, Octubre 1998, ed. L.A. García Moreno – M.E. Gil Egea – S. Rascón Márquez – M. Vallejo Girvés, Acta Antiqua Complutensia 3, Alcalá de Henares 2003. P. Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Biblioteca de Estudios Clásicos, Granada 1999 is a study on the place and role of martyrs and their shrines in Late Antique Hispania. The work of S. Castellanos, *Hagiografía y Sociedad en la Hispania Visigoda. La Vita Aemiliani y el actual territorio riojano (siglo VI)*, Biblioteca de Temas Riojanos 103, Logroño 1999, considers the *Vita Aemiliani* mostly for its social and economic information.

<sup>4</sup> See my forthcoming *Divine Providence, Miracles, Demonic attacks, Portents and Visions in Suevic-Visigothic Hispania: An Overview of the Pertinent Sources*, “Hagiographica”.

<sup>5</sup> For a study of the impact of natural disasters in the rural areas consult L.A. García Moreno, *El Campesino Hispanovisigodo entre bajos rendimientos y catástrofes naturales. Su incidencia demográfica*, in: *Los visigodos. Historia y civilización*, ed. A. González Blanco, Antigüedad y Cristianismo III, Murcia 1986, p. 171-187.

Pedro Juan Galán Sánchez has summed up brilliantly the shift that happened in historical writing in the transition from pagan antiquity to Christianity, as chroniclers wrote from the perspective of the Judeo-Christian *Weltanschauung*. One crucial element was Providence that is present in the Classical and Christian narratives. He informs us that antiquity created a 'scientific' historiography. "In pagan historiography on the other hand, the Divine did not intervene in historical events as in the Christian view. In Classical historiography, man was the main protagonist of events. For the Christian historian, the creator, organizer, and director of history was not humans, it was instead God. The Christian hero was now the main instrument of Divine activity. The *rerum actor* that was at center of human events in pagan historiography was now reconfigured to be an agent of Divine Providence"<sup>6</sup>. Providence as understood in the Judeo-Christian tradition was a concept lacking in Classical historical narratives, if by that one means a Divine intelligence guiding history according to a preconceived plan<sup>7</sup>.

All events whether the provenance was human or from nature were oftentimes interpreted as being part of the Providence of God. Plagues in our case were not coincidental, big or small, they had a role in the grand scheme of Salvation History. In the Old and New Testament the Hand of God, whether implicitly identified or hidden, is present throughout in the form of miracles and natural events. In the Gospel of John they are called 'signs'. In the Old and New Testament plagues are prominent. The Psalmist expressed lucidly the causal relationship in this case between plagues, immorality, its consequences, and God's providential intervention, "they provoked the Lord to anger with their doings, and a plague broke out among them. Then Phin'ehas stood up and interposed, and the plague was stayed" (106:29-30).

<sup>6</sup> P.J. Galán Sánchez, *El género historiográfico de la chronica. Las crónicas hispanas de época visigoda*. Anejo Anuario de Estudios Filológicos 12, Cáceres 1994, p. 30-31: "Los historiadores paganos habían conseguido desprender los hechos positivos de los primitivos relatos legendarios. Habían creado la historiografía 'científica.' Por otro lado, en la historiografía pagana, la divinidad no solía intervenir en el devenir histórico. En la historiografía clásica, por tanto, el hombre es el único protagonista de los hechos [...]. Para el historiador cristiano, en cambio, el creador, organizador y director de la Historia no es tanto el hombre, sino Dios [...]. El héroe Cristiano no es sino un instrumento de la acción divina". This is an important monograph for the topic of Providence and corollary subjects in the works of Hydatius, p. 61-76; John of Biclar, p. 87-119 at 111-116; and Isidore of Seville, p. 175-208 at 190-197.

<sup>7</sup> Galán Sánchez, *El género historiográfico de la Chronica*, p. 31 note 84.

The template was set for Christian chroniclers and biblical exegetes beyond the New Testament on how natural phenomenon were interpreted, including plagues<sup>8</sup>. One need not look any further for the Old Testament than the Ten Plagues of Egypt (Exodus 7:14–12:36). The approach was to flesh out moral lessons that each plague represented and to emphasize that all of them revealed the Hand of God in human affairs<sup>9</sup>. Hydatius, John of Biclar, Isidore of Seville, the anonymous *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, some Visigothic councils of Toledo, and Gregory of Tours presented in their own way the deeds of human beings in Hispania and Gallia as not divorced from the designs of God just as it had been presented in the Old and New Testament. The quintessential example from the New Testament is the book of Revelation where several sets of plagues are found. The main passages about plagues commence with the three plagues unleashed by the sixth angel on the human race as punishment for their sins (9:18). This was followed later in the vision by seven final plagues (15:1-8 and 16:1-21). There are other places where plagues are mentioned, even outside of Revelation<sup>10</sup>. The numbers three and seven in biblical numerology denotes completeness or fullness; in this case that the full wrath of God has been justly let loose on a rebellious world.

All human deeds are mysteriously under the guidance of the Hand of God that at times may be hidden from human sight. It was actually intended to be comforting to those who wanted to make sense of what seemed on the

---

<sup>8</sup> For a collection of patristic exegesis of these passages and more refer to the *Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament*, v. 3: *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, ed. J.T. Lienhard, Downers Grove 2001, p. 43-67.

<sup>9</sup> Examples of the moral lessons derived from the plagues can be found in the sermons of Caesarius of Arles who also reproduced some by Augustine, an English translation is in Caesarius of Arles, *Sermons*, vol. 2 (81-186), tr. M.M. Mueller, The Fathers of the Church 47, Washington 1964. The Latin edition is in Caesarii Arelatensis, *Sermones*, ed. G. Morin, CCL 103, Turnhout 1953. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 99, p. 403-406 = Mueller, p. 81-85; *Sermo* 100, p. 406-413 by Augustine and 100A, p. 413-416 = Mueller, p. 85-98; this one on Pharaoh is relevant, *Sermon* 101, p. 416-420 = Mueller, p. 98-103; another on the Ten Plagues by Augustine is *Sermo* 122, p. 509-511 = Mueller, p. 203-206. For patristic exegesis, *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament*, v. 12: *Revelation*, ed. W.C. Weinrich, Downers Grove 2005, p. 237-244, 244-264.

<sup>10</sup> Additional passages in Revelation are 6:7-8; 11:6; 16:9; 18:4,8 and in the Gospel of Luke 21:11. For the patristic exegesis of the Revelation passages see, Weinrich, *Revelation*, p. 161-162, 252-253, 288-292, there are more citations throughout the volume. For the Luke passage see: *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament*, v. 3: *Luke*, ed. A.A. Just Jr., Downers Grove 2003, p. 319-320.

surface pointless tragedies. In a pre-scientific world that had no knowledge of bacteria, viruses, empirical scientific laws of nature, it was logical that people turned to the spiritual or to deities to find meaning and hope. It is not being argued here that in our time of science, reason, and abundant technological feats that faith in God is obsolete. On the contrary, belief in the supernatural or God is held by the majority of the human race. So, it is not surprising that in the current COVID 19 pandemic as in all of the modern era pandemics many people still seek meaning and solace in religious faith, as they did in the pre-modern eras.

The exegetical approach of our writers when they addressed plagues and any other calamities, manmade or natural, was rooted in the biblical model. The literal was not the most important aspect of scripture, it was the allegorical/typological/moral meaning of the events that was the central one, they contain eternal values. Caesarius of Arles and Isidore of Seville expressed it best. Caesarius in *Sermon* 99 on the Ten Plagues taught after he had expounded on the moral lessons of each one, “Therefore, let us rejoice and thank God, clearly beloved, because through His mercy these things which we read happened at that time in figures and images we both feel and see have been fulfilled in us [...]”<sup>11</sup>. On the plagues, Isidore noted, “Then the plagues are visited upon Egypt. They were carried out corporally among the Egyptians; they are now carried out spiritually in us, for Egypt is the figure of this world”<sup>12</sup>. Plagues were interpreted in the same manner, from the literal to the allegorical to reveal the spiritual and moral message. Our writers in their own style saw themselves as a continuation of the Eusebius’ *Chronica*, *Chronicon* of Jerome, Orosius and other predecessors and contemporaries. They did not draw sharp distinctions in terms of historical events between the Old and New Testament eras and what followed in the post-apostolic period, it was to them an organic unity until the Second Advent of Christ. The stages of history in the Christian scheme were divided into seven epochs that form a seamless whole.

<sup>11</sup> “Haec ergo, fratres carissimi, quae illo tempore per figuras et imagines legimus facta, gaudeamus et gratias deo agamus quia in nobis per eius misericordiam et sentimus et videmus esse completa” (Caesarius Arelatensis, *Sermo* 99, CCL 103, p. 406, tr. Mueller, p. 85).

<sup>12</sup> Isidorus Hispalensis, *Mysticorum expositiones Sacramentorum seu quaestiones in Vetus Testamentum*, In *Exodum* XIV, *De decem plagis* 1, PL 83, 292: “Dehinc inferuntur plagae in Aegyptum. Licet illa in Aegyptiis corporaliter gesta sunt, spiritualiter tamen nunc geruntur in nobis. Aegyptus namque saeculi forma est”. See also Lienhard, *Exodus*, *Leviticus*, *Numbers*, *Deuteronomy*, p. 44.

### 3. Hydatius

In the case of Hydatius, Julio Campos identified this main feature, “He has followed the use of the *Chronica* of Jerome for the most part and the dating of Abraham, Olympiads, imperial years; furthermore those of Christ, vulgar history or Dionysian”. Hydatius conceived the historical events in his chronicle, secular and sacred, as mysteriously unfolding side by side as proposed in Augustine’s *City of God* as an essential part of Salvation History<sup>13</sup>.

Four entries in the *Chronicle* of Hydatius recorded the effects of plagues and accompanying calamities that afflicted the province of Gallaecia. Hydatius did not hesitate to venture into what their meaning was within the designs of the Providence of God. The first documented that an intense pestilence generated devastation. To add to the misery, wild barbarians plundered cities throughout Hispania stealing food and resources, even tax collectors and dishonest soldiers were singled out for misdeeds. If that were not enough a famine drove many people to cannibalism, they ate the victims of pestilence, famine, and the sword. Wild beasts had their fill from the bodies of the dead. The four-fold plagues of sword, famine, pestilence, and wild animals Hydatius said had been foretold by the Lord’s prophets. What prophets Hydatius had in mind, he did not divulge! The one biblical verse that lists fourfold calamities is in Revelation 6:8 when the fourth seal was opened, it unleashed the pale rider of Death and Hades “to kill with the sword and with famine and with pestilence and by wild beasts of the earth” a fourth of the earth. Pestilence and the accompanying calamities were seen collectively but mysteriously part of God’s plan for Hispania<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> *Cronicon de Idacio, Obispo de Chaves (s. IV-V)*, ed. and tr. J. Campos, Salamanca 1984, p. 21 (The edition is based on the Theodore Mommsen MGH text): “Ha seguido el uso de la Crónica de Jerónimo en gran parte que data por los de Abraham, por las Olimpiadas, por años imperatorios y además por los de Cristo o era vulgar o Dionisiana”. See the in-depth discussion on these dating issues in: *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire*, ed. R.W. Burgess, Oxford 1993, p. 27-46.

<sup>14</sup> “Barbari qui in Hispanias ingressi fuerant caede depredantur hostili. Pestilentia suas partes non segnius operatur. Debaccantibus per Hispanias barbaris et seuiente nihilo-minus pestilentiae malo opes et conditam in urbibus substantiam tyrannicus exactor diripit et milites exauriunt. Fames dira crassatur adeo ut humanae carnes ab humano genere ui famis fuerint deuoratae; matres quoque necatis uel coctis per se natorum suorum sint paste corporibus; bestie, occisorum gladio fame pestilentia cadaueribus adsuetae, quosque hominum fortiores interimunt eorumque carnibus paste passim in humani generis efferantur

In the second, Hydatius mentioned specifically the intervention of God. After much destruction, man-made or by pestilence, the Lord out of compassion swayed the hearts of the barbarians to pursue peace. Hydatius then described where each barbarian tribe established their own kingdom and how the Hispano-Romans submitted to them as the new rulers. As a result of God's intervention not only did the plunder cease but also the pestilence that had accompanied it<sup>15</sup>. In the third, a comet appeared in December and was visible for several months. More importantly, it was an omen that disaster was imminent in the form of a plague that was to descend on the entire world<sup>16</sup>. The final incident described the Huns' rampage in Italy, disease and calamities accompanied Divine retribution. It happened in the second year of the princeps Marcian. The Huns were also afflicted with heaven sent famine and disease. Human agency as instrument of God's punishment was meted out as auxiliaries sent by the Emperor Marcian under the leadership of Aetius, who along with the aforementioned disasters and the soldiers of Marcian, crushed the Huns. The Huns sued for peace with the Romans and departed to their homeland where Attila died on the way<sup>17</sup>. This account reads right out of the pages of the Old Testament as concerns the view that all human activity and in nature were guided by God to accomplish the intended purpose. Hydatius among Christian chroniclers

---

interitum. Et ita quatuor plagis ferri famis pestilentie bestiarum ubique in toto orbe seuientibus, predictae a domino per prophetas suos adnuntiationes implentur" (Hydatius Lemicus, *Continuatio Chronicorum Hieronymianorum* 16, Burgess, p. 82-83; Campos, p. 56-59).

<sup>15</sup> "Subuersis memorata plagarum crassatione Hispaniae prouinciis barbari ad pacem ineundam domino miserante conuersi, sorte ad inhabitandum sibi prouinciarum diuidunt regiones. Calliciam Vandali occupant et Suaeui sitam in extremitate Oceani maris occidua. Alani Lusitaniam et Carthaginensem prouincias et Vandali cognomine Silingi Beticam sortiuntur. Spani per ciuitates et castella residui a plagis barbarorum per prouincias dominantium se subiciunt seruituti" (Hydatius Lemicus, *Continuatio Chronicorum Hieronymianorum* 17, Burgess, p. 82-83; Campos, p. 58-59).

<sup>16</sup> "Cometae sidus apparere incipit mense Decembri; quod per menses aliquot uisum subsequentis in pestilentia plagae, quae fere in toto orbe diffusa est, praemisit ostentum" (Hydatius Lemicus, *Continuatio Chronicorum Hieronymianorum* 18, Burgess, p. 96-97; Campos, p. 84-85).

<sup>17</sup> "SECVNDO regni anno principis Martiani Vni qui Italiam praedabantur, aliquantibus etiam ciuitatibus inruptis, diuinitus partim fame, partim morbo quodam plagis caelestibus feriuntur. Missis etiam per Martianum principem Aetio duce caeduntur auxiliis pariterque in sedibus suis et caelestibus plagis et per Marciani subiguntur exercitum, et ita subacti pace facta cum Romanis proprias uniuersi repetunt sedes; ad quas rex eorum Attala mox reuersus interiit" (Hydatius Lemicus, *Continuatio Chronicorum Hieronymianorum* 29, Burgess, p. 102-103; Campos, p. 96-97).

was hardly exceptional in this approach to writing history; he was very much mainstream.

#### 4. John of Biclár

One of the early editors of John of Biclár, Pablo Álvarez Rubiano had this to say about the *Chronicon*: “The *Chronica* of Bicláro came to be a continuation of the universal chronicle of saint Jerome”<sup>18</sup>. The work did not incorporate biblical dating much less beginning at Creation, the dates of Roman/Byzantine emperors and those of the barbarian kings, notably Visigoths are the signposts of the work. The apogee of the *Chronicon* is the Third Council of Toledo (589) where King Reccared abjured Arianism.

Three entries of the *Chronicon* are of interest for the aims of this study on plagues. Firstly, in the imperial city of Constantinople death spread as a result of bubonic plague. John lamented that many thousands of men died. No explicit statement was made that the tragedy was caused by God; his observation was as a human observer passing no judgement on whether it was Divine punishment<sup>19</sup>. The succeeding one informed that in the first day of Caesar Tiberius (Emperor Justin) the bubonic plague began to dissipate. Once again in this concise observation there was no recourse by John to connect it with Divine Providence<sup>20</sup>. In the third and last entry the reference to plague was appealed to differently; the term plague was invoked to condemn the Arian heresy by describing it as such. The context is in the section that celebrated the triumph of the Catholic faith over Arianism under King Reccared where he publicly renounced Arianism at the Third Council of Toledo (589). At the council Arianism was called – *perfidia*, and

<sup>18</sup> P. Álvarez Rubiano, *La Crónica de Juan Biclarense. Versión castellana y notas para su estudio*, “*Analecta Sacra Tarraconensia*” 16 (1943) p. 7-44 at 12: “La Crónica del Biclarense, que viene a ser una continuación de la Crónica Universal de San Jerónimo”. See also *Juan de Bicláro. Obispo de Gerona. Su Vida y su Obra*, ed. J. Campos, CSIC: Escuela de Estudios Medievales, Estudios 32, Madrid 1960, p. 56-68. For a detailed discussion of John of Biclár’s text see: *Iohannes Biclarensis, Chronicon*, CCL 173A, ed. C. Cardelle de Hartmann – R. Collins, Turnhout 2001, p. 129-143.

<sup>19</sup> “In regia urbe mortalitas inguinalis plage exardescit, in qua multa milia hominum uidimus defecisse” (*Iohannes Biclarensis, Chronicon* 26, CCL 173A, p. 65; Campos, *Juan de Bicláro* 7, 4, p. 83; Álvarez Rubiano, 7, 4, p. 26).

<sup>20</sup> “Huius Tiberii Caesaris die prima in regia urbe inguinalis plaga sedata est” (*Iohannes Biclarensis, Chronicon* 33, CCL 173A, p. 66; Campos, *Juan de Bicláro*, 8, 4, p. 84; Álvarez Rubiano, 8, 4, p. 28).



*infestatione*<sup>21</sup>. The full text of the *Chronicon* about the council, the lengthy acts of the Toledan council, and the homily of Leander of Seville reveal explicitly that the extirpation of the heresy in Hispania was a direct act of God<sup>22</sup>. This was as close John came to acknowledging the intervention of God in human affairs. The *Chronicon* overall is the most secular of the chronicles in this survey. I do believe that the last entry, the longest sustained commentary, reveals to my mind that the entire *Chronicon* in John's view was providentially in God's hands. All events leading up to the most important Toledo council caused the permanent defeat of Arianism and triumph of the Catholic faith.

## 5. Isidore of Seville

Isidore of Seville wrote two historical texts that are different from each other in structure. One of them, the *Chronica* resembles that of Hydatius and John of Biclar; unlike theirs it begins with Creation and ends in 615 AD<sup>23</sup>. The second is the *History of the Goths, Vandals, and Suevi* about which the editors Guido Donini and Gordon B. Ford, Jr. insightfully remarked, "Isidore's principal sources for this *History of the Goths* were the contin-

<sup>21</sup> "Que post hec non solum orientis et occidentis partem maculauit, sed etiam meridianam et septentrionis plagam et ipsas insulas sua perfidia irrethiuit [...] huius haeresis infestatione laborauit" (Iohannes Biclarensis, *Chronicon* 91, CCL 173A, p. 82; Campos, *Juan de Biclaro*, 8, 1, p. 98-99; Álvarez Rubiano, 24, 1, p. 40).

<sup>22</sup> Consult the articles of Alberto Ferreiro on the council and the homily: *Quia pax et caritas facta est: Unity and Peace in Leander's Homily at the Third Council of Toledo (589)*, "Annuario Historiae Conciliorum" 48 (2016-2017) p. 87-108; A. Ferreiro, *Sanctissimus idem princeps sic venerandum concilium ad loquitur dicens: King Reccared's Discourses at the Third Council of Toledo (589)*, "Annuario Historiae Conciliorum" 46 (2014) p. 27-52; A. Ferreiro, *Secundum quod sancta synodus: Advancing the Mission of the Church through Conciliar Legislation after the Third Council of Toledo (589)*, "Annuario Historiae Conciliorum" 44 (2012) p. 27-46; A. Ferreiro, *The Theology and Typology of the Third Council of Toledo (589)*, "Annuario Historiae Conciliorum" 40 (2008) p. 61-84; A. Ferreiro, *Linguarum diversitate: 'Babel and Pentecost' in Leander's homily at the Third Council of Toledo*, in: *XIV Centenario del Concilio III de Toledo 589-1989*. Toledo 10-14, Mayo, ed. Arzobispado de Toledo, Toledo 1991, p. 237-248.

<sup>23</sup> Isidorus Hispalensis, *Chronica*, ed. J.C. Martín Iglesias, CCL 112, Turnhout 2003, tr. K.B. Wolf, 'Chronicon,' *Isidore of Seville, c. 616*, in: Claremont Colleges Scholarship @ Claremont Pomona Faculty Publications and Research Pomona Faculty Scholarship 1-1-2008, in: [https://scholarship.claremont.edu/pomona\\_fac\\_pub/45/](https://scholarship.claremont.edu/pomona_fac_pub/45/) (access: 10.12.2020).

uation of Eusebius' *Chronica* by Jerome to the year 378". Additionally, Isidore availed himself of Orosius, Hydatius, Victor of Tununa, Prosper of Aquitaine, John of Biclar, and the lost chronicle of Bishop Maximus of Zaragoza. The Hand of God was dutifully identified by Isidore in several key passages in the form of direct intervention and retribution that among other afflictions included plagues<sup>24</sup>.

There are only four references to plagues in Isidore's *Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum* that are illustrative of God's involvement. In all of them Isidore borrowed mainly from Hydatius and other writers<sup>25</sup>. Before moving into the entries it is essential to note that often in the chronicles it was believed that a causal relationship existed between natural disasters and the pagan or heretical beliefs of the barbarians. Another layer to this worldview is that natural or human calamities were part of the plan of God. We even witness the coupling of the misdeeds of barbarian invaders with accompanying plagues and famines in a letter from Braulio of Zaragoza to his good friend Isidore of Seville. After Braulio apologized for not writing earlier to him, he said "I have been prevented from making my demands by a terrible invasion – not only the evil of famine and poverty, but also by that of pestilence and the presence of the enemy"<sup>26</sup>.

In the *Historia* in chapter twenty-seven a combination of heavenly intervention and natural portents as signs from God unmistakably was voiced by Isidore. The object of God's ire were the notorious Huns whose lead-

---

<sup>24</sup> Isidore of Seville, *History of the Goths, Vandals, and Suevi*, tr. G. Donini – G.B. Ford Jr., Leiden 1970, p. VII-VIII.

<sup>25</sup> All of Isidore's borrowings from other writers are conveniently found in: *Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, ed. and tr. C. Rodríguez Alonso, Colección Fuentes y Estudios de Historia Leonesa 13, León 1975, p. 69-102.

<sup>26</sup> "O pie domne et uirorum praestantissime, sera est inquisitio et tarde data mihi scribendi optio, quia peccatis meis ingruentibus non modo sterilitatis uel inopie malo uerum etiam luis et hostilitatis quominus inquirerem orribili sum praepeditus incursum" (Braulionus Caesaraugustanus, *Epistula* 2 (3), tr. L. Riesco Terrero, *Epistolario de San Braulio*, Anales de la Universidad Hispalense. Filosofía y Letras 31, Sevilla 1975, p. 64-65). In the editions of Riesco Terrero and Barlow it is numbered as *Letter* 3, in Miguel Franco and Martín-Iglesias it is *Letter* 2. See Bravlionis Caesaravgstani, *Confessio vel Professio Iydaeorum Civitatis Toletanae*, CCL 114 B, ed. R. Miguel Franco – J.C. Martín-Iglesias, Turnhout 2018, p. 4. For the English translation see: C.W. Barlow, *Braulio of Saragossa, Fructuosus of Braga*, Iberian Fathers 2 – The Fathers of the Church 63, Washington 1969, p. 17. See the new Spanish edition in: *Braulio de Zaragoza, Epístolas*, ed. and tr. R. Miguel Franco, Akal/Clásicos Latinos Medievales y Renacentistas 30, Madrid 2015.

er Attila was later given the byname “Scourge of God” (*Flagellum Dei*) Isidore related a battle where they were cut down by heaven sent plagues and routed by the Emperor Marcian in a pitched battle<sup>27</sup>. God utilized natural portents and the military skills of Marcian to punish the wicked pagan Huns. In the second example at chapter seventy-two Isidore recounted that when the pagan tribes of the Vandals, Sueves, and Alans invaded and occupied Hispania, famine, pestilence, cannibalism, and violence came upon them in fourfold plagues that lay waste the land as predicted by the prophets [again anonymous]. They were clear signs that expressed God’s anger and justice that punished human evil sometimes with natural disasters<sup>28</sup>. The third entry is chapter seventy-three where the effects of plagues were mentioned twice. Isidore opened by solemnly lamenting that in the era 449 (411) after the destruction of Hispania precipitated by plagues, through the mercy of God the barbarians sued for peace with each other and proceeded to divide the provinces to settle into. The destruction of the barbarians and the plagues were two-fold events mysteriously under the Hand of God. Isidore further remarked that the *Spani* (Hispano-Romans) that remained in the cities and fortresses, after being victimized by the plague, submitted to the barbarians as the new rulers. God did not in this instance come to the rescue<sup>29</sup>. At the end of the chapter the wrath of God came into full display on the pagan barbarians. The incident pitted the Christian relics at a shrine in Seville against the faithless barbarians. It happened that Gunderic, a Vandal King, after he laid waste to Seville, determined to attack the church of the renowned martyr Vincent. His fiendish sacrilege was thwarted by God at the gate of the shrine by allowing a demon to seize him where he died on the spot<sup>30</sup>. The justice of God was in full display for all to see.

<sup>27</sup> “Qui et ibi partim fame, partim caelestibus plagis percussi interierunt” (Isidorus Hispalensis, *Historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum* 27, Rodríguez Alonso, p. 214-217; Donini and Ford, p. 14).

<sup>28</sup> “Ita quattuor plagis per omnem Spaniam saeuientibus diuinae iracundiae per prophetas scripta olim praenuntiatio adinpletur” (Isidorus Hispalensis, *Historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum* 72, Rodríguez Alonso, p. 290-291; Donini and Ford, p. 33-34).

<sup>29</sup> “Aera CCCCLXVIII post plagarum diram perniciem quibus Spania caesa est, tandem barbari pacem ineundam deo miserante conuersi sorte in possessionem sibi eius prouincias diuidunt [...]. Spani autem per ciuitates et castella residua plagis adflicti barbarorum dominantium sese seruituti subiciunt [...]” (Isidorus Hispalensis, *Historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum* 73, Rodríguez Alonso, p. 290-293; Donini and Ford, p. 34).

<sup>30</sup> “Qui cum auctoritat regiae potestatis inreuerentes manus in basilicam Vincentii martyris ciuitatis ipsius in extendisset, mox dei iudicio in foribus templi daemonio cor-

Chapter seventy-five, the last entry, the focus was on the Vandals, enemies for the most part of the Catholic faith. Plague appears not as a literal disease afflicting the body. This is how it played out. King Gunderic made matters worse in his realm when he introduced Arianism in North Africa; it resulted in the exile of many Catholic priests, the martyrdom of many, and the transfer of Catholic churches to the Arians. Arianism was called a pestilence – *Arrianam pestilentiam*; from that we can infer of the worst form, it could precipitate the eternal destruction of the soul. A far greater affliction than killing the body. The Catholic faith is the medicine to heal the soul from this pestilence. The reader was informed that it was a fulfillment of a prophecy foretold by Daniel. It is not possible to find a direct link to the book of Daniel<sup>31</sup>. Referring to heresy as a pestilence is one many negative labels used by the Church Fathers to highlight its danger to the faithful. A noteworthy difference with the text is that Hydatius called Arianism only an impious heresy – *impietatem*. All of Isidore's entries containing plagues unequivocally linked them to God's providential plan.

## 6. *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*

The text that is the only source strictly speaking a hagiography originating from Hispania is the anonymous *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (*VSPE*). It is, however, the second hagiography used in this study, the other is the *De virtutibus sancti Martini* of Gregory of Tours. In the *VSPE* there are a pair of incidents involving the main protagonist Bishop Masona of Mérida and a plague. One of the eminent editors of the *VSPE* was Joseph N. Garvin who had this to say about the text, "The VPE is a hagiographical document, since its author's ultimate aim was the spiritual improvement of his readers and since its content is for the most part happenings wherein God's Providence is displayed". This

---

reptus interiit" (Isidorius Hispalensis, *Historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum* 73, Rodríguez Alonso, p. 292-293; Donini and Ford, p. 34).

<sup>31</sup> "Arrianam pestilentiam per totam Africam intromittit, sacerdotes ecclesiis pel-lit, martyres plurimos efficit et iuxta prophetiam Danielis demutatis mysteriis sanctorum ecclesias Christi hostibus tradidit nec iam diuini cultus loca sed suorum esse habitacula iussit" (Isidorius Hispalensis, *Historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum* 75, Rodríguez Alonso, p. 295-297; Donini and Ford, p. 35). The information was adopted by Isidore from Hydatius (Burgess, p. 94; Campos, p. 82-83).

observation about the main purpose of a hagiography goes to the core purpose of the text<sup>32</sup>.

Two incidents contain the main protagonist Bishop Masona of Mérida, the shrine of the renowned martyr Eulalia of Mérida, and the struggle against Arianism in the context of numerous calamities inflicting the city and province. In the first, Bishop Masona went to the basilica of Eulalia to plead for her intervention to drive away numerous maladies inflicting Mérida – disease, plague, and famine. All of them were driven away from Mérida through their joint intercession. Lastly, countless healings were reported at the tombs of the Fathers of Mérida who were buried close to the altar of the holy martyr Eulalia<sup>33</sup>. At this time Mérida was the most important city of Hispania for spiritual, economic, and political reasons. Add to that, it was a major pilgrimage destination that popularized the cult of Eulalia in Hispania<sup>34</sup>. In a second intervention, Eulalia on behalf of Masona castigated with great pain the Arian King Leovigild who persecuted and exiled the bishop. Leovigild fearing greater torments, ordered that Masona be allowed to return from exile to Mérida. Eulalia had threatened the king with death if he continued to delay Masona's return. Nepopis, the Arian appointee of Leovigild, fled the city when he heard that Masona was returning. He did not want to be present to see the triumphant Masona and suffer public humiliation or worse. After Masona arrived at Mérida, thanks

<sup>32</sup> See *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, ed. and tr. J.N. Garvin, Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature 19, Washington 1946, p. 26.

<sup>33</sup> “Dilectus namque Deo et hominibus, etate et gloria mirabilis, amator fratrum, multum orans pro populo, cuius nomen multis choruscando miraculis per omnem terra pertransibit. Huius itaque temporibus morbum pestem inedieque inopiam ab urbe Emerentensi uel omnem Lusitaniam eius precibus Dominus procul abegit meritisque sacresancte Eolalie uirginis longius pepulit” (*Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* V 2, CCL 116, p. 48-49; Garvin, p. 190-191; *Lives of the Visigothic Fathers*, tr. A.T. Fear, Translated Texts for Historians 26, Liverpool 1997, p. 37).

<sup>34</sup> “Horum igitur supradictorum sanctorum corpora in una eademque cellula aud procul ab altario sanctissime uirginis Eolalie honorifice tumultata quiescunt. Ad quorum denique ueneranda sepulcra tantam Xpus quottidie copiose pietatis confert gratiam, ut quacumque fuerit quispiam egritudine conuexatus, quocumque etiam fuerit languore afflictus, statim ut diuinum nomen illic toto corde deposcerit, omnes a se morbos discussos omnesque maculas pulsas diuinitus sentiens sanus ylarisque ad cupitam per Dei gratiam peruenit sanitatem” (*Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* V 15, CCL 116, p. 101; Garvin, p. 256-259; Fear, p. 104). See the fundamental study on pilgrimage with many references to Hispania: M. Dietz, *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims. Ascetic Travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800*, University Park, Pennsylvania 2005.

to the interventions of the martyr Eulalia, it ended famine, plague, and great storms that tormented the city and province<sup>35</sup>.

## 7. Visigothic Councils of Toledo

Plagues and pestilence appear under differing circumstances in six councils that convened in Toledo<sup>36</sup>. Arianism was the central focal point at the Third Council of Toledo (589) and it is there that the founder of the heresy Arius was called a pestilence – *fidei pestem Arrium* citing the Council of Nicaea (325) where 318 bishops condemned him. Isidore of Seville we observed earlier had done the same regarding the Arian heresy, calling it – *Arrianam pestilentiam*<sup>37</sup>. It is worth pointing out that disease as an image of heresy was another negative label used sometimes by the Church Fathers. Epiphanius of Salamis after all named his famous heresiology the *Panarion*-medicine chest. At the Fourth Council of Toledo (633) in canon 75 the bishops warned about the consequences of sinning against the king. It is a lengthy exposition of examples of how God punished people who sinned against God's anointed. The example given was David when he was tempted to kill King Saul, God's appointed king; David spared his life twice (1 Samuel 24:1-22; 26:1-25). The warning was self-evident; there were serious consequences

---

<sup>35</sup> "Tum deinde, nulla intercurrente mora, prefata gloriosa uirgo iniurias serui sui seuerissima uindicauit ultione. Denique nocte quadam recubanti in stratu suo impio Leouigildo tiranno adstitit eique flagris diu multumque utraque latera uerberauit dicens: Redde mihi seruum meum. Nam si moram feceris ad reddendum, scito te acrioribus suppliciis excruciantum, [...] Ipse uidelicet Nepopis infeliciter ab omni clero uel populo pulsus ab Emerita ad suam ciuitatem festinus perrexit ac, ne eum uir Dei Masona in sua ecclesia inuenisset et cum omni ignominia pelleret [...]. Reddita sunt a Domino Emeretensi ecclesie copiosa suffragia, nam calamitatum penurias et crebras pestilentie clades insolentesque totius urbis procellas sancti uir presentia Domino miserante suspendit, quas indubie remoto pastore causa eius absentie pressit" (*Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* V 8, CCL 116, p. 74, 76, and 78; Garvin, p. 222-225, 226-227, 228-229; Fear, p. 88-91).

<sup>36</sup> *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, ed. J. Vives – T. Marín Martínez – G. Martínez Díez, España Cristiana. Textos 1, Barcelona – Madrid 1963: Council of Toledo III (589), p. 112, Council of Toledo IV (633), p. 218, Council of Toledo VIII (653), p. 266, 269, Council of Toledo XII (681), p. 380, 381, 382, 383, Council of Toledo XVI (693), p. 484, 515, Council of Toledo XVII (694), p. 525.

<sup>37</sup> "[...] et in laudem fidei sanctam Nicaeni observe et honoro concilii, quam contra eundem rectae fidei pestem Arrium trecentorum decem et octo sancta episcopalis scripsit synodus" (Concilium Toletanum III, Vives, p. 112).

for regicide no matter how justified it might seem. The same condemnation is found in John of Biclar and Isidore of Seville concerning the usurper Catholic Hermenegild against his Arian father King Leovigild; the son was described as a tyrant and usurper<sup>38</sup>. The plague here under these circumstances was interpreted as punishment from God<sup>39</sup>. Twice at the Eighth Council of Toledo (653) in the reign of King Reccesvinth the bishops invoked pestilence to condemn the customs and way of life of the Jews and rebellious slaves that fomented social unrest. Together they were a threat to the social and spiritual order of society<sup>40</sup>. Below we witness under King Egica how Jews were mentioned again but in a different situation. In the Twelfth Council of Toledo (681) in the opening remarks the bishops referred to plagues twice that could be terminated by being faithful to sacred things. In the second, plague/pestilence/contagion was used to refer to disease of the body and soul that the sacrament could cleanse<sup>41</sup>. There are two other passages in this council where pestilence was harnessed to deal with particular issues. In the first instance, Egica appealed to the bishops to help him cleanse the realm of the contagion of all manner of evil practices polluting society. Among them the king singled out the faith of the Jews that he said fostered insane novelties that should be extirpated at its roots. The second reference dealt with an entirely different topic; the king endorsed a law previously issued by King Sisebut that castigated men who avoided military conscription or deserted. Egica called it a pestilent infamy<sup>42</sup>. At the Sixteenth Council of Toledo (693) the

<sup>38</sup> See my forthcoming: *Visigoths, Sueves, Vandals, and Alans: Shifting Attitudes about Barbarians in Sources of Late Antique Hispania and Gregory of Tours*, in: *Visigoths, Goths, and Early Medieval Barbarians in Popular Culture*, Visigothic Symposium 5, Networks & Neighbors.

<sup>39</sup> “Unde et nos cavere oportet casum huiusmodi gentium, ne similiter plaga feriamur praecipiti et poena puniamur crudeli” (Concilium Toletanum IV 75, Vives, p. 218).

<sup>40</sup> “[...] iudaeorum scilicet et vitam moresque denuntio, quorum tantummodo novi terram regiminis mei pollutam esse peste contagii” (Concilium Toletanum VIII, Vives, p. 266). “[...] adeo ut captivorum turmas reducere et desolationes terrae quae tali concursae sunt pesti quilibet conatus nequeat reparare” (Concilium Toletanum VIII 2, Vives, p. 269).

<sup>41</sup> “Et ideo quibus malis terra prematur quibusque plagis proventu dierum succedentium feriat, paternitate vestrae non reor esse incognitum [...] per vos salvationis obtineat lucrum per quos regenerationis percipit sacramentum, ut diligentia definitionis vestrae ab omni emundata contagio et ab infirmitatis peste sit libera et bonorum omnium sit provenibus gratiosa” (Concilium Toletanum XII, Vives, p. 380, 381).

<sup>42</sup> “[...] quod plus his omnibus est, iudaeorum pestem quae in novam semper crudescit insaniam radicitus extirpate [...] vicis peste huius infamationis” (Concilium Toletanum XII, Vives, p. 382, 383).

first mention of plagues is in the speech to the bishops by King Egica where he unmistakably said that they were produced by God's ire. In a second reference at the same council it was lamented that the bishops of the Narbonne province were unable to attend because of a plague; it was not identified this time as any kind of punishment from God<sup>43</sup>. At the Seventeenth Council of Toledo (694) in the address of King Egica he mentioned plague when he talked about the Jews living in Gallia Narbonensis. The canon is in the context of the repressive measure passed by Egica to deal with would be usurpers and other conspirators, above all Jews. The suspicious Jewish conversos from Gallia Narbonensis were not blamed for the plague and other calamities at this point. The repression promulgated by Egica against Jews was one of the most severe antisemitic legislation of its kind in Visigothic Hispania. Still the plague mentioned does not appear as a causal result of infidelity to the king on the part of Jews or Gentiles<sup>44</sup>.

## 8. Gregory of Tours

The first text from Gregory of Tours that requires additional preliminary commentary because of its complexity, literary genre, and voluminosity comes from the *Libri historiarum decem*. Gregory did not adopt the approach of the chronicles of Hydatius, John of Biclar, and Isidore's *Chronica*. His is not a series of pithy few sentences much like headlines in a news outlet or text messages. Gregory instead created sustained detailed narratives; he was a serious storyteller. Gregory of Tours had in common with our other writers in that he too used previous chroniclers. Lewis Thorpe identified the key sources and biblical foundation of Gregory's

<sup>43</sup> "Quantis denique malis indignante Deo terra cotidie vapulet quantisque plagis vel perfidorum sceleribus contabescat [...]. Et quia ingruente inguinalis plaguae vastatione ad Narbonensem sedem pertinentes episcopi nequaquam sunt in hac sancta synodo adgregati" (Concilium Toletanum XVI, Vives, p. 484, 515). See J. Orlandis – D. Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda*, Pamplona 1986, p. 494-495.

<sup>44</sup> "Illis tantumdem hebraeis ad presens reservatis, qui Galliae provinciae videlicet infra clausuras noscuntur habitatores existere vel ad ducatum regionis ipsius pertinere, ut quia delictis ingruentibus et externae gentis incursu et plagae inguinalis interitu pars ipsa ab hominibus desolata dinoscitur, cum omnibus rebus suis in suffragio ducis terrae ipsius existant et publicis utilitatibus profectum incunctanter exhibeant, ita ut secundam sanctae fidei regulam ut verae christicolae vitam suam corrigant, et omnem genuinae incredulitas errorem a suis cordibus pellant" (Concilium Toletanum XVII, Vives, p. 525). Full commentary is in: Orlandis – Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios*, p. 502-505.



work, “Inspired by his reading of the chronicles of Eusebius, Saint Jerome and Orosius, and by his knowledge of the Bible, Gregory took upon himself the task of prefixing to the narrative of his own times the Old Testament story from the days of the Creation onwards, then the Nativity of Christ and then later events in the New Testament”<sup>45</sup>. The ‘prefixing to the narrative’ comment by Thorpe needs to be unpacked; it was more than just a passing prefix. There was something deeper that Gregory was intent to accomplish. Book 1 consigned what followed in that same chapter in the post-apostolic period to the end of Book 10 within the course of Salvation History. These were not just the deeds of people carrying on of their own volition irrespective of Divine oversight. Everything to the smallest detail transpired under the mysterious Hand of God; it was at times identified openly by Gregory. When he did not explicitly say so, the reader could rest assured that God’s will was nevertheless unfolding.

In Book 1 Gregory included the death of St. Martin of Tours, whose cult he enthusiastically promoted. Thorpe took notice that in just chapter one Gregory, “had covered in one Book of thirty-five chapters no fewer than 5596 years of world history”<sup>46</sup>. Book 1 can be broken down as follows: Chapters 1-24 from Creation to Ascension of Jesus/deaths of Pilate and Herod. Chapters 25-48 from Passions of Peter and Paul/Nero to death of Martin of Tours. Chapters 26-29, other apostles, martyrs, and early Church Fathers. Chapter 30 concentrated on the Church in Gaul. Gregory, moreover, in Book 1 did not create a hard break between the Old and New Testament era and the post-apostolic one, it was perceived as a seamless flow of events that revealed God’s hand over Gaul, its peoples, and cultures that eventually converted to Christianity. In the last entry of the *Libri historiarum decem* in Book 10, chapter 31, Gregory offered a brief chronology of five epochs of what he covered; he said it was a total of 5792 years, it adds up actually to 6063 years.

Of the two plagues, one occurred in Visigothic Hispania and Narbonne. Although one of them took place in Merovingian Gallia it involved the Suevic King Miro of Gallaecia and his legates whose return home was delayed by the epidemic and political machinations against them while they were on the way to visit King Guntram. It has been included here since the main protagonists were from Hispania. As they travelled, they passed through Poitiers province then ruled by King Chilperic. He arrested them

<sup>45</sup> Gregory of Tours, *History of the Franks*, tr. L. Thorpe, London – New York 1974, p. 25.

<sup>46</sup> Gregory of Tours, *History of the Franks*, p. 25.

and locked them in prison in Paris. Gregory recorded that unusual portents happened: a wolf appeared at the gates of Poitiers, the heavens were aflame, the rivers Cher and Loire overflowed causing floods, high winds triggered widespread damage, cocks unusually crowed as night arrived, the moon darkened, a comet was seen, and a major epidemic spread among the people. After a year when the calamities passed the Suevic king and legates were allowed to return to Gallaecia<sup>47</sup>.

When King Chilperic's ambassadors returned home from Spain after meeting with the monarchy in Toledo, they reported that Carpetania in the district of Toledo had been devastated by swarms of locusts. Gregory interjected that the enmity between King Leovigild and his son had intensified. Of importance is that the father was Arian and his son Hermenegild was the Catholic usurper who sought to overthrow him. Gregory seemed to be establishing a causal link between that dispute with the calamities that befell the district of Toledo where the Visigothic capital was located and the Narbonne that was part of the Visigothic kingdom. A severe plague ravaged the region districts but most especially in the city of Narbonne. The people who fled returned only to be struck by the disease again, what we call today a 'second wave'. The plague endured for three years and then suddenly died out. The city of Albi, too, suffered greatly from the same epidemic. Lastly, in the sky several unusual phenomena were witnessed adding to the uncertainty and fear already upsetting the people<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> "Mirus rex Galliciensis legatos ad Guntchramnum regem dirixit. Cumque per Pectavum terminum praeterirent, quod tunc Chilpericus rex tenebat, nuntitata sunt ei. At ille sub custodia sibi eos exhibere praecepit et Parisius custodire [...] Gravis autem lues in populo subsecuta est. Legati autem Sueborum post annum demissi, ad propria redierunt" (Gregorius Turonensis, *Libri historiarum decem* V 41, Scriptores Rerum Merovingicarum I 1, ed. B. Krusch – W. Levison, MGH, Hannover 1951, p. 248; Thorpe, *Gregory of Tours*, p. 305-306).

<sup>48</sup> "Legati principis Chilperici de Hispaniis regressi, nuntiaverunt, provinciam Carpitaniam graviter a locustis fuisse vastatam [...]. Agebant enim, inimicitias illas, quae inter Leuvichildum et filium suum pullulaverant, vehementer augere. Per loca enim lues vastabat, sed maximae apud urbem Narbonensem validius desaevebat, et iam tertio anno, quod ibidem adpraehenderat et requieverat; populi que revertentes a fuga, iterum morbo consumpti sunt. Nam et Albigenis civitas maximae ab hoc in quomodo laborabat" (Gregorius Turonensis, *Libri historiarum decem* VI 33, SRM I 1, p. 304, Thorpe, p. 363-364). Other plagues that broke out in Gallia recorded in the *Libri historiarum decem* are: IV 31, p. 163-166; V 23, p. 230; VI 14, 44, p. 283-284, 316-317; VIII 12, p. 378-379; X 23, 30, p. 514-515, 525. References are from the Scriptores Rerum Merovingicarum I, 1 edition.

The second example from Gregory's writings that spoke of plague in Hispania in the region of Gallaecia is in his celebrated hagiography *De virtutibus sancti Martini* at book 1, chapter 11<sup>49</sup>. It is a singular account with details about the conversion of the Sueves to the Catholic faith out of Arianism not recorded elsewhere. Gregory's account, however, does not concur in the least with Isidore's version on how they converted. The minutiae have been engaged elsewhere<sup>50</sup>. What is of interest is the reference to a contagion of leprosy that devastated Gallaecia.

The conversion unfolded in the reign of Chararic, king of the Sueves in Gallaecia. It was he who constructed the first church in Braga in honor of Martin of Tours in gratitude for the healing of his son through his relics at Tours<sup>51</sup>. Here are the main contours of what Gregory recounted. Chararic was an Arian who sought a cure for his son that was on his deathbed. Having heard about the miracles at the Martinian shrine in Tours, he dispatched some legates to invoke the saint at his tomb. Chararic's Arianism prevented the healing; he realized that he had to abandon Arianism to procure the healing. He proceeded to erect the church to Martin to house a relic of the saint. The legates were dispatched a second time with larger gifts for the shrine at Tours. This time the son was healed; more than that happened

<sup>49</sup> For Gregory's account of a plague in Gallaecia in the kingdom of the Sueves see: Gregorii Episcopi Tvronensis, *De virtutibus sancti Martini*, Scriptores Rerum Merovingicarum I 2, ed. B. Krusch, MGH, Hannover 1969, p. 594-596 = *Martini Episcopi Bracarenensis Opera Omnia*, ed. C.W. Barlow, Papers and Monographs of the American Academy in Rome 12, New Haven – Yale 1950, p. 298-300. An English translation is in: R. Van Dam, *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 1993, p. 211-213.

<sup>50</sup> An in-depth study of this text that explained and resolved the discrepancies between Gregory and Isidore is in: A. Ferreiro, *Braga and Tours: Some observations on Gregory's De virtutibus sancti Martini (I.11)*, JECS 3/2 (1995) p. 195-210. The article is mainly a response to Edward A. Thompson who saw no possibility of reconciling the two versions, he opined that "the narratives of Gregory and Isidore run on parallel lines which do not meet even if produced to infinity". See E.A. Thompson, *The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism*, in: *Visigothic Spain: New Approaches*, ed. E. James, Oxford 1980, p. 77-92.

<sup>51</sup> Ferreiro, *Braga and Tours*, p. 195-210. For issues surrounding the first foundation of a church to Martin of Tours at Gallaecia in Hispania, consult: A. Ferreiro, *The First Introduction of the Cult of St. Martin of Tours in Gallaecia in Late Antiquity: Portucale, Auriense, or Dumium/Bracara Augusta?*, in: *San Martín de Tours y su proyección en la Gallaecia de época Suevo*. Congreso Internacional del Nacimiento de San Martín de Tours (316-2016), Patrón de Ourense, 14-18 de noviembre de 2016. *Power, Conversion, Religious Leadership and the Christianization of the Landscape in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, BAR International, Oxford, (forthcoming).

throughout Gallaecia. Gregory added that prisoners were set free as the relics were taken to the new church, a plague of leprosy that had desolated Gallaecia was vanquished along with many other illnesses. The contagion of leprosy never returned again, so Gregory reported. It seems that the leprosy was punishment inflicted on the king's son and the people of Gallaecia for professing Arianism. The problem was resolved by abjuring Arianism and appealing to the intercession of Martin of Tours, whom Gregory once again lauded for his successful anti-Arianism. The intervention of God was plain for all to see and Martin of Tours became an important source of healing. The advent of the cult of Santiago in Compostela abetted, not diminished, devotion to Martin of Tours throughout all of Hispania in the Middle Ages<sup>52</sup>.

## 9. Conclusion

Plagues and human deeds were presented not divorced from the purpose of God, similar to the Old and New Testament. Plagues in the rarest of instances were not exhibited apart from a moral message and the Providence of God. In the majority of the examples, plagues, famines, and abnormal natural phenomena were associated causally with the incursions of the barbarian tribes who wreaked havoc on the local population. God, on the other hand, either directly or through a holy person ended the plagues and invasions. This approach to interpret plagues was encouraged by the *Weltanschauung* of the Bible. It was a way to find hope and solace in the midst of tragedy in whatever form it happened. Any event that took place in life, from the smallest to the biggest did not escape the notice of God. Plagues, therefore, accomplished God's will in the short and long term, even if it was not understood in real time.

---

<sup>52</sup> A. Ferreiro, *The Cult of Saints and Divine Patronage in Gallaecia before Santiago*, in: *The Pilgrimage to Compostela in the Middle Ages*, ed. M.J. Dunn – L. Davidson, New York 1996, p. 3-22; A. Ferreiro, *Martinian Veneration in Gaul and Iberia: Martin of Tours and Martin of Braga*, "Studia Monastica" 51 (2009) p. 7-21; A. Ferreiro, *Veneration of Martin of Tours and Martin of Braga in Northern Portugal*, "Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia" 20-21 (1999-2000) p. 223-242; A. Ferreiro, *Martinho de Braga: de apóstolo dos Suevos à sua memória en época medieval na Diocese de Mondoñedo-Ferrol*, in: *Galicia fai dous mil anos. O Feito Diferencial Galego. I. Historia*. Santiago de Compostela, 16-19 Decembro, 1996, ed. G. Pereira Menaut, Museo do Pobo Galego, Santiago de Compostela 1997, p. 323-356.

Plagues also served the purpose to call people to a higher moral life; it was a reminder that immorality could unleash bodily and spiritual damage, even natural disasters.

## Plagues and their Function in Sources of Late Antique-Visigothic Hispania and Gregory of Tours

(summary)

This study identifies where plagues are mentioned in the works of major chroniclers of Late Antique/Visigothic Hispania; they are Hydatius, John of Biclar, Isidore of Seville, the anonymous *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, and select Visigothic councils of Toledo. Gregory of Tours' *De virtutibus sancti Martini* (1, 11) is the representative text of an event in Gallaecia. Two other texts in the *Libri historiarum decem* involve Hispania and Visigothic Narbonne. In addition a few select sermons of Caesarius of Arles have some relevance. The biblical background is explored as it relates to plagues since it shaped more than any other cultural source the *Weltanschauung* of our writers. The topic is timely in view of the current situation that the world is in with Covid19; even though it is hardly the first time we have been here and for sure will not be the last as the historical record shows.

**Keywords:** Plague; Hydatius; Isidore of Seville; John of Biclar; Gregory of Tours; Caesarius of Arles; *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*; Visigothic Councils of Toledo

## Bibliography

### Sources

- Braulionus Caesaraugustanus, *Epistulae*, in: Braulionus Caesaraugustanus, *Confessio vel Professio Ivdæorum Civitatis Toletanae*, ed. R. Miguel Franco – J.C. Martín-Iglesias, CCL 114 B, Turnhout 2018; *Epistolario de San Braulio*, ed. and tr. L. Riesco Terrero, Anales de la Universidad Hispalense. Filosofía y Letras 31, Sevilla 1975; *Braulio de Zaragoza, Epístolas*, ed. and tr. R. Miguel Franco, Akal/Clásicos Latinos Medievales y Renacentistas 30, Madrid 2015; *Braulio of Saragossa, Fructuosus of Braga*, tr. C.W. Barlow, Iberian Fathers 2, The Fathers of the Church 63, Washington 1969.
- Caesarius Arelatensis, *Sermones*, ed. G. Morin, CCL 103, Turnhout 1953; Caesarius of Arles, *Sermons*, vol. 2 (81-186), tr. M.M. Mueller, The Fathers of the Church 47, Washington 1964.
- Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, ed. J. Vives – T. Marín Martínez – G. Martínez Díez, España Cristiana. Textos 1, Barcelona – Madrid 1963.

- Gregorius Turonensis, *De virtutibus sancti Martini*, Scriptores Rerum Merovingicarum I 2, ed. B. Krusch, MGH, Hannover 1969, tr. R. Van Dam, *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 1993, p. 211-213.
- Gregorius Turonensis, *Libri historiarum decem*, Scriptores Rerum Merovingicarum I 1, ed. B. Krusch – W. Levison, MGH, Hannover 1951, tr. L. Thorpe, *Gregory of Tours, History of the Franks*, London – New York 1974.
- Hydatius Lemicus, *Continuatio Chronicorum Hieronymianorum*, *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire*, ed. R.W. Burgess, Oxford 1993, ed. and tr. J. Campos, *Cronicon de Idacio, Obispo de Chaves (s. IV-V)*, Salamanca 1984.
- Iohannes Biclarensis, *Chronicon*, ed. C. Cardelle de Hartmann – R. Collins, CCL 173A, Turnhout 2001; *Juan de Biclario. Obispo de Gerona. Su Vida y su Obra*, ed. J. Campos, CSIC. Escuela de Estudios Medievales. Estudios 32, Madrid 1960; P. Álvarez Rubiano, *La Crónica de Juan Biclarense. Versión castellana y notas para su estudio*, “Analecta Sacra Tarraconensia” 16 (1943) p. 7-44.
- Isidorus Hispalensis, *Historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum*, in: Isidore of Seville, *History of the Goths, Vandals, and Suevi*, tr. G. Donini – G.B. Ford Jr., Leiden 1970; *Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, ed. and tr. C. Rodríguez Alonso, Colección Fuentes y Estudios de Historia Leonesa 13, León 1975.
- Isidorus Hispalensis, *Chronica*, ed. J.C. Martín Iglesias, CCL 112, Turnhout 2003, tr. K.B. Wolf, ‘*Chronicon*,’ *Isidore of Seville, c. 616*, in: Claremont Colleges Scholarship @ Claremont Pomona Faculty Publications and Research Pomona Faculty Scholarship 1-1-2008, in: [https://scholarship.claremont.edu/pomona\\_fac\\_pub/45/](https://scholarship.claremont.edu/pomona_fac_pub/45/) (access: 10.12.2020).
- Isidorus Hispalensis, *Mysticorum expositiones Sacramentorum seu quaestiones in Vetus Testamentum*, PL 83, 207-0424D.
- Martini Episcopi Bracarenensis Opera Omnia*, ed. C.W. Barlow, Papers and Monographs of the American Academy in Rome 12, New Haven 1950.
- Vitas sanctorum Patrum Emeretensium*, ed. A. Maya Sánchez, CCL 116, Brepols 1992, ed. and tr. J.N. Garvin, *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature 19, Washington 1946; *Lives of the Visigothic Fathers*, tr. A.T. Fear, Translated Texts for Historians 26, Liverpool 1997.

### Literature

- Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament*, v. 12: *Revelation*, ed. W.C. Weinrich, Downers Grove 2005.
- Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament*, v. 3: *Luke*, ed. A.A. Just Jr., Downers Grove 2003.
- Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament*, v. 3: *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, ed. J.T. Lienhard, Downers Grove 2001.

- Castellanos S., *Hagiografía y Sociedad en la Hispania Visigoda. La Vita Aemiliani y el actual territorio riojano (siglo VI)*, Biblioteca de Temas Riojanos, 103, Logroño 1999.
- Castillo Maldonado P., *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Biblioteca de Estudios Clásicos, Granada 1999.
- Dietz M., *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims. Ascetic Travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800*, University Park, Pennsylvania 2005.
- Fernández Alonso J., *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, sección: monografías 2, Roma 1955.
- Ferreiro A., *Braga and Tours: Some observations on Gregory's De virtutibus sancti Martini (I.11)*, "Journal of Early Christian Studies" 3/2 (1995) p. 195-210.
- Ferreiro A., *Divine Providence, Miracles, Demonic attacks, Portents and Visions in Suevic-Visigothic Hispania: An Overview of the Pertinent Sources*, "Hagiographica" (forthcoming).
- Ferreiro A., *Martinian Veneration in Gaul and Iberia: Martin of Tours and Martin of Braga*, "Studia Monastica" 51 (2009) p. 7-21.
- Ferreiro A., *Martíño de Braga: de apóstolo dos Suevos á súa memoria en época medieval na Diocese de Mondoñedo-Ferrol*, in: *Galicie fai dous mil anos. O Feito Diferencial Galego. I. Historia*. Santiago de Compostela, 16-19 Decembro, 1996. Museo de Pobo Galego, Santiago de Compostela 1997, p. 323-356.
- Ferreiro A., *Quia pax et caritas facta est: Unity and Peace in Leander's Homily at the Third Council of Toledo (589)*, "Annuario Historiae Conciliorum" 48 (2016-2017) p. 87-108.
- Ferreiro A., *Sanctissimus idem princeps sic venerandum concilium ad loquitur dicens: King Reccared's Discourses at the Third Council of Toledo (589)*, "Annuario Historiae Conciliorum" 46 (2014) p. 27-52.
- Ferreiro A., *Secundum quod sancta synodus: Advancing the Mission of the Church through Conciliar Legislation after the Third Council of Toledo (589)*, "Annuario Historiae Conciliorum" 44 (2012) p. 27-46.
- Ferreiro A., *The Cult of Saints and Divine Patronage in Gallaecia before Santiago*, in: *The Pilgrimage to Compostela in the Middle Ages*, ed. M.J. Dunn – L. Davidson, New York 1996, p. 3-22.
- Ferreiro A., *The First Introduction of the Cult of St. Martin of Tours in Gallaecia in Late Antiquity: Portucale, Auriense, or Dumium/Bracara Augusta?*, in: *San Martín de Tours y su proyección en la Gallaecia de época Suevoa*. Congreso Internacional del Nacimiento de San Martín de Tours (316-2016), Patrón de Ourense, 14-18 de noviembre de 2016. *Power, Conversion, Religious Leadership and the Christianization of the Landscape in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, BAR International, Oxford (forthcoming).
- Ferreiro A., *The Theology and Typology of the Third Council of Toledo (589)*, "Annuario Historiae Conciliorum" 40 (2008) p. 61-84.

- Ferreiro A., *Veneration of Martin of Tours and Martin of Braga in Northern Portugal*, "Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia" 20-21 (1999-2000) p. 223-242.
- Ferreiro A., *Visigoths, Sueves, Vandals, and Alans: Shifting Attitudes about Barbarians in Sources of Late Antique Hispania and Gregory of Tours*, in: *Visigoths, Goths, and Early Medieval Barbarians in Popular Culture*, Visigothic Symposium 5, Networks & Neighbors (forthcoming).
- Galán Sánchez P.J., *El género historiográfico de la chronica. Las crónicas hispanas de época visigoda*, Anejo Anuario de Estudios Filológicos 12, Cáceres 1994.
- García Moreno L.A., *El Campesino Hispanovisigodo entre bajos rendimientos y catástrofes naturales. Su incidencia demográfica*, in: *Los visigodos. Historia y civilización*, ed. A. González Blanco, Antigüedad y Cristianismo III, Murcia 1986, p. 171-187.
- García Rodríguez C., *El culto de los santos en la España Romana y Visigoda*, Monografías de Historia Eclesiástica 1, Madrid 1966.
- Loomis J., *Epidemics: The Impact of Germs and Their Power over Humanity*, Santa Barbara 2018.
- McNeill W.H., *Plagues and Peoples*, New York 1976.
- Orlandis J. – Ramos-Lissón D., *Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda*, Pamplona 1986.
- Santos, Obispos y Reliquias*, Actas del III Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía. Santos, Obispos y Reliquias. Alcalá, Octubre 1998, ed. L.A. García Moreno – M.E. Gil Egea – S. Rascón Márquez – M. Vallejo Girvés, Acta Antiqua Complutensis 3, Alcalá de Henares 2003.
- Thompson E.A., *The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism*, in: *Visigothic Spain: New Approaches*, ed. E. James, Oxford 1980, p. 77-92.
- Van Dam R., *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, The Transformation of the Classical Heritage 8, Berkeley 1985.
- Watts S., *Epidemics and History: Disease, Power and Imperialism*, New Haven 1999.



Geoffrey D. Dunn<sup>1</sup>

## **“For it improper to be addicted to the tedium of affliction”: Christian Responses to Pandemic in Late Antiquity and the Early Middle Ages<sup>2</sup>**

### **1. Introduction**

In *Liber regulae pastoralis*, one of the most enduringly popular patristic works, Gregory I<sup>3</sup>, bishop of Rome between 590 and 604, at the start

---

<sup>1</sup> Assoc. Prof. Geoffrey D. Dunn, PhD, FAHA, John Paul II Catholic University of Lublin, associate professor of Greek and Latin patristics, Faculty of Theology (2020-2021); and University of Pretoria, honorary research associate, Department of Ancient and Modern Languages and Cultures; e-mail: gdd62au@hotmail.com; ORCID: 0000-001-5880-1351.

<sup>2</sup> The project is funded by the Minister of Science and Higher Education within the program under the name “Regional Initiative of Excellence” in 2019-2022, project number: 028/RID/2018/19, the amount of funding: 11 742 500 PLN.

<sup>3</sup> On Gregory see G.R. Evans, *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge 1986; Grégoire le Grand. Chantilly Centre culturel Les Fontaines 15–19 septembre 1982, ed. J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1986; C. Straw, *Gregory the Great: Perfection in Imperfection*, The Transformation of the Classical Heritage 14, Berkeley – Los Angeles 1988; R.A. Markus, *Gregory the Great and His World*, Cambridge 1997; S.B. Gajano, *Gregorio I, santo*, in: *Enciclopedia dei Papi*, v. 1, ed. M. Bray, Rome 2000, p. 546-574; J. Moorhead, *Gregory the Great*, The Early Church Fathers, London – New York, 2005; C. Hanlon, *The Horizons of a Bishop's World: The Letters of Gregory the Great*, in: *Prayer and Spirituality in the Early Church*, v. 4: *The Spiritual Life*, ed. W. Mayer – P. Allen – L. Cross, Strathfield 2006, p. 339-349; A.J. Ekonomou, *Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590–752*, Lanham 2007, p. 1-41; C. Leyser, *The Memory of Gregory the Great and*

of his episcopal ministry presented his thoughts on the qualities and functions of those who provide pastoral care within the Christian community<sup>4</sup>. Among the many gems of wisdom contained therein we find the following:

Let the ruler not relax the care of the inner life by preoccupying himself with external matters, nor should his solicitude for the inner life bring neglect of the external lest, being engrossed with what is external, he be ruined inwardly, or being preoccupied with what concerns only his inner self, he does not bestow on his neighbours the necessary external care<sup>5</sup>.

My interest here is with pastoral care not in normal but in extraordinary circumstances. How did these balanced directives apply in a crisis situation? The topic of episcopal crisis management is one investigated by Pauline Allen and Bronwen Neil in a volume that took as its cut-off the start of Gregory's episcopacy<sup>6</sup>. One of the aims of this paper is to extend chronologically their research slightly to consider the pastoral care Gregory offered in a crisis. Allen and Neil note that natural disasters are one classification of crises and that among natural disasters are epidemic diseases. Most prominent among such diseases was the plague of Justinian, the first plague pandemic, which ravaged the Mediterranean world and beyond from the sixth to the eighth centuries, although there is no reference in episcopal letters except one from Gelasius (492–496), one of Gregory's predecessors in Rome<sup>7</sup>. Even so, they note that "it would have been impos-

---

*the Making of Latin Europe, 700–1000*, "Oxford University History Working Papers" 7 (2013), who estimates that only about a quarter of the letters in *Registrum* survive; and G.E. Demacopoulos, *Gregory the Great: Ascetic, Pastor, and First Man of Rome*, Notre Dame 2015, especially p. 57–81.

<sup>4</sup> See P. Allen – W. Mayer, *Through a Bishop's Eyes: Towards a Definition of Pastoral Care in Late Antiquity*, "Augustinianum" 40 (2000) p. 345–397.

<sup>5</sup> Gregorius Magnus, *Liber regulae pastoralis* 2, 7, SCh 381, p. 218: "Sit rector interiorum curam in exteriorum occupatione non minuens, exteriorum prouidentiam in interiorum sollicitudine non relinquens; ne aut exterioribus deditus ab intimis corruat, aut solis interioribus occupatus, quae foris debet proximis non impendat".

<sup>6</sup> P. Allen – B. Neil, *Crisis Management in Late Antiquity (410–590): A Survey of the Evidence from Episcopal Letters*, Supplements to Vigiliae Christianae 121, Leiden – Boston 2013. See also *Ancient Jewish and Christian Texts as Crisis Management Literature: Thematic Studies from the Centre for Early Christian Studies*, ed. D.C. Sim – P. Allen, Library of New Testament Studies 445, Edinburgh 2012 (especially B. Neil, *A Crisis of Orthodoxy: Leo I's Fight against the 'Deadly Disease' of Heresy*, p. 144–158).

<sup>7</sup> Allen – Neil, *Crisis Management*, p. 83–86.

sible for contemporary bishops in the empire, both East and West, to avoid dealing with the physical, psychological and social implications of such a long-running disaster [...]”<sup>8</sup>. This would suggest that Gregory’s theory matched their expectations.

Had Allen and Neil extended their research, as I intend to do here, they would have discovered a rather different situation in Gregory’s *Registrum epistularum*. Of all the crises with which a bishop had to deal that of epidemic disease is particularly appropriate given the world’s present experience, which, although of a different disease, is one that, before much was known about it, was feared as being potentially just as lethal and untreatable as was the plague in the sixth to eighth centuries.

The aim here is threefold. First, I shall examine Gregory’s epistolary output to determine the extent to which the pandemic affected the kind of pastoral care he offered. Before we can begin to examine how his epistolary practice realised his theory, we need to note that his theory was not as simple as cited above. In Gregory’s hands pastoral care was about teaching and admonition more than practical action. He saw himself as a physician of the heart<sup>9</sup>. Regarding the admonitions a bishop was to give to various groups within his community, set out in a series of binary opposites, in the third part of *Liber regulae pastoralis*, we see an almost exclusive focus on the inner rather than outer person, the spiritual rather than the physical. He wrote regarding the different ways the healthy and sick are to be admonished:

The hale are to be admonished in one way, the sick in another. The hale are to be admonished to employ bodily health in [sic] behalf of mental health [...] The hale are to [be] admonished not to set aside the opportunity of winning eternal salvation [...] On the other hand, the sick are to be admonished to realise that they are sons of God by the very fact that the scourge of discipline chastises them. For unless it were in His plan to give them an inheritance after their chastisement, He would not trouble to school them in affliction [...] The sick are to be admonished to consider how great a gift is bodily affliction, in that it both cleanses sins committed and restrains such as could be committed [...]”<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Allen – Neil, *Crisis Management*, p. 84.

<sup>9</sup> Gregorius Magnus, *Liber regulae pastoralis* 1, 1, SCh 381, p. 3.

<sup>10</sup> Gregorius Magnus, *Liber regulae pastoralis* 3, 12, SCh 382, p. 322-330: “Aliter ammonendi sunt incolumes, atque aliter aegri. Ammonendi sunt incolumes, ut salute corporis exerceant ad salute mentis [...]. Ammonendi sunt incolumes, ne opportunitatem sa-

Gregory's sense of pastoral care in *Liber regulae pastoralis* overall seems more about shaping appropriate attitudes rather than organising practical amelioration. This is not to say that such assistance was not considered to be part of a bishop's pastoral remit, just that such action-oriented assistance was not the subject of this work. Even if addressing one's physical needs were not as important as addressing spiritual ones<sup>11</sup>, the physical needs were not to be neglected, according to the precepts of the parable of the sheep and the goats in Matthew 25 or the good Samaritan in Luke 10<sup>12</sup>. Yet, what we find in Gregory's letters is a complete lack of interest in the physical needs of plague victims. An explanation needs to be found.

Second, attention is turned to a practical response Gregory took at the very beginning of his episcopate to the presence of plague in Rome: the great seven-fold procession. We learn of this procession from Gregory of Tours' version of Gregory the Great's homily on the occasion as well as from a version of the homily preserved in the Roman Gregory's *Registrum*. The importance of this event to Gregory of Tours will be appreciated within the wider context of the Gallic bishop's own reflections on the plague and the narrative context in which he placed his Roman colleague's homily. What we shall discover from that narrative context is that Gregory of Tours reimagined and reapplied Gregory of Rome's homily to suit his own purposes, which in turn helps us better appreciate Gregory I's pastoral intentions.

Third, I shall analyse the various ways in which Gregory's response to plague was remembered in the later tradition even beyond its impact on Gregory of Tours. Gregory's actions had a long literary afterlife, particularly recalled in other fraught moments of pandemic. Do Gregory's thoughts and actions continue to have any relevance for Christians today confronting and coping with the COVID-19 pandemic?

The central argument of this article is that Gregory's active pastoral care in managing crises as exemplified in his letters and the procession

---

lutis in perpetuum promerendae despiciant [...]. At contra ammonendi sunt aegri, ut eo se Dei filios sentiant, quo illos disciplinae flagella castigant. Nisi enim correctis hereditatem dare disposeret, erudire eos per molestias non curare [...]. Ammonendi sunt aegri ut considerent quanti sit muneris molestia corporalis, quae et admissa peccata diluit, et e aquae poterant admitti compescit [...]"

<sup>11</sup> See Straw, *Gregory the Great*, p. 47-65, for Gregory's complex relationship between flesh and spirit, the subservience of flesh to spirit, and the proof of the faith of the spirit through the works of the flesh.

<sup>12</sup> See Demacopoulos, *Gregory the Great*, p. 28-30.

never approached the balanced position of caring for both body and spirit, as he had advocated in book 2 of *Liber regulae pastoralis* in considering more typical or normal times. The ruthlessness, speed, and extent of the plague made attempts to care for victims' physical needs both overwhelming and futile. However, in later memory, Gregory was presented as the bishop who delivered Rome from the presence of the plague.

## 2. Gregory on Pastoral Care during Plague in His Letters

There is a considerable body of scholarly literature in recent decades devoted to the first plague pandemic, which emerged in 541 in the Byzantine empire of Justinian I (527-565) and continued sporadically in the Middle East, Africa, and Europe until the second half of the eighth century<sup>13</sup>. It was

---

<sup>13</sup> See J.C. Russell, *That Earlier Plague*, "Demography" 5 (1968) p. 174-184; P. Allen, *The 'Justinianic' Plague*, "Byzantion" 49 (1979) p. 5-20; A. Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, London – New York 1996, p. 40-43; P. Sarris, *The Justinianic Plague: Origins and Effects*, "Continuity and Change" 17 (2002) p. 169-182; W. Rosen, *Justinian's Flea: The First Great Plague and the End of the Roman Empire*, London 2007, where there is only the briefest of references to Gregory I on 313 and which received negative reviews from historians; *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541–750*, ed. L.K. Little, Cambridge 2007; D.M. Wagner et al., *Yersinia pestis and the Plague of Justinian 541–543 AD: A Genomic Analysis*, "The Lancet" 14 (2014) p. 319-326; M. Drancourt – D. Raoult, *Yersinia pestis and the Three Plague Pandemics*, "The Lancet" 14 (2014) p. 918-919; M. Meier, *The 'Justinianic Plague': The Economic Consequences of the Pandemic in the Eastern Roman Empire and its Cultural and Religious Effects*, "Early Medieval Europe" 24 (2016) p. 267-292; P. Heather, *Rome Resurgent: War and Empire in the Age of Justinian*, Oxford 2018, p. 306-307; K. Sessa, *The New Environmental Fall of Rome: A Methodological Consideration*, "Journal of Late Antiquity" 12 (2019) p. 211-255; L. Mordechai – M. Eisenberg, *Rejecting Catastrophe: The Case of the Justinianic Plague*, "Past & Present" 244/1 (2019) p. 3-50; M. Eisenberg – L. Mordechai, *The Justinianic Plague: An Interdisciplinary Review*, "Byzantine and Modern Greek Studies" 43 (2019) p. 156-180; M. Keller et al., *Ancient Yersinia Pestis Genomes from across Western Europe Reveal Early Diversification during the First Pandemic (541–750)*, "Proceedings of the National Academy of Sciences", 4 June 2019, in: <https://doi.org/10.1073/pnas.1820447116>; L. Mordechai et al., *The Justinianic Plague: An Inconsequential Pandemic?*, "Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America" 116/51 (2019), in: <https://doi.org/10.1073/pnas.1903799116>; and, more broadly, B.D. Shaw, *Seasons of Death: Aspects of Mortality in Imperial Rome*, JRS 86 (1996) p. 100-138; W. Scheidel, *Germes for Rome*, in: *Rome the Cosmopolis*, ed. C. Edwards – G. Woolf, Cambridge 2003, p. 158-176.

most likely to have been outbreaks of this bubonic plague that we find in several of Gregory's letters, although the precise nature of the ailment is not clear nor is it important for our purposes<sup>14</sup>. What is relevant is the fact that Gregory was responding to a widespread and seemingly uncontrollable outbreak of disease with a high mortality rate, the scale of which triggered global catastrophic risk. Gregory's reaction was not conditioned upon what sort of pandemic was present at any given time or place; what made it a crisis was its extent and impact, which was ubiquitous and seemingly lethal. We shall examine in this section four of his letters, each of which offers a slightly different perspective on how to face it, but all of which show an interest only in the spiritual rather than material welfare of survivors or victims.

In the most detailed of the four, written in the middle of 599 to Aregius, bishop of Gap (ancient Vapincum in the old Roman province of Narbonensis Secunda)<sup>15</sup>, Gregory I advised his Gallic colleague on how to offer pastoral ministry to the Christians entrusted to their care in a time of natural disaster. In his letter, Gregory did not say anything much about the nature of the disaster in southern Gaul, apart from the fact that Aregius had to leave Rome hurriedly because of the "illness of your people"<sup>16</sup>. It is impossible to tell exactly what was happening in Gap given the use of such a generic word as *infirmetas*, but it is clear that it was widespread among the people there, was causing much death over a long period of time and resulted in unbearable grief among the living. There are no graphic descriptions of the disease or its aftermath.

Gregory counselled Aregius not only "to bear his sadness with patience" but "to have a rest from grieving and to stop being sad" because

<sup>14</sup> As M. Eisenberg and L. Mordechai (*The Justinianic Plague and Global Pandemics: The Making of the Plague Concept*, "American Historical Review" 125 (2020) p. 1632-1637) argue, the plague concept is the terrifying myth about what the plague could do, independent of its actual scientific impact. My interest is not with the wider realities of the plague as such, as exemplified by the literature in n. 12, but in how a bishop like Gregory I reacted to incidents of pandemic in light of that plague concept. In other words, whether or not Gregory was reacting to plague and whether or not the pandemic had an unparalleled impact is irrelevant to what Gregory believed he and others confronted. It is his constructed or imagined reality that is the subject of this research or, in other words, pandemic as a rhetorical reality rather than an epidemiological one.

<sup>15</sup> L. Pietri – M. Hejmans, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, v. 4: *Gaule (314–614)*, Paris 2013, p. 192-195 (Aregius 3).

<sup>16</sup> Gregorius Magnus, *Registrum* 9, 220, CCL 140A, p. 791: "hominum suorum infirmitate".

those who succumbed to the outbreak of whatever it was had “reached true life by dying”<sup>17</sup>. What happens to this life is of little consequence for those awaiting the next life. Indeed, although in the opening of the letter he stated that he was pained by Aregius’ tribulation and affliction at the loss of so many people in Gaul, Gregory went on to assert that “it is improper to be addicted to the tedium of affliction over them”<sup>18</sup>. A bishop’s responsibility was to help his flock maintain the right perspective. Such a perspective was offered by 1 Thessalonians 4:13. Being consumed by grief over the dead was a cause of blame; what bishops were to do instead is show affection for the living<sup>19</sup>. They were to do this “by reproving, by exhorting, by persuading, by soothing and by consoling”<sup>20</sup>. Not only was overwhelming grief pointless, but it was in moments of sorrow and despair that the enemy, the devil, could ensnare the hapless Christian. A bishop is to pray for God’s grace that Christians can produce good works and return to God’s path<sup>21</sup>. This certainly aligns with what he said in the third part of *Liber regulae pastoralis*. He admonished Aregius that a bishop is to lead his community in prayer for God’s clemency<sup>22</sup>. *Clementia* would indicate that the tribulation being experienced was a punishment from God and that only God could mitigate it. Yet this is not explored in this letter; Gregory’s developed

<sup>17</sup> Gregorius Magnus, *Registrum* 9, 220, CCL 140, p. 790-791: “atienter ferre tristitiam”; “quiesce dolere” and “ad ueram uitam moriendo peruenisse”.

<sup>18</sup> Gregorius Magnus, *Registrum* 9, 220, CCL 140A, p. 791: “indecent est de illis taedio afflictionis addici”.

<sup>19</sup> A. Kennedy (*The Sword of God: Plague and Episcopal Authority in the Late Antique West*, Missouri-Columbia 2017, p. 33-34, MA diss.) draws attention to the empathy that Gregory shows Aregius before reproving him for his bad example undermining the faith of the flock at a time when they need his good example the most.

<sup>20</sup> Gregorius Magnus, *Registum* 9, 220, CCL 140, p. 791: “obiurgando, hortando, suadendo, blandiendo, consolando”.

<sup>21</sup> Kennedy (*The Sword of God*, p. 31) in talking of Christians meriting heaven does not pay attention to the careful way in which Gregory avoids such a Pelagian heretical statement. See C. Straw, *Gregory’s Moral Theology: Divine Providence and Human Responsibility*, in: *A Companion to Gregory the Great*, ed. B. Neil – M.J. Dal Santo, Brill’s Companions to the Christian Tradition 47, Leiden – Boston 2013, p. 177-204. Kennedy’s idea (*The Sword of God*, p. 35) that Aregius’ grief was manifested in too much private prayer that prevented him from attending to his pastoral responsibilities, while intriguing, is not supported here. Gregory’s information would have come from Aregius’ non-extant letter, in which it would have been more likely for the Gallic bishop to have written of his emotional paralysis in the face of such overwhelming tragedy, since Gregory’s response addresses Aregius’ suffering, sadness, grief, and torment.

<sup>22</sup> Gregorius Magnus, *Registrum* 9, 220, CCL 140A, p. 791.

comments are only about how a surviving Christian is to react to it rather than defeat it. The only advantage of being left alive, it would seem, is that it gave the living a further opportunity to pass God's test.

Gregory tells us nothing about the impact on victims. It is difficult to analyse this letter in terms set forth in *Liber regulae pastoralis* because there is not a binary opposite that fits perfectly. Gregory was dealing with a situation that involved the dead and the grieving; it would seem there was not much point in counselling the sick because not only was their death inevitable but it was going to be swift. The dead were beyond admonition (although they could still be the subject of pastoral care in the way their bodies were treated, which was not discussed in the letter). For the sorrowful Gregory had written in his handbook on pastoral care about the spiritual admonition to be given to them:

Thus, to the joyful are to be displayed the sad things that accompany punishment, but to the sad, the glad promises of the Kingdom. The joyful should learn by severe warnings what to fear, the sad should be told of the rewards to which they may look forward<sup>23</sup>.

Gregory did indeed seek to extinguish the anguish of those in Gap by reference to the promises of the afterlife for themselves and those who had died. In terms of how the community was coping with things, it is obvious that they were not; Gregory's position was that the community and its bishop had lost perspective and succumbed to excessive grief. The threat of a pandemic was that it undermined people's faith by making God appear arbitrary and cruel or impotent. This is the fundamental question addressed in Christian theodicy: why does a good God allow overwhelming evil to wreck havoc? In letter-writing Gregory did not present a systematic answer; he offered a theological perspective: falling victim to evil but not succumbing to evil took one more swiftly to heaven. How the community responded to Gregory's insights is not known.

Nothing at all is said about taking care of any other needs of the living besides their spiritual one of not giving way to despondency. The treatment of the sick while they suffered, the care offered to the dead through burial, or even the care for the living in terms of physical needs,

---

<sup>23</sup> Gregorius Magnus, *Liber regulae pastoralis* 3, 3, SCh 382, p. 272-274: "Laetis uidelicet inferenda sunt tristia quae sequuntur ex supplicio; tristibus uero inferenda sunt laeta quae promittuntur ex regno. Discant laeti ex minarum asperitate quod timeant; audient tristes praemiorum gaudia de quibus praesumant".



like shelter and protection, is not given the slightest attention. I take this as an indication of just how extreme and inordinate a situation had been created by plague.

In September 591 he had written to Praeiectus, bishop of Narni (ancient Narnia in the old Roman province of Tuscia et Umbria)<sup>24</sup>. It would seem that information had not come to Rome from Praeiectus himself. Here Gregory is explicit; sin is the cause of the deadly epidemic that is everywhere<sup>25</sup>. This sin is committed not only by Christians themselves but by pagans and heretics. The reaction from Gregory was one of distress. The solution was for the bishop to admonish and exhort in an effort to convert those outside to the true faith in order that either heavenly compassion in light of their conversion may help (presumably by keeping them safe) or, if they died, their conversion into a sinless state would guarantee their reception into heaven. The latter was preferable for Gregory<sup>26</sup>. Unable to offer anything that would alleviate or mitigate the spread of the plague or the symptoms people suffered, Gregory was not advising a Stoic ‘grin-and-bear-it’ attitude but, even more radically, was calling on believers to welcome and embrace death as a way out of this decaying world.

In the absence of any aetiology of disease being the result of pathogenic microorganisms and parasitic infestation, supernatural responsibility, as a punishment for wrongdoing, was Gregory’s explanation. Of course, the notion of divine origin for disease not only was not peculiarly Christian, it was not the only theory about disease in the antique and late antique worlds. Galen’s notion from late in the third century of pestilence as the result of miasma upsetting the balance of the humours in the body, for instance, one that offered a more naturalistic explanation than divine vengeance, was not embraced by Gregory<sup>27</sup>. Gregory’s only treatment was to

<sup>24</sup> See C. Pietri – L. Pietri, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, v. 2: *Italie (313–604)*, Rome 1999, p. 1814 (Praeiecticius).

<sup>25</sup> Gregorius Magnus, *Registrum* 2, 2, CCL 140, p. 90-91: “mortalitatem omnino grassari. Quae res nimis addixit [Martyn reads afflixit]”.

<sup>26</sup> See Markus, *Gregory the Great*, p. 51-67; K.L. Hester, *Eschatology and Pain in St. Gregory the Great: The Christological Synthesis of Gregory’s ‘Morals on the Book of Job’*, *Studies in Christian History and Thought*, Eugene 2008; J. Baun, *Gregory’s Eschatology*, in: *A Companion to Gregory the Great*, ed. B. Neil – M.J. Dal Santo, Brill’s Companions to the Christian Tradition 47, Leiden – Boston 2013, p. 157-176.

<sup>27</sup> See R. Flemming, *Galen and the Plague*, in: *Galen’s Treatise Περὶ Ἀλμπίας (De indolentia) in Context: A Tale of Resilience*, ed. C. Petit, *Studies in Ancient Medicine* 52, Leiden – Boston 2019, p. 219-244, for questions the idea that the Antonine plague was smallpox. See also L. Cilliers, *Roman North Africa: Environment, Society and Medical*

try and ameliorate the divine wrath. But beyond that, Gregory follows the Irenaean theodicy of seeing God's indiscriminate punishment of everyone as an opportunity for the righteous to escape this world and reach their preferred and ultimate destination. The idea of being purged or proved through suffering is evident<sup>28</sup>. How the community was coping before and after Gregory's letter is not revealed. Death was punishment for the sinful but escape for the righteous.

Within about a month after having written to Aregius, Gregory wrote to the aristocratic Venantius and his wife Italica in Sicily<sup>29</sup>. Venantius suffered from gout, as did Gregory, which had seen the bishop confined to bed for eleven months. It was taken to be a punishment for sin, for which the only (real) remedy was death<sup>30</sup>. Our interest is not with the personal suffering of two individuals, but with the plague taking its toll around them. Gregory mentioned the widespread impact of feverous sickness (*febrium languores*) in Rome and its surrounds, among all classes of people, and indicated that it must be even worse in Sicily because of its proximity to Africa, and that the situation was even worse in the East. This seems to be another reference to plague. Gregory took this as a sign of the end of the world and recommended that Venantius not to be so engrossed in his own private suffering but, fearing the nearness of the strict judge, to attend only to his soul (and not to his body) through the cultivation of piety in the hope that, following 1 Timothy 4:8, it would lead to long life here and eternal joy in the next<sup>31</sup>. This is very much in line with what he had written about the healthy and the sick in *Liber regulae pastoralis*, where sickness is a test or an opportunity for growth. What is different here is that the scale of the natural disaster has apocalyptic implications that makes individual suffering inconsequential.

In a further letter to Venantius in January 601, Gregory again referred to their shared debilitating affliction of gout, noting that the pain was a re-

---

*Contribution, Social Worlds of Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Amsterdam 2019, p. 79-95.

<sup>28</sup> See J. Hick, *Evil and the God of Love*, New York 2010, p. 201-242, who contrasts an Augustinian theodicy based on fall and free will with an Irenaean one based on human development, where evil is a testing ground for improvement.

<sup>29</sup> See Pietri – Pietri, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, v. 2, p. 2255-2256 (Venantius 6) and 1164–1165 (Italica 3).

<sup>30</sup> Gregorius Magnus, *Registrum* 9, 232, CCL 140A, p. 814. On understandings of gout and its treatment in antiquity see G. Nuki – P.A. Simkin, *A Concise History of Gout and Hyperuricemia and their Treatment*, "Arthritis Research & Theory" 8 (2006) in <https://doi.org/10.1186/ar1906>.

<sup>31</sup> Gregorius Magnus, *Registrum* 9, 232, CCL 140A, p. 814.

minder of sin and an opportunity to thank God<sup>32</sup>. The idea of suffering as not simply punitive but remedial is explicit<sup>33</sup>. Pain that leads to conversion is atoning, but pain that is ignored by not addressing its underlying sinful cause is bound to be eternal. For the living Gregory can say that God is merciful because despite deserving lethal punishment they have not been slaughtered; it is better that the threat produces change rather than is acted upon. Suffering is a warning<sup>34</sup>. This second letter to Venantius does not mention pandemics but the idea of suffering, whatever its cause, is transferable.

A little over a year after he wrote to Aregius, in August 600, Gregory wrote to Dominic, bishop of Carthage<sup>35</sup>, about how he had learnt that plague was sweeping through Africa. Gregory's words would seem to indicate that he had not learnt of this from Dominic<sup>36</sup>. This may be the reason why Dominic was not admonished as Aregius had been, simply because Dominic had not revealed his thoughts and feelings about the pandemic. Gregory admits that he is full of grief<sup>37</sup>. He even admits that this, what we may take as an initial reaction, would have led to hopelessness had he not had his faith upon which to rely. Turning to Matthew 24:31<sup>38</sup>, Gregory mentions the trumpet of the gospels sounding long ago for the faithful. By "long ago" did Gregory mean in the time of Jesus (which would be to twist the meaning of Jesus' words, which are about the final judgement), which is probably the most likely, or a couple of generations before his own time when the plague of Justinian burst forth? He even says that the trumpet announced the arrival of pestilence, war, and other things, which gives us an apocalyptic dimension<sup>39</sup>. The initial human reaction of fear is

<sup>32</sup> Gregorius Magnus, *Registrum* 11, 18, CCL 140, p. 887.

<sup>33</sup> Gregorius Magnus, *Registrum* 11, 18, CCL 140, p. 887: "Quoniam qui ex carnis blandimento multa peccauimus, ex carnis afflictione purgamur".

<sup>34</sup> Straw, *Gregory the Great*, p. 142-143.

<sup>35</sup> On Dominic see Markus, *Gregory the Great*, p. 197-198 and 201-202.

<sup>36</sup> Cf. Kennedy, *The Sword of God*, p. 38-39, who thinks that Gregory was "empathizing with his correspondent." If this letter were not a reply to one Dominic had sent, but one sent on Gregory's own initiative from information he had received from some third party, it cannot be said that he was empathising with Dominic but rather imagining what he would have felt.

<sup>37</sup> Gregorius Magnus, *Registrum* 10, 20, CCL 140A, p. 850.

<sup>38</sup> Mark 13:27 does not mention the trumpet associated with the sending of the angels to gather the elect at the coming of the Son of Man, and, further, Luke 21:27-28, does not mention the sending of the angels.

<sup>39</sup> Luke 21:11 had added plagues or pestilence (λοιμοί) to wars, earthquakes, and famine as signs of the coming of the final judgement recorded in Mark 13:8 and Matthew

to be replaced. The Roman bishop writes of the loss of limbs people suffer and other cruelties. Life is a torment and death its remedy.

Indeed, he goes so far as to suggest that dying from the plague was rather swift in comparison with other ways to die. He takes his cue from 2 Samuel 24:10-17, where David chose as a punishment three days of pestilence, rather than three months of defeat at the hands of his enemies, or three years of famine (and one may note the parallel with the eschatological gospel passages mentioned above about the signs of the final judgement), since it was a divine rather than human punishment and a sign of mercy, even though 70,000 are reported to have died<sup>40</sup>. For Gregory, death by plague was to suffer less than one deserved. Yet, a swift death was only beneficial if the person was prepared for what came next: judgement. Mixed here with the idea of punishment is the idea of purging, of being scourged for sin in order to participate in eternal life once cleansed. Retribution and correction do not sit together equally compatibly as the divine motive, yet they cover the fact that some people will not heed the warning, which turns into punishment for them, while others do (through good works and tears of penitence), which turns into purification for them.

Perhaps when he wrote this letter to Dominic Gregory was more despondent in the face of what seemed a never-ending tragedy than he had been the year before when he wrote to Aregius. His natural human grief seemed less easy to shake off. Yet, therefore, the pastoral requirement to offer consolation was even more important and the other-worldly focus is even more strident. The loss of temporal things (among which is life in this world) is more than outweighed by the benefits of eternal things, and this is the hope that Christian bishops must instil in their congregations<sup>41</sup>. Another part of this pastoral ministry was to instil a fear of eternal punishment. Provoking God through evil deeds was just asking for more punishment, according to Gregory. It is the sinner who should stop sinning rather than God who should stop punishing. The ability to stop sinning only comes with divine assistance, as Gregory rightly notes at the end of the letter, ensuring that he could not be accused of Pelagianism. Yet, at the same time, he seems to indicate that prayers for clemency are needed in order to activate that divine assistance to do good works, which seems to contradict the

---

24:7, yet this was to happen before the coming of the Son of Man and the trumpet calling the angels to gather the elect, not after it, as Gregory outlines.

<sup>40</sup> How three years of feminine would have been suffering at human rather than divine hands is not explained in the biblical text.

<sup>41</sup> Gregorius Magnus, *Registrum* 10, 20, CCL 140A, p. 851.

point about grace that he was trying to make. The clemency of God is not to avoid the plague but to have responded in time with a good life before the plague comes in order to be snatched away from evils (eternal punishment) and to enjoy eternal rewards.

### 3. Gregory of Tours on Plague and on Gregory I and the *laetania septiformis*

Beyond Gregory's own letters, we learn more about the plague, as it was experienced in Rome in 590, at the beginning of Gregory's time as bishop, from Gregory, bishop of Tours (ancient *Ciuitas Turonum* in the old Roman province of *Lugdunensis Tertia* – †594)<sup>42</sup>. What we discover is that Gregory I organised a procession in Rome, the purpose of which is worth considering.

In order to evaluate the significance of this preserved memory in Gregory of Tours, we need to contextualise it first within his own understanding of epidemic disasters in Gaul. In his history of the Franks, Gregory of Tours noted various disease occurrences in Gaul from 543 onwards<sup>43</sup>. Michael McCormick's recent study has examined the extent to which Gregory's narrative is reliable and argues that Gregory did believe "the plague was a devastating epidemic disease"<sup>44</sup>. My concern, however,

<sup>42</sup> See Pietri – Heijmans, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, v. 4, p. 915-954 (Gregorius 3); M. Heinzlmann, *Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century*, tr. C. Carroll, Cambridge 2001; *The World of Gregory of Tours*, ed. K. Mitchell – I. Wood, Cultures, Beliefs and Traditions: Medieval and Early Modern Peoples 8, Leiden – Boston 2002; W. Goffart, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550–800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Publications in Medieval Studies, Notre Dame 2005, p. xx–xxvi and 112-234; and *A Companion to Gregory of Tours*, ed. A.C. Murray, Brill's Companions to the Christian Tradition 63, Leiden – Boston 2015.

<sup>43</sup> Gregorius Turonensis, *Libri historiarum* X 4, 5, 32; 5, 33-34, 41; 6, 14; 9, 21-22; 10, 23, and 25, MGHSSrerMerov 1/1, p. 138, 164-166, 237-241, 248, 283-284, 441-442, 514-515, and 517). See A.J. Stoclet, *Consilia humana, ops divina, superstio: Seeking Succor and Solace in Times of Plague, with Particular Reference to Gaul in the Early Middle Ages*, in: *The End of Antiquity: The Pandemic of 541–750*, ed. L.K. Little, Cambridge 2007, p. 135-149; L.K. Bailey, *Christianity's Quiet Success: The Eusebius Gallicanus Sermon Collection and the Power of the Church in Late Antique Gaul*, Notre Dame 2010, p. 50-51 and 82-104; and A.E. Jones, *Death and the Afterlife in the Pages of Gregory of Tours: Religion and Society in Late Antique Gaul*, Social Worlds of Late Antiquity and the Early Middle Ages, Amsterdam 2020, p. 28-30, 60-61, and 70.

<sup>44</sup> M. McCormick, *Gregory of Tours on Sixth-Century Plague and Other Epidemics, "Speculum"* 96 (2021) p. 41. On Gregory exaggerating his facts see B. Bachrach, *Plague*,

is with Gregory's pastoral care responses to it, no matter what epidemic illnesses they were (calculable to some extent from the lurid depictions of the sufferings endured)<sup>45</sup> and no matter how much he might have exaggerated. Thus, I am not so much interested in the phenomenon itself of plague as I am in Gallic responses to it.

In an exploration of disease in Gregory of Tours, Kennedy concludes that Gregory saw disease as divine punishment for sin and that cures were possible and that God could work through any instrument or agent as desired, although miraculous cures had a more profound impact<sup>46</sup>. The idea of an angry and vindictive God, contrary to the general thrust of the teaching of Jesus recorded in the New Testament, took hold. In the presence of disease people were to do whatever they could to combat it, prayer being part of such a course of action. The fact that Gregory mentions the other natural disasters as portents of oncoming plague also suggests that he thought that people did not heed the warnings given them. As Allen Jones writes: "He [Gregory] expected readers to study, compare, and contrast the details about particular people's actions, characters, and deaths, which done they might realize the need to repent of their own sins and implore the likelihood of salvation"<sup>47</sup>.

Certainly, in describing a variety of natural disasters in the Auvergne in 580, Gregory listed an epidemic as the ultimate disaster, to which all others had been pointing. These disasters instilled anxiety about death and encouraged people to flee. For Gregory, the only response ought to have been prayer. Those who stayed to pray were held up as worthy of imitation while those who fled were eventually stricken was Gregory's conclusion. Sometimes people recovered and sometimes they did not. Gregory's consolation involved turning to Job and the inscrutable mystery of divine will. Being struck down could be punishment for sin but it could also be a sign of someone's faith being tested, like Julian of Randan, whose death did not diminish his holiness (4, 32). Punishment was for people to repent and reform, but even when they did, as in the case of King Chilperic (†584), this

---

*Population, and Economy in Merovingian Gaul*, "Journal of the Australian Early Medieval Association" 3 (2007) p. 29-57.

<sup>45</sup> McCormick, *Gregory of Tours*, p. 55-60, for the different pandemics Gregory described. Despite their differences my point remains: in the face of rampant and uncontrollable outbreaks Gregory urged people to pray both for the forgiveness of their sins and for miraculous recovery.

<sup>46</sup> Kennedy, *The Sword of God*, p. 48-82. See also McCormick, *Gregory of Tours*, p. 51.

<sup>47</sup> Jones, *Death and Afterlife*, p. 110.

did not always prevent death, as in the case of his two sons (5, 34). We do get some indication of the sense of helplessness with the comment that those who caught plague had no chance of survival and that the plague continued until it burnt itself out, but also a sense of people seeking to avoid getting into that position by preventative prayer and supplication. In contrast with Gregory of Rome's letters, it seems to me that Gregory of Tours was just as keen to promote practices that averted these episodes of disease where a locality seemed to have been spared due to the repentance of some individual or community. The rogations (prayer and fasting associated with processions seeking to appease divine anger) of Gall in Clermont-Ferrand (4, 5) as well as the promise to him in a dream that as long as he lived his church would not fall victim are evidence of this belief, as are the rogations and fasting ordered in 582 by King Guntram (†592) in Marseilles as an effort to assuage divine punishment (9, 21). Of course, as we have noted, individual holiness and prayer could also work to save cities, as with Theodore of Marseilles (10, 22). Gregory's own response too was to establish rogations, processions and chanting of the litany of the saints, as well as preparatory fasts in order to appease the divine wrath after another outbreak of plague in early 591<sup>48</sup>. Such responses were deemed effective. All of this was in a successful effort to appease God for the eradication of disease and to show the powerlessness of non-Christian efforts<sup>49</sup>. It is more than likely that Gregory of Tours' pastoral strategy derived from earlier Gallic practice. Questions about whether Gregory of Rome was inspired by such Gallic practices or simply shared in a common practice must be left to one side<sup>50</sup>.

It is within this context of Gregory of Tours' understanding that we may assess his comments about plague in Rome. His information came from his deacon Agiulf, who had returned from Rome, as he himself tells us in the narrative context in which he framed Gregory of Rome's homily. In November 589 there had been a flood in Rome when the Tiber burst its banks<sup>51</sup>. The inundation led to the destruction of the food supply, serpents and dragons be-

<sup>48</sup> Gregorius Turonensis, *Libri historiarum* 10, 30, MGHSSrerMerov 1/1, p. 525.

<sup>49</sup> McCormick, *Gregory of Tours*, p. 53.

<sup>50</sup> See J. van Waarden, *The Emergence of the Gallic Rogations in a Cognitive Perspective*, in: *Rituals of Early Christianity: New Perspectives on Tradition and Transformation*, ed. A. Heljon – N. Vos, *Vigiliae Christianae Supplements* 164, Leiden – Boston 2020, p. 201–220. The fact that Rome had held such a procession in 590 must have been taken as an endorsement by Gregory of Tours for the Gallic tradition.

<sup>51</sup> See P. Squatriti, *The Floods of 589 and Climate Change at the Beginning of the Middle Ages: An Italian Microhistory*, "Speculum" 85 (2010) p. 799–826.

ing flushed out, and, in January 590, the appearance of an epidemic (*clades*, literally a “devastation” or “disaster”) in which people suffered swelling in the groin. One of the first victims in Rome was its bishop, Pelagius II (579–590), who died on 7 February<sup>52</sup>. The parallels with outbreaks Gregory narrated in Gaul would suggest that whatever happened in Rome was seen within the framework in which Gregory understood the world and that in retelling whatever Agiulf told him Gregory has moulded the account into his standard narrative structure for such matters.

One of the deacons of Rome and former urban prefect, Gregory, was elected in place of Pelagius but before his episcopal ordination, which took place in September, while waiting for imperial confirmation, the plague continued<sup>53</sup>. This confirmatory process was a feature of what has come to be called the Byzantine papacy in the two centuries from 537 when Justinian’s army under Belisarius retook much of Italy for the ‘Roman’ empire during the Gothic War<sup>54</sup>. It meant delays of at least several months between election and installation.

Gregory of Tours records an address Gregory delivered at the time<sup>55</sup>. In it the bishop-in-waiting referred to the fear, terror, and anguish (*timeo, metuo*,

---

<sup>52</sup> Gregorius Turonensis, *Libri historiarum X* 10, 1, MGHSSrerMerov 1/1, p. 477. On Pelagius II see C. Sotinel, *Pelagio II*, in: Bray, *Enciclopedia dei Papi*, v. 1, ed. M. Bray, Rome 2000, p. 541–546. On the death of Pelagius see *Liber pontificalis* 65, 2–3 (*Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, ed. L. Duchesne – C. Vogel, Bibliothèque des Écoles française d’Athènes et Rome, v. 1, Paris 1955–1957, p. 309). On the death of Roman bishops in the sixth century see B. Neil, *Death and the Bishop of Rome: From Hormisdas to Sabianus*, “*Scrinium*” 11 (2015) p. 109–121.

<sup>53</sup> Gregorius Turonensis, *Libri historiarum X* 10, 1, MGHSSrerMerov 1/1, p. 478–479: “At ille gratias Deo agens pro amicitia diaconi, quod repperisset locum honoris eius, data praeceptione, ipsum iussit institui. Cumque in hoc restaret, ut benediceretur, et lues populum devastaret [...]”. Gregory of Tours implies that the homily and events to be described occurred between the issuing of the *iussio* in Constantinople and the episcopal ordination and enthronement in Rome, although he might have presented his material out of a strict chronological order. The imperfect subjunctive *devastaret* suggests not a second wave of plague but its continuing presence.

<sup>54</sup> See J. Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions*, The Church in History 2, Crestwood 1989, p. 299. See also the collected essays in C. Sotinel, *Church and Society in Late Antique Italy and Beyond*, Variorum Collected Studies Series, Farnham – Burlington 2010. On the growing complexities in the relationship between the church of Rome and the court and church of Constantinople in the time before that conquest see P. Blaudeau, *Le siege de Rome et l’Orient (448–536). Étude géo-ecclésiologique*, Collection de l’École française de Rome 460, Rome 2012.

<sup>55</sup> Gregorius Turonensis, *Libri historiarum X* 10, 1, MGHSSrerMerov 1/1, p. 479–481.



and *dolor*) that the plague brought. It was caused by the sword of the wrath of heaven (*caelestis irae mucrone*) in response to human hardness of heart, for which the only solution was conversion. Everyone was under attack and many were dying at any one time. In fact, the disease killed so rapidly that people did not even have time to feel sick, let alone repent. As Gregory I is reported as saying: “The blow falls: each victim is snatched away from us before he can bewail his sins and repent”<sup>56</sup>. This conversion ought to consist of repentance, lamentation, prayer, and good works. Quoting Ezekiel 23:11, Gregory tells his new flock that God does not take pleasure in the death of the wicked but wants them to turn from their evil ways and live.

‘Life’ gave Gregory the opportunity to have a bet each way: those who avoided the plague or miraculously recovered from it must obviously have repented or been living righteously, but even those who succumbed would, if they had converted beforehand, live eternal life. The sword of punishment hanging over them required greater persistence in prayer<sup>57</sup>. The important thing was to win God’s mercy, compassion, and pardon through prayer more than to achieve recuperation. Since no one could do anything to heal the body, the only thing to do was heal the soul. Gregory’s desire was that his community had the opportunity to receive pardon for their sins more than the eradication of the disease. The trembling trust (*tremore nostro fiduciam*)<sup>58</sup> is in a heavenly rather than earthly event. The whole purpose of the practical action Gregory went on to propose was so that God, the stern judge, “would acquit us of this sentence of damnation which He has proposed for us”<sup>59</sup>. Damnation would not be the loss of life but the loss of eternal life.

McCormick says that this liturgical procession was the measure by which Gregory defended his people<sup>60</sup>. But from what was he trying to defend them? McCormick is certainly right that the aim of the procession was “[to appease divine anger”<sup>61</sup>, but how would successful appeasement be manifested? A careful reading of the address shows that would be in the salvation of souls rather than in the freeing of flesh.

---

<sup>56</sup> Gregorius Turonensis, *Libri historiarum* X 10, 1, MGHSSrerMerov 1/1, p. 479: “Percussus quisque ante rapitur, quam ad lamenta paenitentiae convertatur”.

<sup>57</sup> Gregorius Turonensis, *Libri historiarum* X 10, 1, MGHSSrerMerov 1/1, p. 480: “Imminente ergo tantae animadversionis gladio, nos inportunis fletibus insistamus”.

<sup>58</sup> Gregorius Turonensis, *Libri historiarum* X 10, 1, MGHSSrerMerov 1/1, p. 479.

<sup>59</sup> Gregorius Turonensis, *Libri historiarum* X 10, 1, MGHSSrerMerov 1/1, p. 480: “a sententia propositae damnationis parcat”.

<sup>60</sup> McCormick, *Gregory of Tours*, p. 86.

<sup>61</sup> McCormick, *Gregory of Tours*, p. 87.

The power of prayer was best experienced communally, so Gregory organised a sevenfold litany (*septiformis laetaniae*) to be held at dawn on a Wednesday. Seven processions of different groups within the local church were to start from designated churches, along with the presbyters of that region, to meet at the basilica of the blessed virgin Mary, mother of our Lord Jesus Christ<sup>62</sup>. According to *Liber pontificalis*, it had been Fabian, bishop between 236 and 250 who had organised the fourteen regions of Augustan Rome into seven ecclesiastical regions to each of which a deacon, subdeacon, and notary was attached for the purposes of administration and charity<sup>63</sup>. It was in the basilica of Mary (the current Santa Maria Maggiore) that prayers and lamentations were to be offered to God so that through the supplication of tears and groans they could win pardon for their sins<sup>64</sup>.

The plague was a divine sentence of damnation (*sententia [...] damnationis*) for sin, for which the only response was conversion and the winning of God’s pardon. The wailing and sorrow was not on behalf of the dead but for the living themselves (“to concentrate our minds upon our troubles”)<sup>65</sup>, and even here not because of the possible (or even

<sup>62</sup> Gregorius Turonensis, *Libri historiarum X* 10, 1, MGHSSrerMerov 1/1, p. 480-481. We can tabulate the information as follows:

| Group           | Church                  | Region |
|-----------------|-------------------------|--------|
| Clergy          | Cosmas & Damian         | 6      |
| Abbots & monks  | Protasius & Gervasius   | 4      |
| Abbesses & nuns | Marcellinus & Peter     | 1      |
| Children        | John & Paul             | 2      |
| Laymen          | Stephen the protomartyr | 7      |
| Widows          | Euphemia                | 5      |
| Married women   | Clement                 | 3      |

One may presume that the clerics were those in minor orders as well as presbyters from outside the seven districts or even those inside the city but not assigned to a specific region.

<sup>63</sup> *Liber pontificalis* 21, 2 (*Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, v. 1, p. 148). For a recent study of this work see R. McKitterick, *Rome and the Invention of the Papacy: The Liber pontificalis*, Cambridge 2020.

<sup>64</sup> Gregorius Turonensis, *Libri historiarum X* 10, 1, MGHSSrerMerov 1/1, p. 481: “[...] ut, ibid diutius cum fletu ac gemitu Domino supplicantes, peccatorum nostrum veniam promerire valeamus”.

<sup>65</sup> Gregorius Turonensis, *Libri historiarum X* 10, 1, MGHSSrerMerov 1/1, p. 480: “devota ad lacrimas mente”.

probable) loss of one's own life but at the possible loss of the heavenly inheritance. Yet, no doubt, the parents attending the funerals of their children were indeed grieving about the fate of their children much more than being concerned about their own loss of eternal life. Is there a fatalism in this address? Is the repentance and conversion only so that when it is the turn of the people in the procession to die from the plague they might be ready for heaven or is the lamentation and penance an attempt to convince God to end the plague? The reference to Nineveh (Jonah 3:1-10) would tend to suggest the second (although Gregory's point is that the sins of the Ninevites was forgiven rather than that the people were spared) while the repentant thief upon the cross with Jesus (Luke 23:43) suggests the first<sup>66</sup>.

Interestingly, we do have a similar account in appendix 9 to Gregory I's *Registrum epistularum*, dated to 29 August 603, near the very end of Gregory's life (the register version)<sup>67</sup>. It had been inserted into the extract of Gregory's letters compiled on the order of Adrian I, bishop of Rome between 772 and 795<sup>68</sup>. The major difference is with the instructions for the *laetania septiformis*. Instead of being specifically on a Wednesday, this register version has it on the next day. The groups are somewhat different as are the churches from which they depart and there is no mention of ac-

<sup>66</sup> Gregorius Turonensis, *Libri historiarum X* 10, 1, MGHSSrerMerov 1/1, p. 479-480. The mentioning of the three-day penance in Nineveh comes from the LXX reference to the destruction of the city in three days' time rather than the Masoretic version of Jonah, which has the destruction to come forty days after Jonah's warning.

<sup>67</sup> Gregorius Magnus, *Registrum* appendix 9, CCL 140A, p. 1102-1104. In Martyn (*The Letters of Gregory the Great*, v. 3, p. 888) the date is given as 25 August, while in J.R.C. Martyn, *Four Notes on the Registrum of Gregory the Great*, "Parergon" 19/2 (2012) p 19, n. 31, it is given as 28 August. In fact, iv. Kal. Sept. is 29 August.

<sup>68</sup> On the transmission of Gregory's letters see D. Jasper, *The Beginning of the Decretal Tradition: Papal Letters from the Origin of the Genre through the Pontificate of Stephen V*, in: *Papal Letters in the Early Middle Ages*, ed. D. Jasper – H. Fuhrmann, History of Medieval Canon Law, Washington 2001, p. 70-81; L. Castaldi, *Il Registrum Epistularum di Gregorio Magno*, "Filologia Mediolatina" 11 (2004) p. 55-97; M. Costambeys – C. Leyser, *To be the Neighbour of St Stephen: Patronage, Martyr Cult, and Roman Monasteries*, c. 600–c. 900, in: *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300–900*, ed. K. Cooper – J. Hillner, Cambridge 2007, p. 262-287; and Leyser, *The Memory of Gregory the Great*, p. 8-9. On Adrian I see O. Bertolini, *Adriano I*, in: Bray, *Enciclopedia dei Papi*, v. 1, ed. M. Bray, Rome 2000, p. 681-695.

companying presbyters from particular regions<sup>69</sup>. There is a statement that people are to refrain from work. The indication is that Gregory was preaching in Santa Sabina on the Aventine.

For our purposes, the reaction of bishop and people (as described and prescribed by the bishop) is the same. Yet, it is interesting to ask how it may be possible to reconcile these two accounts. John Martyn suggests that we are dealing with two separate outbreaks of plague and that Gregory's pastoral response was virtually the same thirteen years apart<sup>70</sup>. However, he considers the first to be real plague and the second perhaps to be a protest against Phocas, Byzantine emperor from 602-610. To say that the 603 account refers to plague only allegorically since there is no mention of plague in the homily while the 590 one does<sup>71</sup>, is to apply a double standard, since the two homilies (apart from the details of the processions) are virtually identical.

<sup>69</sup> Again, this information may be presented in tabular form:

| Group          | Church          |
|----------------|-----------------|
| Clergy         | John Lateran    |
| Men            | Marcellus       |
| Monks          | John & Paul     |
| Nuns           | Cosmas & Damian |
| Married women  | Stephen         |
| Widows         | Vitalis         |
| Poor & infants | Cecilia         |

One may note that the church of Gervasius and Protasius (presented in that order) – the *titulus Vestinae* – was dedicated during the episcopate of Innocent I, according to *Liber pontificalis* 42, 3 (*Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, v. 1, p. 220) and later renamed as San Vitale. See M. Webb, *The Churches and Catacombs of Early Christian Rome*, Brighton 2001, p. 80-81; and H. Brandenburg, *Ancient Churches of Rome from the Fourth to the Seventh Century: The Dawn of Christian Architecture in the West*, tr. A. Kropp, Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 8, Turnhout 2005, p. 153-155.

<sup>70</sup> Martyn, *Four Notes*, p. 16-23. This is followed by J.A. Latham, *The Making of a Papal Rome: Gregory I and the letania septiformis*, in: *The Power of Religion in Late Antiquity*, ed. A. Cain – N. Lenski, Farnham – Burlington 2009, p. 295 (with proviso in n. 7); J.A. Latham, *Inventing Gregory 'the Great': Memory, Authority, and the Afterlives of the Letania Septiformis*, ChH 84 (2015) p. 1 (without proviso); M. Andrews, *The Laetaniae Septiformes of Gregory I, S. Maria Maggiore and Early Marian Cult in Rome*, in: *The Moving City: Processions, Passages and Promenades in Ancient Rome*, ed. I. Östenberg – S. Malmberg – J. Bjørnebye, London 2015, p. 155-164; Kennedy, *The Sword of God*, p. 3 and 26; and McCormick, *Gregory of Tours*, p. 87.

<sup>71</sup> Martyn, *Four Notes*, p. 22.

As an alternative suggestion for the relationship between these two similar accounts, Owen Chadwick, more than seventy years ago, proposed that there was only the one procession (in 603) and that both the narrative and address in Gregory of Tours were probably later interpolations into his history (given that he died in 594)<sup>72</sup>. His conclusion flows from an examination of the manuscript tradition (a whole group of manuscripts omit several chapters including 10, 1), the language used in both addresses, which suggests that the 603 version was earlier (the elaborate reference to Santa Maria Maggiore, the reference to Stephen as protomartyr, and the inclusion of Euphemia in Gregory of Tours, show late-seventh or eighth-century Greek influence, while the reference to Vitalis in Gregory I reflects the then practice), the earlier (before 588) dating of Gregory of Tours sending his deacon to Rome to collect relics (recounted in *Gloria martyrum*), and the repetition at the start of book 10 of the date. While Chadwick's argument was picked up by Adriaan Breukelaar<sup>73</sup>. Latham notes that it has not found many supporters<sup>74</sup>. This argument seems completely unknown to Martyn and Kennedy, but it makes some sense, although the narrative framework into which the address is inserted in Gregory of Tours is typical of what he presented elsewhere, as we noted above. In other words, there might not have been a procession in 590 during the outbreak of plague that killed Pelagius II if Chadwick were correct.

In describing events following the homily (part of the narrative context), Gregory of Tours reported that his deacon was in Rome for this event, noting the singing of psalms for three days before the procession and the singing of psalms and the *Kyrie eleison* during the procession in which eighty people died. The deacon was also in Rome for Gregory's episcopal ordination<sup>75</sup>. Despite the seemingly eye-witness-nature of the narrative and address, it is clear that Gregory of Tours has recast this event within an apocalyptic framework to suit his own purpose. According to Jacob Latham, Gregory of Tours' comments about an intervening three days of prayer between homily and procession could have been a misinterpretation of this sevenfold procession with Gallic rogations and the flood he mentioned before the outbreak of plague in Rome made the Roman event fit

<sup>72</sup> O. Chadwick, *Gregory of Tours and Gregory the Great*, JTS 50 (1949) p. 38-49.

<sup>73</sup> A. Breukelaar, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul: The Histories of Gregory of Tours Interpreted in their Historical Context*, Göttingen 1994, p. 66-69.

<sup>74</sup> Latham, *Inventing Gregory*, p. 14.

<sup>75</sup> Latham, *Inventing Gregory*, p. 14.

into the theme he hammered home in his Gallic narratives about signs and portents<sup>76</sup>. True as this is, I would note also that Gregory of Tours has not altered Gregory I's perspective in the homily itself but, by placing the homily within his own narrative context, Gregory of Tours has offered a contrasting interpretation of Gregory I's purpose in holding the procession. What we have established is that Gregory the Great, despite his theoretical framework in *Liber regulae pastoralis*, consistently displayed no interest in pastoral care of the body only of the soul when confronted with an emergency pandemic situation (and thus the death of eighty during the procession would not have been a sign of failure since they had demonstrated repentance), while Gregory of Tours had an added interest in the possibility of miraculous plague mitigation (and the death of the eighty would have been equally untroubling for him, as the death of Chilperic's sons was untroubling). Thus, when Gregory of Tours says that in the three days before the procession the people were entreating for the Lord's pity ("depraecare Domini misericordiam") and during the procession were making supplication to the Lord ("ad Dominum supplicationis emisit")<sup>77</sup>, it is quite possible that Gregory of Tours was thinking that they were asking for God not only to forgive their sins but to spare their lives, only the first purpose of which seems to have been in Gregory the Great's mind according to his homily (and the evidence of his letters).

Whatever the case about there being only the procession in 590 or another one in 603, what we have here is Gregory of Tours turning to Gregory of Rome as evidence for his belief that such disasters were foretold by preceding events, and that the holiness of individuals or communities could combat disaster. For Gregory of Tours that could mean people being punished or purified through death depending upon repentance before death or it could even mean that pandemics were stopped in their tracks and people's earthly lives would be spared. Gregory made this point in the narrative into which he inserted the homily. However, the homily itself, he did not touch to any great extent, even though Gregory I gave no indication in what he said in that homily that he wanted the *laetania septiformis* to occur in the hope that God would quell the pandemic itself, only that God would take people's participation in it as a sign of true repentance and offer eternal life to them when they died of the plague.

<sup>76</sup> Latham, *Inventing Gregory*, p. 15-16.

<sup>77</sup> Gregorius Turonensis, *Libri historiarum* X 10, 1, MGHSSrerMerov 1/1, p. 481. I note that Thorpe's translation of *miser cordia* as forgiveness suggests a more other-worldly purpose that Gregory of Tours' Latin implies.

#### 4. Gregory I's Procession in Later Memory: Paul the Deacon and John Immonides

This recasting of Gregory I's homily and procession was not limited to Gregory of Tours. By the time Paul the Deacon (†799) composed his *Vita sancti Gregorii Magni* – an effort to rehabilitate the reputation of the pope, which had not been held in high regard in the many decades since his death – in which the narrative framework of Gregory of Tours and the homily of Gregory the Great is repeated, although without the details of how the procession was before Gregory's ordination as bishop, how it was to be organised with seven groups, or the role played by Agiulf. By mentioning priests, monks, and people together, Paul seemingly made it a single procession<sup>78</sup>. He seems to have been totally unaware of the register version of the homily of 603. He takes from Gregory of Tours the idea of the purpose of the procession to entreat the Lord (“deprecaturus Domini”) in his *Vita sancti Gregorii Magni*<sup>79</sup>, while in *Historia Langobardorum* he identifies the procession as a rogation and asserts that the people were making supplication to the Lord (“ad Dominum supplicationis emitteret”) <sup>80</sup>. Even though abbreviated, it is clear that Paul has adopted Gregory of Tours' interpretation of the purpose of Gregory of Rome's homily. Within the frameworks of both texts, Paul was interested to include this story to draw attention to the fact of Gregory's election or as a prelude to Gregory sending Augustine to Canterbury more than he was keen to discuss Gregory's theory of pastoral care.

<sup>78</sup> Paulus Diaconus, *Vita sancti Gregorii Magni* 10-12, PL 75, 45-47. See also Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 3, 24, MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum* 1, p. 104-105, where the sevenfold procession is mentioned, although without Gregory I's homily and without the details of the churches in which each group would assemble or of the destination church. On Paul see Goffart, *The Narrators of Barbarian History*, p. xxx–xxxiv and 329-431; R. McKitterick, *Paul the Deacon and the Franks*, “Early Medieval Europe” 8 (1999) p. 319-339; C. Heath, *The Narrative Worlds of Paul the Deacon: Between Empires and Identities in Lombard Italy*, Amsterdam 2017, p. 66-84; and M. Costambeys, *Paul the Deacon and Rome*, in: *Writing the Early Medieval West*, ed. E. Screen – C. West, Cambridge 2018, p. 49-63. On Paul and Gregory of Tours see D. Bianchi, *Da Gregorio di Tours a Paolo Diacono*, “Aevum” 35 (1961) p. 150-166. Latham (*Inventing Gregory*, p. 17) states that Paul was only concerned with the priests and monks, but a reading of the text itself at this point does not support such an assertion.

<sup>79</sup> Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 3, 24, MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum* 1, p. 105.

<sup>80</sup> Paulus Diaconus, *Vita sancti Gregorii Magni* 12, PL 75, 47.

About a century later, John Hymonides (John the deacon of Rome – †c. 880) also wrote his own *Sancti Gregorii Magni uita*, quite possibly to offer support to John VIII, bishop of Rome from 872 to 882, against Carolingian and Byzantine impositions upon papal authority, for which efforts he was poisoned and clubbed to death by his own clergy<sup>81</sup>. In his work, John mentions Gregory's election as bishop by the clergy, senate, and people of Rome (with the mention of the need for imperial approval from Constantinople), obviously derived from Gregory of Tours' version<sup>82</sup>. While Gregory of Tours had been explicit that Gregory acted before his episcopal ordination ("Cumque in hoc restaret, ut benediceretur"), John modified the wording slightly ("Interim dum ab urbe regia imperatorius praestolaretur assensus"), but the meaning remained the same and therefore John followed the 590 dating<sup>83</sup>. The address follows, and it is clear that John followed the register version with its different churches and the mention of the fact that people were to abstain from work<sup>84</sup>. After it, John returned to following Gregory of Tours' brief account of the actual event and the death of eighty participants, although omitting the details about what was sung<sup>85</sup>. Here he shows an awareness of Paul the deacon's account as a source when he called this event a rogation<sup>86</sup>. Latham notes this and suggests the extra detail in John (in contrast with that in Paul) was to inject a greater reliability into his account as opposed to the earlier one by Paul, yet Latham is surprised that even though John had gone back to the Lateran archives rather than just

<sup>81</sup> On the relationship between John Immonides and Anastasius Bibliothecarius see B. Neil, *Seventh-Century Popes and Martyrs: The Political Hagiography of Anastasius Bibliothecarius*, *Studia Antiqua Australiensia* 2, Turnhout, 2006, p. 64-66. On John the Deacon see G. Arnaldi, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII*, "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo" 68 (1956) p. 48-75; and B. Neil, *The Politics of Hagiography in Ninth-Century Rome*, in: *Text and Transmission in Medieval Europe*, ed. C. Bishop, Newcastle, 2007, p. 58-75. On John VIII see A. Sennis, *Giovanni VIII*, in: *Enciclopedia dei Papi*, v. 2, ed. M. Bray, Rome 2000, p. 28-34; and N. Cariello, *Giovanni VIII. Papa medioevale (872-882)*, *Studi e Documenti* 19, Rome 2002.

<sup>82</sup> Iohannes Diaconus, *Sancti Gregorii Magni vita* 1, 39-40, PL 75, 79.

<sup>83</sup> Iohannes Diaconus, *Sancti Gregorii Magni vita* 1, 41, PL 75, 79.

<sup>84</sup> Iohannes Diaconus, *Sancti Gregorii Magni vita* 1, 41-42, PL 75, 79-81. The PL version mistakenly says John was following Gregory of Tours.

<sup>85</sup> Iohannes Diaconus, *Sancti Gregorii Magni vita* 1, 43, PL 75, 81.

<sup>86</sup> Iohannes Diaconus, *Sancti Gregorii Magni vita* 1, 43, PL 75, 81: "[...] ad Dominum supplicationis emitteret".



relying on Paul, he failed to mention the destination of the procession<sup>87</sup>. Yet, this is simply incorrect<sup>88</sup>.

What both Paul and John were doing was providing lives of Gregory the Great and were not particularly interested in plague *per se*, apart from the fact that it marked the start of the episcopate of this praiseworthy Roman bishop.

## 5. Gregory I's Procession in Even Later Memory

Here is not the place to discuss the later conflation of the *laetania septiformis* with Gregory's *laetania maior*<sup>89</sup>. However, there are two pieces of later evidence that we ought to consider. The first is a thirteenth-century extension in *Epilogum in gesta sanctorum* by Bartholomew of Trent (†1251), a Dominican papal diplomat, to the account found in Gregory of Tours of Gregory the Great's procession. In Bartholomew's account, during the procession Gregory saw Michael the archangel atop Hadrian's mausoleum sheathing his sword. Gregory dedicated the mausoleum as a Christian church<sup>90</sup>. Since the homily, as reported in Gregory of Tours and the register version, refers to Jeremiah 4:10 about the sword in the soul with the comment that the people were struck down with the sword of heavenly anger<sup>91</sup>, the vision of Michael sheathing his sword as a sign of God's wrath coming to an end is a not-inappropriate embellishment even as it takes the story further from initial version.

<sup>87</sup> Latham, *Inventing Gregory*, p. 21.

<sup>88</sup> Iohannes Diaconus, *Sancti Gregorii Magni vita* 1, 41, PL 75, 80: "[...] quatenus ad sanctae genitricis Dei ecclesiam convenientes". Thus, I would disagree with Latham (*Inventing Gregory*, p. 22) when he writes, "it [John's version] decontextualized the procession and compressed its organizational complexity". John's version has just as much complexity as the register version does and, since it follows Gregory of Tours in enclosing the address within a narrative framework, has all the complexity that Gregory of Tours' version has.

<sup>89</sup> On this see Latham, *Inventing Gregory*, p. 22-23. The current bronze statue on top of Castel Sant'Angelo was by Peter Anton von Verschaffelt and dates to 1753.

<sup>90</sup> Bartolomeus Taurinorum, *Epilogum in gesta sanctorum* 161, in: *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, ed. E. Paoli, Florence 2001, p. 119.

<sup>91</sup> Gregorius Turonensis, *Libri historiarum* X 10, 1, MGHSSrerMerov 1/1, p. 479 and Gregorius Magnus, *Registrum* appendix 9, CCL 140, p. 1102: "[...] ut enim profeta teste praedictum est, 'pervenit gladius usque ad animam'. Ecce! Etenim cuncta plebs caelestis irae mucrone percutitur, et repentina singuli caede vastantur [...]"

For some scholars, this gives validity to the claim found in *Martyrologium* of Ado, archbishop of Vienne (†875), that Boniface IV (608-615), one of Gregory I's near successors, dedicated a church to Michael on the summit of the mausoleum<sup>92</sup>. Bartholomew's story probably gave the idea to Nicholas III (1277-1280) – a member of the Orsini family and elected at one of several conclaves that took place in Viterbo, who decorated the *sancta sanctorum* at the Lateran, moved residence to the Vatican, and built the protected walkway between Castel Sant'Angelo and the Vatican that would come in so handy for Clement VII (1523-1534) when the Holy Roman Emperor, Charles V (1519-1556) occupied Rome, infamous for his nepotism and simony<sup>93</sup> – to commission frescoes in the chapel depicting Gregory's procession<sup>94</sup>. More critically, Louis Schwartz has argued that Ado is not to be trusted for accuracy and that the chapel was not built in the early seventh century but in the first half of the eighth century, inspired by the cult of Michael in Monte Sant'Angelo sul Gargano in Puglia (a church having been built there during the time of Gelasius)<sup>95</sup> under the Lombards, probably Liutprand (712-744), early enough to have been forgotten by the time of Ado<sup>96</sup>. This is the origin of Hadrian's mausoleum being known today as Castel Sant'Angelo<sup>97</sup>. Incidentally, in Monte Sant'Angelo sul Gargano, during Holy Week 2020, the sword held by the statue of Michael in the sanctuary was carried in procession (as it had been in 1656 during another time of plague) as part of a petition to the archangel to save the world from what one

<sup>92</sup> Ado Viennensis, *Martyrologium* 29 September, in: *Le martyrologie d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensions: texte et commentaire*, ed. J. Dubois – G. Renaud, Paris 1984, p. 336.

<sup>93</sup> On Clement VII see A. Prosperi, *Clemente VII*, in: *Enciclopedia dei Papi*, v. 3, ed. M. Bray, Rome 2000, p. 70-91.

<sup>94</sup> On Nicholas III see F. Allegrezza, *Niccolò III*, in: *Enciclopedia dei Papi*, v. 2, ed. M. Bray, Rome 2000, p. 437-446; E.S. Nelson, *The Religious, Political, and Personal Aspirations of Pope Nicholas III in the Frescoes at Old St Peter's and the Sancta Sanctorum*, Austin 2002; and K.A. Triff, *Rhetoric and Romanitas in Thirteenth-Century Rome: Nicholas III and the Sancta Sanctorum*, "Artibus et Historiae" 30 (2009) p. 71-106.

<sup>95</sup> *Liber pontificalis* 51, 1, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, v. 1, p. 255.

<sup>96</sup> L. Schwartz, *Gargano Comes to Rome: Castel Sant'Angelo's Historical Origins*, *JEH* 64 (2013) p. 453-475.

<sup>97</sup> See T. Squadrilli, *Castel Sant'Angelo: Una storia lunga diciannove secoli. Misteri, segreti, curiosità e personaggi di uno dei più famosi monumenti del mondo*, Quest'Italia 284, Rome 2000.

website called the Wuhan virus<sup>98</sup>. Although he was not so interested in the historicity of Bartholomew's story, simply stating that it is a later fabrication<sup>99</sup>, Schwartz's argument would indicate that the story originated in an attempt to find an explanation for why Hadrian's mausoleum became associated with Michael. Suspicion should be raised about Bartholomew's story when one considers the sevenfold routes in the *laetania septiformis* in either Gregory of Tours or the register version. None of them would have passed by Hadrian's mausoleum to get to Santa Maria Maggiore, unless they followed a very circuitous itinerary.

What is significant for us is that Gregory I's citation of Jeremiah 4:10 to indicate God's sword softening the heart through suffering so as to induce the required repentance and bringing death as a feature of pastoral care of the soul not the body, in Bartholomew's hands has become something even more different from what it was in Gregory of Tours' hands. Here the procession was not just in the hope of there being a miracle intervention to halt the plague but, in the person of Michael, the plague supposedly was halted. Gregory I is transformed from someone who called upon the Christians of Rome to march together as an act of penance and contrition to prepare the soul to meet God into someone who was able to induce (or at least benefited from) a miracle that brought a halt to the plague in Rome.

The second piece of evidence comes from Jacobus da Varagine (†1298), another Dominican and archbishop of Genoa and the compiler of *Legenda aurea*, a popular collection of legendary lives of saints published about 1270<sup>100</sup>. In his version, after the flood, Gregory, before his episcopal ordination, organised a procession and exhorted the people to pray and they pleaded with God. The death of ninety people (inflated by ten!) processing is recorded. The purpose of the procession according to

---

<sup>98</sup> M. Moyski, *Archangel's Blade Processed through Streets of Gargano to Combat Virus*, "Church Militant" (11 April 2020), in: [www.churchmilitant.com/news/article/the-swords-of-st-michael](http://www.churchmilitant.com/news/article/the-swords-of-st-michael). The sword is usually carried in procession on Michael's feast on 29 September (Michaelmas), the day of the dedication of a church to Michael on the Via Salaria, which *Liber pontificalis* (53, 9, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, v. 1, p. 262) says Symmachus (498-514) enlarged. See *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, p. 268, n. 36, for discussion of the date. On Symmachus see T. Sardella, *Simmaco, santo*, in: *Enciclopedia dei Papi*, v. 1, ed. M. Bray, Rome 2000, p. 464-473.

<sup>99</sup> Schwartz, *Gargano Comes to Rome*, p. 458.

<sup>100</sup> See S.L. Reames, *The Legenda Aurea: A Reexamination of its Paradoxical History*, Madison 1985; and J. Le Goff, *In Search of Sacred Time: Jacobus de Voragine and The Golden Legend*, tr. L.G. Cochrane, Princeton 2014.

Varagine was for the people to continue in prayer until God drove the plague away. This is certainly not what is found in Gregory's homily and, like Bartholomew, builds on the implication in Gregory of Tours that the Roman pontiff's motive in calling for the procession was to urge God to deliver people not only from a negative final judgement but from a plague-induced death as well.

Then Gregory tried to flee Rome to escape being made bishop. After he was duly ordained another procession (seen in hindsight as the traditional procession), a circuit of the city, was held during Easter with the Lukan picture of the Virgin carried at the head, which repelled the infection and the turbulent air. This certainly goes well beyond what earlier evidence provides. The procession was accompanied by angels singing *Regina coeli*. Gregory saw an angel on top of the castle of Crescentius (the name by which the mausoleum of Hadrian was known from the tenth century) wiping the blood from his sword and sheathing it and realised that the plague had come to an end<sup>101</sup>. As Latham notes, the story has changed dramatically: two processions instead of one, each procession of the entire population and not split into seven parts, the carrying of the deodorising and sanitising image of the Virgin, and angels singing, as well as the sword being bloody (not to mention the presence of the angel atop the mausoleum)<sup>102</sup>.

Of course, the versions in Bartholomew of Trent and Jacobus de Veraginare reflect contemporary thirteenth-century concerns with plague in their imaginative retelling of Gregory the Great's response to plague. A further, fourteenth-century response, after the second plague pandemic (the Black Death) to the story of Gregory the Great is to be found in two of the books of hours commissioned by John, duke of Berry (†1416), the third son of John II, king of France (1350-1354) and brother of Charles V (the Wise) (1364-1380). The first is in *Belles Heures du Duc de Berry* (finished in 1409 and now held by the Metropolitan Museum of Art in the Cloisters, New York) (f. 73r and v) and the second, *Très Riches Heures du Duc de Berry* (Musée Condé, Chantilly, MS 65), both illuminated by the Limbourg brothers (Herman, Paul, and Johan) from Nijmegen, which was left unfinished when all three brothers and their patron died in 1416, possibly of the plague. The second is possibly the best-surviving medieval illuminated

<sup>101</sup> Jacobus de Voragine, *Legenda aurea* 46, Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, ed. G.P. Maggioni, *Millennio medievale* 6, Florence 1998, p. 288-290.

<sup>102</sup> Latham, *Inventing Gregory*, p. 25. Later in *Legenda aurea* (Iacopo da Varazze, p. 473-474), Jacobus de Voragine demonstrates his knowledge of the *laetania septiformis*.

manuscript and most expensive book in the world<sup>103</sup>. At the end of the collection of penitential psalms (f. 64-71) comes a double-folio illustration of the procession of Gregory the Great (f. 71v-72r).

In the earlier book of hours, the relevant illustrations come after a collection of penitential psalms (f. 66r-72v). Gregory is shown in the first illumination (f. 73r) in a pulpit, dressed as pope with tiara and dove, preaching to a group of cardinals, some of whom are reading, and a congregation of laypeople, some of whom are beseeching God, while a procession seems to be forming. In the foreground a man is lying on the ground, while another is kneeling, apparently sneezing. The text accompanying the illustration indicates that the plague was in punishment for people's lack of Lenten observance<sup>104</sup>. In the second illumination (f. 73v) the procession is leaving through a gate with clerical attendants at the front carrying processional banners and a book, followed by Gregory, wearing a mitre, followed by cardinals and people, while two people in white are prostrate in penitence, one man in blue is in rigor mortis, and the man in yellow with the conical hat is making a sign of the cross while sneezing, which the text indicates was a sign of the plague and the swiftness of its effects<sup>105</sup>.

In the more famous image from the second book of hours, a procession is departing from the gates of the city. Ahead of the people are cardinals and in front of them is a tiaraed Gregory with uplifted arms. We see a late Gothic version of a castle with a golden angel on its summit with a blood-red sword being returned to its scabbard (71v). Ahead of Gregory are clerics carrying a model of a church and, on the following folio (72r) other clerics carrying relics, books, thuribles, water, banners, and a cross. Across both folios there are laypeople, monks, and clerics who are collapsing during

<sup>103</sup> See J. Longon – R. Cazelles, *The Très Riches Heures of Jean, Duke of Berry*, New York 1969; E. Pognon, *Les Très Riches Heures du Duc de Berry*, Geneva 1987; M. Camille, *The Très Heures: An Illuminated Manuscript in the Age of Mechanical Reproduction*, "Critical Inquiry" 17 (1990) p. 72-107; and L. Schacherl, *Très Riches Heures: Behind the Gothic Masterpiece*, Munich 1997. On the Limbourg brothers see J.J.G. Alexander, *The Limbourg Brothers and Italian Art: A New Source*, ZKG 46 (1983) p. 425-435; and T.B. Husband, *The Art of Illumination: The Limbourg Brothers and the Belles Heures of Jean de France, Duc de Berry*, New York 2008.

<sup>104</sup> The text on the folio reads: "Tempore magni Gregorii pape institutefuerunt letanie que cum Romani in xl continenter vixissent et post ea, luxurie frena laxarent. Provocatus, Dominus in eos pestem inguinariam misit, unde letanias Gregorius instituit".

<sup>105</sup> The text on the folio reads: "Tam seva autem illa pestis fuisse fertur quod homines in via, in mensa, in ludis subito sternutando morentur. Unde cum aliquis sternutantem audiebat, vix in ejus auxilium dicebat adjuvet te Deus et spiritum exalabat".

the procession. The presence of the angel with the bloody sword clearly indicates that the Limbourg brothers took their inspiration from Jacobus de Veragine rather than any other version of the story.

In passing, we may conclude this section by mentioning Giovanni di Paolo (†1482), a Sienese artist who might have been an apprentice to the Limbourg brothers. In an oil on wood painting, now in the Louvre (RF 672), we find another depiction of the procession of Gregory. In this version the procession is heading over a bridge (presumably the Ponte Sant'Angelo) towards the Castel Sant'Angelo, with the angel and sword standing on its pinnacle. In this painting we only see clergy: cardinals before the ornately adorned pontiff and attendants following him. What is interesting here is that between the cardinals and Gregory we see one cleric carrying the icon of the Virgin. Di Paolo has included this detail from Jacobus de Veragine, which the Limbourg brothers had omitted.

## 6. Conclusion

Gregory was concerned about the pastoral care of Christians as his *Liber regulae pastoralis* indicates and at one point he stated that those who offer pastoral care need to be concerned with both the physical and spiritual needs of people. Yet, elsewhere in the same work he reveals a concern with spiritual needs alone. In response to the perceived crisis of rampant pandemic throughout his episcopate, four of Gregory's letters show us his exclusive interest in addressing spiritual needs, to such an extent that he tells one of his correspondents not to be addicted to the tedium of affliction. At the start of this paper I raised the question of where there is this absence of any concern for people's practical needs. Part of the answer must lie in the nature of the crisis, at least as far as Gregory understood it. Disease seemed to strike at random, to resist any treatment, and to kill swiftly. There seemed to be little that could be done for the physical comfort of victims. Such an apocalyptic scenario focused the mind on what was Christianity's ultimate purpose: eschatological fulfilment.

Thus, in the sevenfold procession that took place even as he awaited episcopal ordination (and possibly or probably again in 603), Gregory's purpose was to prepare his people to face their inevitable death by repenting of sin and seeking God's forgiveness and mercy. His homily on this occasion speaks of the need for people to face the divine judge with contrite hearts. Failure to allow the plague to be purgative meant that it would

be punitive, which leads not to death itself but to the eternal death of hell. In incorporating this work into his Merovingian history, Gregory of Tours placed Gregory of Rome's homily into a narrative framework, one which is evident throughout his work. For the Gallic bishop not only was disease a sign of punishment (corrective or retributive depending upon people's reaction to it), but sometimes, miraculously, God could work through that prayerful reaction to terminate the spread of pestilence and spare lives.

My conclusion is that Gregory of Tours has recast Gregory I's sevenfold procession to become an episode of pastoral care for both spirit and flesh, something foreign to Gregory I's actual purpose. Further, as the story of the sevenfold procession was transmitted over the centuries, the sense that Gregory's purpose had been to have the church petition God for deliverance from disease became stronger until the story of Michael sheathing his sword and vanquishing the plague, made concrete in the mid-eighteenth-century statue atop the Castel Sant'Angelo and in the illustration in the renowned *Très Riches Heures du Duc de Berry*, became even stronger. A careful reading of Gregory's homily and his letters would indicate that this was not his pastoral concern.

Gregory's pastoral care in the time of crisis was to tend to the spirit not the flesh for he took Christianity's eschatological other-worldly thrust seriously. In later memory, however, Gregory I is presented very much as having a this-worldly concern with the sevenfold procession being reinterpreted not as a pastoral exercise to prepare for death but to prevent it.

### **“For it improper to be addicted to the tedium of affliction”: Christian Responses to Pandemic in Late Antiquity and the Early Middle Ages**

(summary)

Gregory I offered a model of pastoral care that attended both to needs of the flesh as well as of the spirit. Yet, in practice, when confronted by a crisis such as a pandemic Gregory's letter-writing as well as the homily he delivered in association with the sevenfold procession held even before he was ordained bishop, reveal an exclusive interest with spiritual health. I suggest that part of Gregory's lack of interest in caring for the body was that he felt the pandemic was so overwhelming that there was little point in attending to physical concerns. Gregory of Tours transmits this homily to us within a narrative framework in which the Merovingian bishop not only shared Gregory of Rome's concern to prepare Christians to meet their maker through repentance of sins but held out the possibility that there could be miraculous deliverance from death. This is consistent with the framework elsewhere in the monumental history. This narrative framework around Gregory's homily started a transformation of the way in which Gregory I's pastoral care was remembered

that over the centuries his sevenfold procession was remembered not so much as an effort to induce repentance in order to welcome death but as a ritual that not only petitioned God to spare the lives of the people of Rome but was effective in having the petition granted through the legend of the angel sheathing his sword of punishment, an example perhaps of a “de-eschatologising” of Christianity.

**Keywords:** pastoral care; plague; pandemic; *laetania septiformis*; Gregory the Great; Gregory of Tours; Paul the Deacon; John Hymonides; Rome; Castel Sant’Angelo

## Bibliography

### Sources

- Ado Viennensis, *Martyrologium*, ed. J. Dubois – G. Renaud, *Le martyrologie d’Adon. Ses deux familles, ses trois recensions: texte et commentaire*, Paris 1984.
- Bartolomaeus Taurinorum, *Epilogum in gesta sanctorum*, ed. E. Paoli, *Liber epilogorum in gesta sanctorum*, Florence 2001.
- Gregorius Magnus, *Liber regulae pastoralis*, ed. B. Judic – F. Rommel – C. Morel, SCH 381-382, Paris 1992, tr. H. Davis, *St. Gregory the Great: Pastoral Care*, ACW 11, New York 1978.
- Gregorius Magnus, *Registrum*, ed. D. Norberg, CCL 140-140A, Turnhout 1982, tr. J.R.C. Martyn, *The Letters of Gregory the Great*, v. 1-3, Medieval Sources in Translation 40, Toronto 2004.
- Gregorius Turonensis, *Libri historiarum X*, ed. B. Krusch – W. Levison, MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum* 1/1138, Hannover 1951, tr. L. Thorpe, *Gregory of Tours: The History of the Franks*, Penguin Classics, Harmondsworth 1974.
- Iohannes Diaconus, *Sancti Gregorii Magni vita*, PL 75, 63-242.
- Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, ed. G.P. Maggioni, *Iacopo da Varazze, Legenda Aurea*, Millennio medieval 6, Florence 1998, tr. C. Stace – R. Hamer, *Jacobus de Voragine: The Golden Legend*, Penguin Classics, London 1998.
- Liber pontificalis*, ed. L. Duchesne – C. Vogel, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, Bibliothèque des Écoles française d’Athènes et Rome 2-3, Paris 1955-1957, tr. R. Davis, *The Boook of Pontiffs (Liber pontificalis)*, Translated Texts for Historians 6, Liverpool 2000.
- Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, ed. L. Bethmann – W. Waitz, MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum* 1, Hannover 1878, p. 45-187.
- Paulus Diaconus, *Vita sancti Gregorii Magni*, PL 75, 41-60, tr. M.E. Jones, *The Life of Saint Gregory the Great, Vita Sancti Gregorii Magni by Paul the Deacon: A Translation and Commentary*, Omaha 1951 (MA diss.).



## Studies

- A Companion to Gregory the Great*, ed. B. Neil – M.J. Dal Santo, Brill's Companions to the Christian Tradition 47, Leiden – Boston 2013.
- A Companion to Gregory of Tours*, ed. A.C. Murray, Brill's Companions to the Christian Tradition 63, Leiden – Boston 2015.
- Alexander J.J.G., *The Limbourg Brothers and Italian Art: A New Source*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 46 (1983) p. 425-435.
- Allegrezza F., *Niccolò III*, in: *Enciclopedia dei Papi*, v. 2, ed. M. Bray, Rome 2000, p. 437-446.
- Allen P., *The 'Justinianic' Plague*, “Byzantion” 49 (1979) p. 5-20.
- Allen P. – Neil B., *Crisis Management in Late Antiquity (410–590): A Survey of the Evidence from Episcopal Letters*, Supplements to Vigiliae Christianae 121, Leiden – Boston 2013.
- Allen P. – Mayer W., *Through a Bishop's Eyes: Towards a Definition of Pastoral Care in Late Antiquity*, “Augustinianum” 40 (2000) p. 345-397.
- Andrews M., *The Laetaniae Septiformes of Gregory I, S. Maria Maggiore and Early Marian Cult in Rome*, in: *The Moving City: Processions, Passages and Promenades in Ancient Rome*, ed. I. Östenberg – S. Malmberg – J. Bjørnebye, London 2015, p. 155-164.
- Arnaldi G., *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII*, “Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo” 68 (1956) p. 48-75.
- Bailey L.K., *Christianity's Quiet Success: The Eusebius Gallicanus Sermon Collection and the Power of the Church in Late Antique Gaul*, Notre Dame 2010.
- Baun J., *Gregory's Eschatology*, in: *A Companion to Gregory the Great*, ed. B. Neil – M.J. Dal Santo, Brill's Companions to the Christian Tradition 47, Leiden – Boston 2013, p. 157-176.
- Bertolini O., *Adriano I*, in: *Enciclopedia dei Papi*, v. 1, ed. M. Bray, Rome 2000, p. 681-695.
- Bianchi D., *Da Gregorio di Tours a Paolo Diacono*, “Aevum” 35 (1961) p. 150-166.
- Blaudeau P., *Le siege de Rome et l'Orient (448–536). Étude géo-ecclésiologique*, Collection de l'École française de Rome 460, Rome 2012.
- Brandenburg H., *Ancient Churches of Rome from the Fourth to the Seventh Century: The Dawn of Christian Architecture in the West*, tr. A. Kropp, Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 8, Turnhout 2005.
- Breukelaar A., *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul: The Histories of Gregory of Tours Interpreted in their Historical Context*, Göttingen 1994.
- Cameron A., *Procopius and the Sixth Century*, London – New York 1996.
- Camille M., *The Très Heures: An Illuminated Manuscript in the Age of Mechanical Reproduction*, “Critical Inquiry” 17 (1990) p. 72-107.
- Cariello N., *Giovanni VIII. Papa medioevale (872–882)*, Studi e Documenti 19, Rome 2002.

- Castaldi L., *Il Registrum Epistolarum di Gregorio Magno*, "Filologia Mediolatina" 11 (2004) p. 55-97.
- Chadwick O., *Gregory of Tours and Gregory the Great*, „The Journal of Theological Studies” 50 (1949) p. 38-49.
- Cilliers L., *Roman North Africa: Environment, Society and Medical Contribution*, Social Worlds of Late Antiquity and the Early Middle Ages, Amsterdam 2019.
- Costambeys M., *Paul the Deacon and Rome*, in: *Writing the Early Medieval West*, ed. E. Screen – C. West, Cambridge 2018, p. 49-63.
- Costambeys M. – Leyser C., *To be the Neighbour of St Stephen: Patronage, Martyr Cult, and Roman Monasteries, c. 600–c. 900*, in: *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300–900*, ed. K. Cooper – J. Hillner, Cambridge 2007, p. 262-287.
- Demacopoulos G.E., *Gregory the Great: Ascetic, Pastor, and First Man of Rome*, Notre Dame 2015.
- Drancourt M. – Raoult D., *Yersinia pestis and the Three Plague Pandemics*, "The Lancet" 14 (2014) p. 918-919.
- Eisenberg M. – Mordechai L., *The Justinianic Plague: An Interdisciplinary Review*, "Byzantine and Modern Greek Studies" 43 (2019) p. 156-180.
- Eisenberg M. – Mordechai L., *The Justinianic Plague and Global Pandemics: The Making of the Plague Concept*, "American Historical Review" 125 (2020) p. 1632-1637.
- Ekonomou A.J., *Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590–752*, Lanham 2007.
- Enciclopedia dei Papi*, v. 1, ed. M. Bray, Rome 2000.
- Evans G.R., *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge 1986.
- Flemming R., *Galen and the Plague*, in: *Galen's Treatise Περὶ Ἀλμπίας (De indolentia) in Context: A Tale of Resilience*, ed. C. Petit, Studies in Ancient Medicine 52, Leiden – Boston 2019, p. 219-244.
- Gajano, *Gregorio I, santo*, in: *Enciclopedia dei Papi*, v. 1, ed. M. Bray, Rome 2000, p. 546-574.
- Goffart W., *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550–800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Publications in Medieval Studies, Notre Dame 2005.
- Grégoire le Grand. *Chantilly Centre culturel Les Fontaines 15–19 septembre 1982*, ed. J. Fontain – R. Gillet – S. Pellistrandi, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1986.
- Hanlon C., *The Horizons of a Bishop's World: The Letters of Gregory the Great*, in: *Prayer and Spirituality in the Early Church*, v. 4: *The Spiritual Life*, ed. W. Mayer – P. Allen – L. Cross, Strathfield 2006, p. 339-349.
- Harper K., *The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton 2017.
- Heath C., *The Narrative Worlds of Paul the Deacon: Between Empires and Identities in Lombard Italy*, Amsterdam 2017.
- Heather P., *Rome Resurgent: War and Empire in the Age of Justinian*, Oxford 2018.

- Heinzelmann M., *Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century*, tr. C. Carroll, Cambridge 2001.
- Hester K.L., *Eschatology and Pain in St. Gregory the Great: The Christological Synthesis of Gregory's 'Morals on the Book of Job'*, *Studies in Christian History and Thought*, Eugene 2008.
- Hick J., *Evil and the God of Love*, New York 2010.
- Husband T.B., *The Art of Illumination: The Limbourg Brothers and the Belles Heures of Jean de France, Duc de Berry*, New York 2008.
- Jasper D., *The Beginning of the Decretal Tradition: Papal Letters from the Origin of the Genre through the Pontificate of Stephen V*, in: *Papal Letters in the Early Middle Ages*, ed. D. Jasper – H. Fuhrmann, *History of Medieval Canon Law*, Washington 2001, p. 3-87.
- Jones A.E., *Death and the Afterlife in the Pages of Gregory of Tours: Religion and Society in Late Antique Gaul*, *Social Worlds of Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Amsterdam 2020.
- Keller M. et al., *Ancient Yersinia Pestis Genomes from across Western Europe Reveal Early Diversification during the First Pandemic (541–750)*, “Proceedings of the National Academy of Sciences” (4 June 2019), in: <https://doi.org/10.1073/pnas.1820447116>.
- Kennedy A., *The Sword of God: Plague and Episcopal Authority in the Late Antique West*, Missouri-Columbia 2017 (MA diss.).
- Latham J.A., *Inventing Gregory 'the Great': Memory, Authority, and the Afterlives of the Letania Septiformis*, „Church History” 84 (2015) p. 1-31.
- Latham J.A., *The Making of a Papal Rome: Gregory I and the letania septiformis*, in: *The Power of Religion in Late Antiquity*, ed. A. Cain – N. Lenski, Farnham – Burlington 2009, p. 293-304.
- Le Goff J., *In Search of Sacred Time: Jacobus de Voragine and The Golden Legend*, tr. L.G. Cochrane, Princeton 2014.
- Leyser C., *The Memory of Gregory the Great and the Making of Latin Europe, 700–1000*, “Oxford University History Working Papers” 7 (2013) p 1-18..
- Longon J. – Cazelles R., *The Très Riches Heures of Jean, Duke of Berry*, New York 1969.
- McCormick M., *Gregory of Tours on Sixth-Century Plague and Other Epidemics*, “Speculum” 96 (2021) p. 38-96.
- McKitterick R., *Paul the Deacon and the Franks*, “Early Medieval Europe” 8 (1999) p. 319-339.
- McKitterick R., *Rome and the Invention of the Papacy: The Liber pontificalis*, Cambridge 2020.
- Markus R.A., *Gregory the Great and His World*, Cambridge 1997.
- Martyn J.R.C., *Four Notes on the Registrum of Gregory the Great*, “Parergon” 19/2 (2012) p. 5-38.

- Meier M., *The 'Justinianic Plague': The Economic Consequences of the Pandemic in the Eastern Roman Empire and its Cultural and Religious Effects*, "Early Medieval Europe" 24 (2016) p. 267-292.
- Meyendorff J., *Imperial Unity and Christian Divisions*, The Church in History 2, Crestwood 1989.
- Moorhead J., *Gregory the Great*, The Early Church Fathers, London – New York 2005.
- Mordechai L. et al., *The Justinianic Plague: An Inconsequential Pandemic?*, "Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America" 116/51 (17 December 2019), in: [www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1903799116](http://www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.1903799116).
- Mordechai L. – Eisenberg M., *Rejecting Catastrophe: The Case of the Justinianic Plague*, "Past & Present" 244/1 (2019) p. 3-5.
- Moyski M., *Archangel's Blade Processed through Streets of Gargano to Combat Virus*, "Church Militant" (11 April 2020), in: [www.churchmilitant.com/news/article/the-swords-of-st-michael](http://www.churchmilitant.com/news/article/the-swords-of-st-michael).
- Neil B., *A Crisis of Orthodoxy: Leo I's Fight against the 'Deadly Disease' of Heresy*, in: *Ancient Jewish and Christian Texts as Crisis Management Literature: Thematic Studies from the Centre for Early Christian Studies*, ed. D.C. Sim – P. Allen, Library of New Testament Studies 445, Edinburgh 2012, p. 144-158.
- Neil B., *Death and the Bishop of Rome: From Hormisdas to Sabinian*, "Scriinium" 11 (2015) p. 109-121.
- Neil B., *The Politics of Hagiography in Ninth-Century Rome*, in: *Text and Transmission in Medieval Europe*, ed. C. Bishop, Newcastle 2007, p. 58-75.
- Neil B., *Seventh-Century Popes and Martyrs: The Political Hagiography of Anastasius Bibliothecarius*, *Studia Antiqua Australiensia* 2, Turnhout 2006.
- Nelson E.S., *The Religious, Political, and Personal Aspirations of Pope Nicholas III in the Frescoes at Old St Peter's and the Sancta Sanctorum*, Austin 2002.
- Nuki G. – Simkin P.A., *A Concise History of Gout and Hyperuricemia and their Treatment*, "Arthritis Research & Theory" 8 (2006), in: <https://doi.org/10.1186/ar1906>.
- Oldstone M.B.A., *Viruses, Plagues, & History*, Oxford 2010.
- Parker J., *The 1798 Poem that Was Made for 2020*, "The Atlantic" (13 May 2020), in: [www.theatlantic.com/culture/archive/2020/05/rime-ancient-mariner-was-made-2020/611602](http://www.theatlantic.com/culture/archive/2020/05/rime-ancient-mariner-was-made-2020/611602).
- Pietri C. – Pietri L., *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, v. 2: *Italie (313–604)*, Rome 1999.
- Pietri L. – Hejmans M., *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, v. 4: *Gaule (314–614)*, Paris 2013.
- Pognon E., *Les Très Riches Heures du Duc de Berry*, Geneva 1987.
- Prosperi A., *Clemente VII*, in: *Enciclopedia dei Papi*, v. 3, ed. M. Bray, Rome 2000, p. 70-91.
- Reames S.L., *The Legenda Aurea: A Reexamination of its Paradoxical History*, Madison 1985.

- Rosen W., *Justinian's Flea: The First Great Plague and the End of the Roman Empire*, London 2007.
- Russell J.C., *That Earlier Plague*, "Demography" 5 (1968) p. 174-184.
- Sardella T., *Simmaco, santo*, in: *Enciclopedia dei Papi*, v. 1, ed. M. Bray, Rome 2000, p. 464-473.
- Sarris P., *The Justinianic Plague: Origins and Effects*, "Continuity and Change" 17 (2002) p. 169-182.
- Schacherl L., *Très Riches Heures: Behind the Gothic Masterpiece*, Munich 1997.
- Scheidel W., *Germs for Rome*, in: *Rome the Cosmopolis*, ed. C. Edwards – G. Woolf, Cambridge 2003, p. 158-176.
- Schwartz L., *Gargano Comes to Rome: Castel Sant'Angelo's Historical Origins*, „The Journal of Ecclesiastical History” 64 (2013) p. 453-475.
- Sennis A., *Giovanni VIII*, in: *Enciclopedia dei Papi*, v. 2, ed. M. Bray, Rome 2000, p. 28-34.
- Sessa K., *The New Environmental Fall of Rome: A Methodological Consideration*, "Journal of Late Antiquity" 12 (2019) p. 211-255.
- Shaw B.D., *Seasons of Death: Aspects of Mortality in Imperial Rome*, „Journal of Roman Studies” 86 (1996) p. 100-138.
- Sherman I.W., *The Power of Plagues*, Washington 2017.
- Sotinel C., *Church and Society in Late Antique Italy and Beyond*, Variorum Collected Studies Series, Farnham – Burlington 2010.
- Sotinel C., *Pelagio II*, in: *Enciclopedia dei Papi*, v. 1, ed. M. Bray, Rome 2000, p. 541-546.
- Squadrilli T., *Castel Sant'Angelo: Una storia lunga diciannove secoli. Misteri, segreti, curiosità e personaggi di uno dei più famosi monumenti del mondo*, Quest'Italia 284, Rome 2000.
- Squatriti P., *The Floods of 589 and Climate Change at the Beginning of the Middle Ages: An Italian Microhistory*, "Speculum" 85 (2010) p. 799-826.
- Straw C., *Gregory's Moral Theology: Divine Providence and Human Responsibility*, in: *A Companion to Gregory the Great*, ed. B. Neil – M.J. Dal Santo, Brill's Companions to the Christian Tradition 47, Leiden – Boston 2013, p. 177-204.
- Stoclet A.J., *Consilia humana, ops divina, superstitio: Seeking Succor and Solace in Times of Plague, with Particular Reference to Gaul in the Early Middle Ages*, in: *The End of Antiquity: The Pandemic of 541–750*, ed. L.K. Little, Cambridge 2007, p. 135-149.
- Stra C., *Gregory the Great: Perfection in Imperfection*, The Transformation of the Classical Heritage 14, Berkeley – Los Angeles 1988.
- The End of Antiquity: The Pandemic of 541–750*, ed. L.K. Little, Cambridge 2007.
- The World of Gregory of Tours*, ed. K. Mitchell – I. Wood, Cultures, Beliefs and Traditions: Medieval and Early Modern Peoples 8, Leiden – Boston 2002.
- Triff K.A., *Rhetoric and Romanitas in Thirteenth-Century Rome: Nicholas III and the Sancta Sanctorum*, "Artibus et Historiae" 30 (2009) p. 71-106.

Waarden J., *The Emergence of the Gallic Rogations in a Cognitive Perspective*, in: *Rituals of Early Christianity: New Perspectives on Tradition and Transformation*, ed. A. Heljon – N. Vos, *Vigiliae Christianae Supplements* 164, Leiden – Boston 2020, p. 201-220.

Wagner D.M. *et al.*, *Yersinia pestis and the Plague of Justinian 541–543 AD: A Genomic Analysis*, “The Lancet” 14 (2014) p. 319-326.

Webb M., *The Churches and Catacombs of Early Christian Rome*, Brighton 2001.

Eric Faure<sup>1</sup>

## Did the Justinianic Plague Truly Reach Frankish Europe around 543 AD?

*But there are people who by a perversion of the intelligence do not believe what is written, find fault with what is witnessed by others, and even scorn as fraudulent what they themselves have seen. [...] I fear that I shall be criticised by some, who will say “You are a young man, so how can you know about the deeds of those in the past? How has what they have done come to your knowledge? Surely the things that you have written can only be regarded as fictions made up by you”<sup>2</sup>*

### 1. Introduction

The word “plague” is used as a generic term for a scourge or an epidemic disease characterized by a high rate of mortality. However, for more than a century, it has principally referred to the disease caused by infection with the bacterium *Yersinia pestis*. There are three main clinical forms of this disease: bubonic, pneumonic and septicemic. Bubonic plague is the most common form and is characterized by one or more swollen, tender

---

<sup>1</sup> Eric Faure, Professor, Aix-Marseille University, France; email: eric.faure@univ-amu.fr; ORCID: 0000-0003-2258-3991.

<sup>2</sup> Gregorius Turonensis, *Liber Vitae Patrum* 17, tr. E. James, *Gregory of Tours, Life of the Fathers*, p. 104. This chapter describes, among other things, how the one living and two dead bishops of Trier protected their city from the plague: „in the introduction [to this chapter], to guarantee to his readers the veracity of the hagiographic accounts of which he is the author, Gregory undertakes to expose systematically the criteria of authenticity that it requires from its sources, oral or written” (L. Pietri, *La Vie des Pères*, Paris 2016, p. 226, n. 317).

and painful lymph nodes, called buboes, which occur in the thighs, neck, armpits or groin, and their increase in size renders them very visible<sup>3</sup>.

If epidemics in times of war or of famines are not considered, between the so-called plague of Cyprian, which was named after the bishop of Carthage who described the pandemic that struck the Roman Empire from c. 250 to c. 270 AD<sup>4</sup>, and the beginning of the first documented pandemic of bubonic plague in history (541), very few epidemics occurred in the Roman and, later, Byzantino-Roman Empires, which are the areas for which the data are the most numerous<sup>5</sup>. According to textual sources, this so-called first plague pandemic (c. 541 to c. 750) raged mainly along the Mediterranean Sea coasts and several epidemic outbursts occurred at irregular intervals<sup>6</sup>. The first episode is frequently called the Justinianic plague<sup>7</sup> (JP hereafter) after the Byzantine emperor who was reigning during this period and might even have contracted the disease but survived. The plague was first recorded in Egypt, and then it struck the Middle East, Asia Minor and Constantinople, which was ravaged in 542. According to some sources, this epidemic also reached Western Europe. An annotation in the so-called Latin chronicle of Zaragoza mentions it in Spain

<sup>3</sup> P. Slack, *Plague: a very short introduction*, New York 2012, p. 5.

<sup>4</sup> K. Harper, *Pandemics and passages to Late Antiquity: Rethinking the plague of c. 249-70 described by Cyprian*, "Journal of Roman Archaeology" 28 (2015) p. 223-260. Furthermore, all the dates mentioned in this article correspond to episodes that took place during the common era, so this indication will not be added hereafter.

<sup>5</sup> D. Stathakopoulos, *Famine and pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire: A systematic survey of subsistence crises and epidemics*, Aldershot 2016, p. 177-277.

<sup>6</sup> For more recent data on the first plague pandemic, see e.g., M. Meier, *The 'Justinianic Plague': The economic consequences of the pandemic in the eastern Roman empire and its cultural and religious effects*, "Early Medieval Europe" 24 (2016) p. 267-292; K. Harper, *The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton 2017, p. 206-244, 339-344; M. Eisenberg – L. Mordechai, *The Justinianic Plague: An Interdisciplinary Review*, "Byzantine and Modern Greek Studies" 43 (2019) p. 156-180; K. Sessa, *The New Environmental Fall of Rome: A Methodological Consideration*, "Journal of Late Antiquity" 12 (2019) p. 211-255; M. Eisenberg – L. Mordechai, *The Making of the Plague Concept: The Justinianic Plague, Global Pandemics, and Writing History*, "American Historical Review" 125 (2020) p. 1632-1667; M. McCormick, *Gregory of Tours on sixth-century plague and other epidemics*, "Speculum" 96 (2021) p. 38-96.

<sup>7</sup> The Justinianic plague and first plague pandemic are sometimes used as synonyms. In this study, the Justinianic plague (c. 541-549) only corresponds to the first part of the earliest of the three plague pandemics, see, e.g., L.A. White – L. Mordechai, *Modeling the Justinianic Plague: Comparing hypothesized transmission routes*, "PLoS One" 15/4 (2020) p. 1.



in 542 or 543<sup>8</sup>, the Continuator of Count Marcellinus' Chronicle records a plague episode during the consulate year 542/543: „A great pestilence ravaged the land of Italy”<sup>9</sup>, and several outbreaks in Frankish Europe were reported by Gregory of Tours (Gregory hereafter). Frankish Europe approximately corresponds to Gaul, modern Belgium and the southwestern part of Germany. On both paternal and maternal sides, Gregory came from prominent Gallo-Roman families, several members of which had already distinguished themselves in the service of the Church<sup>10</sup>. He was born in Clermont, a city in the Auvergne region<sup>11</sup> situated in central Gaul, in 538 or 539<sup>12</sup>. Gregory, while still very young and following a vow, entered the clergy of Clermont<sup>13</sup>. In 573, he was ordained bishop of Tours (center of the popular cult of St Martin), a ministry that he exercised until his death in 594<sup>14</sup>. Gregory lived during a troubled time when Gaul was torn by the rival ambitions of Germanic rulers and in addition to his investment in his ministry, he undertook writing books on the wars waged by the Germans and on saints and churchmen. The *Ten Books of Histories* (*Decem Libri Historiarum*) (LH hereafter) which is sometimes incorrectly called *History of the Franks*, is his notable work but he was also the author of several hagiographical texts (*Glory of the martyrs* (GM hereafter), *Suffering and miracles of the martyr St Julian* (VJ), *Life of the fathers* (VP), *Glory of the confessors* (GC) and four books entitled *Miracles of the bishop St Martin* (VM 1-4))<sup>15</sup>.

Although Gregory was primarily interested in medicine to demonstrate the extent of the thaumaturgical powers of the saints, his writings reveal

<sup>8</sup> *Chronicorum Caesaraugustanum reliquae, Monumenta Germaniae Historica* [MGH hereafter] Auct. Ant. 11, 2, p. 221-223, ad a. 542.

<sup>9</sup> Marcellinus, *Chronica*, s.a. 543, MGH Auct. Ant. 11, 2, p. 107, l. 11-12; tr. B. Croke, *The Chronicle of Marcellinus: a translation and commentary*, Oxford 2017, p. 50.

<sup>10</sup> Pietri, *La Vie des Pères*, p. vii.

<sup>11</sup> This name is derived from the *Arverni*, a Gallic tribe who once occupied the area.

<sup>12</sup> R. Van Dam, *Gregory of Tours, Glory of the Martyrs*, Liverpool 2004, p. 108, n. 96.

<sup>13</sup> Pietri, *La Vie des Pères*, p. 33.

<sup>14</sup> According to Bruno Dumézil (*La Reine Brunehaut*, Paris 2008, p. 291), the arguments in favour of this date are quite fragile, and Gregory's death could be postponed or brought forward by one year. Otherwise, shortly after his death, Gregory was venerated as a saint in the towns of Tours and Clermont.

<sup>15</sup> Latin text can be found in MGH, SSRM 1.1-2, online edition (<https://www.dmgh.de>, accessed 05.01.2021), and Pietri, *La Vie des Pères*. Gregory also wrote other works but which have not come down to us, except for a book intended to serve as a guide in determining the rhythm of nocturnal services (*De cursu stellarum*).

that he had good knowledge of diseases as well as the remedies used to attempt to treat them<sup>16</sup>. In addition, he also mentions his rather good, it seems, relations with secular physicians, although he believed that only a saint could be a “true physician” (*verus medicus*)<sup>17</sup>, and both the hagiographic writings and those with a more important historical dimension contain medical information. During the period in which Gregory lived, the health situation deteriorated, because of the persistent and lasting presence of malaria<sup>18</sup> and largely due to the occurrence of several epidemics, including bubonic plague<sup>19</sup>. Moreover, during this period in Frankish Europe, Gregory is almost the only source of information and he provides relatively detailed descriptions of some episodes.

For approximately half a decade, a stimulating but controversial debate has opened about the consequences of the first plague pandemic. Briefly, advocates of the maximalist hypothesis suggest that the mortality rate of the first pandemic was very high<sup>20</sup>, while the proponents of the revisionist view, who base themselves mainly on series of proxy data, argue that this pandemic did not caused a widespread demographic decline and therefore had few mid- to long-term effects<sup>21</sup>. The present article focuses on a critical analysis of the descriptions of the first epidemic outbursts of bubonic plague recorded in Frankish Europe by Gregory. The more precise aims of this study are to explore the construction of narrative discourse concerning the plague, to try to determine, the chronology of repetitions of this subject in the texts from one book to another and to propose dates for epidemic

---

<sup>16</sup> A. Marignan, *La Médecine dans l'Eglise au sixième siècle*, Paris 1887; L. Pietri, *Les médecins dans la Gaule chrétienne du Ve au VIIe siècle: rôle et réputation*, “Annales Littéraires de l'Université de Besançon” 404 (1989) p. 343-357.

<sup>17</sup> Gregorius Turonensis, *Libri quattuor de Virtutibus Sancti Martini Episcopi* II 52, ed. MGH SSRM 1/2, p. 177, l. 5.

<sup>18</sup> É. Faure – N. Jacquemard, *L'émergence du paludisme en Gaule: analyse comparée des écrits de Sidoine Apollinaire et Grégoire de Tours*, “Caesarodunum” 44-45 (2014) p. 55-70; É. Faure, *Datation de l'introduction du paludisme en Provence*, “Provence Historique” 67 (2017) p. 378-406; É. Faure, *The Vita, the first testimony of the settlement of malaria in Provence*, in: *Caesarius of Arles and the Five Continents*, v. 2, Venelles 2018, p. 217-225.

<sup>19</sup> McCormick, *Gregory of Tours*.

<sup>20</sup> E.g., Meier, *The 'Justinianic Plague'*; Harper, *The fate of Rome*.

<sup>21</sup> L. Mordechai – M. Eisenberg, *Rejecting catastrophe: The case of the Justinianic Plague*, “Past Present” 244 (2019) p. 3-50; L. Mordechai – M. Eisenberg – T. Newfield, *The Justinianic Plague: An inconsequential pandemic?*, “Proceedings of the National Academy of Sciences” 116 (2019) p. 25546-25554.

episodes. The study fits in part with the aforementioned debate because it provides information on the reliability to be assigned to Gregorian mentions of the first plague pandemic.

## 2. Analysis of the plague episodes presumably dated around 543 mentioned by Gregory of Tours

### 2.1. Through penitential rogations instituted by St Gallus, bishop of Clermont, the people of his episcopal city were spared from the plague

Gallus (c. 486-551) was bishop of Clermont from 525/526 until his death<sup>22</sup>. In *VP*, Gregory included the *Vita* of this saint, who was also his paternal uncle<sup>23</sup>, and Gregory insisted on his religious vocation from adolescence, his course in orders, his relationship with Frankish powers and the great miracles that God performed through him during his lifetime and post-mortem; however, the liturgical dimension of this personage is almost absent. Gregory discussed at some length how Gallus, thanks to his piety, made his episcopal city safe from the plague:

When the epidemic that we call *inguinaria* raged in several regions, and above all ravaged the province of Arles, St Gallus [...] prayed to the Lord day and night [...] and an angel of the Lord said:] ‘Your prayer has been heard, and you people are going to be delivered from the plague (*infirmite*). None in this region shall die of it while you are alive. Do not be afraid now, but after eight years, be afraid’. From which it was clear that after this time he would leave this world. [...] Gallus instituted mid-Lent rogations that led the devout on foot over 60 kilometers which separates Clermont from the basilica of Brioude where the martyr Julian was venerated [...]. And while the plague (*lues*) raged elsewhere, as we have said, the Arverne city, by the prayers of St Gallus, was exempt<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> L. Pietri – M. Heijmans, *Prosopographie chrétienne du Bas-empire* 4, GALLVS 3, Paris 2013, p. 849-853.

<sup>23</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 1, ed. Pietri, *La Vie des Pères*, p. 71, n. 95.

<sup>24</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 6, tr. James, *Life of the Fathers* 6, 6, p. 39-40; cf. also Pietri, *La Vie des Pères*, p. 84, n. 105.

This last passage is repeated almost verbatim in *LH* (Table 1), suggesting the importance that Gregory attached to it. According to Robert Latouche<sup>25</sup>, the original text was from *VP*, and it would then have been included in *LH*.

| Life of the Fathers ( <i>VP</i> 6, 6) MGH<br>SSRM 1/2, p. 234, l. 15-28, p. 235, l. 1-2                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | "Ten Books of History" ( <i>LH</i> IV, 5) MGH<br>SSRM 1/1, p. 138, l. 8-25                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>"Cum autem lues illa quam inguinariam vocant per diversas regiones desaeviret et maximae tunc Arelatensem provinciam depopularet, sanctus Gallus non tantum pro se quantum pro populo suo trepidus erat. Cumque die noctuque Dominum deprecaretur, ut vivens plebem suam vastari non cerneret, per visum noctis apparuit ei angelus Domini, qui tam caesariem quam vestem in similitudine nivis candidam efferebat et ait ad eum: 'Bene enim te, o sacerdos, prospectat divina pietas pro populo tuo supplicantem; ideoque ne timeas, exaudita est enim oratio tua; et ecce eris cum populo tuo ab hac infirmitate liberatus, nullusque, te vivente, in regione ista ab hac strage deperiet. Nunc autem noli metuere; post octo vero annos time'. Unde manifestum fuit, transactis his annis eum a saeculo discessisse. Expergefactus autem et Deo gratias pro hac consolatione agens, quod [et]* per caelestem nuntium confortare dignatus est, rogationes illas instituit, ut media quadragesima psallendo ad basilicam beati Iuliani martyris itinere pedestri venirent. Sunt autem in hoc itinere quasi stadia 360. Cum autem regiones alias**, ut diximus, lues illa consumeret, ad civitatem Arvernam, sancti Galli intercedente oratione, non attigit. Unde ego non parvam censeo gratiam, qui hoc meruit, ut pastor positus, oves suas devorari, defendente Domino, non videret".</p> | <p>"Huius tempore cum lues illa quam inguinariam vocant per diversas regiones desaeviret et maxime tunc Arelatensem provinciam depopularet, sanctus Gallus non tantum pro se quantum pro populo suo trepidus erat. Cumque die noctuque Dominum deprecaretur, ut vivens plebem suam vastari non cernerit<sup>1</sup>, per visum noctis apparuit ei angelus Domini, qui tam caesariem quam vestem in similitudinem<sup>2</sup> nivis candidam efferebat, et ait ad eum: 'Bene enim facis, o sacerdos, quod sic Dominum pro populo tuo supplicas. Exaudita est enim oratio tua; et ecce! eris cum populo tuo ab hac infirmitate liberatus, nullusque te vivente in regione ista ab hac strage deperiet. Nunc autem ne timeas; post octo vero annos time'. Unde manifestum fuit, transactis his annis eum a saeculo discessisse. Expergefactus autem et Deo gratias pro hac consolatione agens, quod eum per caelestem nuntium confortare dignatus est, rogationes illas instituit, ut media quadragesima psallendo ad basilicam beati Iuliani martyris itinere pedestri venirent. Sunt autem in hoc itinere quasi stadia 360. Tunc etiam <u>in subita contemplatione parietes vel domorum vel ecclesiarum signari</u> videbantur, unde a rusticis hic scriptos Thau vocabatur. Cum autem regiones illas<sup>3</sup>, ut diximus, lues illa consumeret, ad civitatem Arvernam, sancti Galli intercedente oratione, non attigit. Unde ego non parvam censeo gratiam, qui hoc meruit, ut pastor positus oves suas devorari defendente Domino non videret".</p> |

**Table 1.** Strict similarities between the two passages mentioning how Clermont escaped to plague thanks to Gallus are in bold letters. \*not present in all of the manuscripts (MS hereafter); \*\**illas* in Ms 1a; <sup>1</sup> *cerneret* and <sup>2</sup> *similitudine* in Ms B; <sup>3</sup> *alias* in Ms D2. The words and part of a word also found in *GM* 50 are underlined.

<sup>25</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 5, ed. Latouche, *Grégoire de tours, Histoire des Francs*, p. 184, n. 9.

According to Michael McCormick<sup>26</sup>, it is difficult to precisely determine the year of arrival of the plague in Gaul because the date of 543 (or 544) is uncertain and he proposes a range of dates from 543 to 547<sup>27</sup>. Indeed, the date of 543 is based on a prophecy indicating that Gallus would die eight years after the plague outbreak knowing that it is traditionally accepted that he died in 551. However, McCormick considers that the direct successor to the episcopate of Clermont, Cautinus, could not have been elected until 555. In that year, Cautinus intrigued for the priest Cato to become the successor of Gonthier, bishop of Tours, who had just died. If it is considered that Cautinus had wanted to drive away a serious contender for the bishopric of Clermont, this could suggest that Gallus had recently died. However, Cautinus was already bishop at the time (*Cautini episcopi*)<sup>28</sup> and he certainly wanted to get rid of his unfortunate competitor for the previous election to the bishopric which bothered him<sup>29</sup>. It is true that there could be doubts as to the year of Gallus' death, especially since the date of Cautinus' episcopal consecration is not known. Gregory only mentions it after someone announced Gallus' death, „the King [Theudebald] and his officials [...] summoned a council of bishops in the city of Metz. Cautinus the Archdeacon was elected to the episcopate”<sup>30</sup>. However, Gregory notes that Gallus passed away in the twenty-seventh year of his episcopate<sup>31</sup>, which corresponds to 26 completed years<sup>32</sup> and he became bishop after Quintianus' death (525/526) with a transition period between the two bishops that does not seem to have been very long<sup>33</sup>. Therefore, it appears preferable to keep 551 and 543<sup>34</sup> as the year of Gallus' death and the year in which he instituted rogations due to the plague, respectively.

<sup>26</sup> McCormick, *Gregory of Tours*, p. 67.

<sup>27</sup> Riché dated this plague of the year 546 (*Problèmes de démographie historique du Haut Moyen Age (Ve-VIIIe siècles)*), “Annales de démographie historique” 3 (1966) p. 47) and many authors in the 19<sup>th</sup> century proposed, without trully giving any justification, 549, e.g., E. Dupouy, *Le Moyen âge medical*, Paris 1888, p. 53.

<sup>28</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 11, ed. MGH SSRM 1/1, p. 141, l. 14.

<sup>29</sup> McCormick, *Gregory of Tours*.

<sup>30</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 7, tr. Thorpe, *Gregory of Tours: History of the Franks*, p. 201-202.

<sup>31</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 7, ed. James, *Life of the Fathers*, p. 40.

<sup>32</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 7, ed. Pietri, *La Vie des Pères*, p. 85, n. 5.

<sup>33</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 3.

<sup>34</sup> Even if 544 remains plausible.

The *Vita* of St Gallus written by Gregory seems, as far as it is possible to judge, to follow the chronology of events but in the chapter preceding the mention of the epidemic it is reported a great assembly of bishops which likely occurred in 549<sup>35</sup>, suggesting a later insertion. Analysis of the preceding and following *LH* chapters concerning this plague episode also raises chronological issues. The penultimate chapter of book III (no. 36) reports the death of King Theudebert which is dated 548. Book IV begins with the death of Queen Clotild (in 544), and at the end of chapter 3, the death of Injuriosus, Bishop of Tours, is mentioned (about 546). Chapter 4 ends with the mention of the death of his successor (about 552). Chapter 5 begins with the accession of Gallus to the bishopric of Clermont (525/526) following the death of his predecessor, followed by the long development of the plague episode (543?), and end with Gallus' death (551?). The next two chapters (no. 6 and 7) address the accession to the episcopate of Cautinus. From chapter 8, several chapters concern an almost exclusively secular history with the assassination of Spanish King Agila and then the accession to the throne of Athanagild (554), the Byzantine victory at the battle of Volturno in Italy (554), and then the death of King Franc Theudebald (555). The presence of chapter 5 seems rather incongruous since it addresses events mainly taking place from 525 to 543 in the midst of others dating from the 550s. Latouche<sup>36</sup> mentioned that chapters 5 to 7, which mainly report only very local events, could have been added late, which could explain the chronological inconsistencies. Furthermore, the first sentence of chapter 5 begins with: „When, as I have above related, the blessed Quintianus had passed from this world”<sup>37</sup>, but Ormonde M. Dalton underlined: „This is not exact. Gregory has mentioned, bishop of Clermont, in III.2 and 12, but has said nothing of his death. This he recorded, however, in [*VP* 6]”<sup>38</sup>. This passage suggests that Gregory must have forgotten that he had previously written in *LH* and therefore favours a late addition as well.

In the diocese of Clermont, before the plague episode, rogations normally occurred after Easter but probably due to the gravity of the situa-

<sup>35</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 5, ed. James, *Life of the Fathers*, p. 38, n. 17.

<sup>36</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 5, ed. Latouche, *Histoire des Franks*, p. 184, n. 8.

<sup>37</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 5, tr. Dalton, *The History of the Franks*, p. 119.

<sup>38</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum*, ed. Dalton, *The History of the Franks*, p. 516.

tion, Gallus had moved forward the date to mid-Lent<sup>39</sup>, suggesting therefore that the plague still raged at this time. In another hagiographic text, a sentence recalls the miracle accomplished through Gallus' intercession: „When the epidemic of inguinal plague approaching the Arverne region, that which was stopped thanks to the prayers of the bishop Saint Gallus [...]”<sup>40</sup>. Considering this text and the route of the rogations, in addition to Clermont, at least a large part of the Arverne region<sup>41</sup> had to be free from plague. Contrary to what this last passage suggests, *VP* 6, 6 and *LH* IV, 5 emphasize, without minimizing the role of Gallus, the determining role played by St Julian. However, in the *Vita* of this last saint written by Gregory (*VJ*), while the greatest miracle accomplished by his intercession would have been that which enabled the diocese of Clermont to escape the plague, it is not in any way mentioned, not even through allusion. Moreover, in this work, an entire chapter is devoted to Gallus<sup>42</sup>, in which it is detailed how Gallus, who was not yet bishop, was cruelly wounded by a thorn that had sunk into his foot and was miraculously delivered from this discomfort after having prayed at St Julian's tomb, located in Brioude. However, while the digressions are numerous in Gregory's works, such as the quite derisory anecdote quoted, he remains silent concerning the rogations to Brioude during the plague of 543. A mention of inguinal plague is however made in *VJ*<sup>43</sup>, but it concerns the epidemic that devastated Auvergne in 571, among other places<sup>44</sup>. During this episode, Gregory, who was still only deacon<sup>45</sup>, fled to Julian's protection at Brioude. He had likely left Lyon which was one of the cities heavily affected by the plague, but Gregory does not take advantage of this context to recall how St Julian protected Clermont in 543. Luce Pietri<sup>46</sup> mentioned that *VP* 6 was composed or started after *GM* 50 and *VJ* 23 and the analysis presented above therefore makes it possible to propose the following order of composition: (1<sup>st</sup>) *VJ* 23, (2<sup>nd</sup>) *GM* 50, (3<sup>rd</sup>) *VP* 6 and (4<sup>th</sup>) *LH* IV, 5. The *VJ* would have been completed during the early

<sup>39</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 4, 4, ed. James, *Life of the Fathers*, p. 26, n. 17; Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 7, ed. James, *Life of the Fathers*, p. 39, n. 21.

<sup>40</sup> Gregorius Turonensis, *De Gloria Martyrum* 50, 3, tr. Pietri, *La Gloire des Martyrs*, p. 159.

<sup>41</sup> This area corresponds approximately to the Auvergne region.

<sup>42</sup> Gregorius Turonensis, *Liber de Passione et Virtutibus Sancti Iuliani Martyris* 23, ed. Van Dam, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, p. 179.

<sup>43</sup> Gregorius Turonensis, *Sancti Iuliani Martyris* 46a.

<sup>44</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 31.

<sup>45</sup> Gregorius Turonensis, *Sancti Iuliani Martyris* 46a, ed. Van Dam, *Saints*, p. 191, n. 30.

<sup>46</sup> Pietri, *La Vie des Pères*, p. xxxvi.

580s<sup>47</sup>, and the omission of mention of the epidemic of 543 in this work and especially in the paragraphs addressing Gallus, along with the record of the plague of 571, would tend to suggest that the first mention of the episode of plague of 543 in Gregory's work dates back to the mid-580s. In addition, Venantius Fortunatus (c. 530-609), who would likely have been inspired by the *Vita* written by Gregory to compose his poem dedicated to Gallus<sup>48</sup>, did not mention the plague epidemic either (the version read by Fortunatus should not mention this episode); however, unlike the *Vitae* that he himself wrote, Fortunatus placed little importance on miracles and diseases in his poems. Furthermore, Gregory indicated that in 543, other regions of Gaul were affected by the plague, but he only specifies the province of Arles, insisting that the epidemic would have severely raged there<sup>49</sup>. However, the *Vita* of Caesarius of Arles contradicts Gregory's claims. Caesarius was Bishop of Arles from 502 to 542 and the writing of his *vita* began shortly after his death and ended between 547 and 549<sup>50</sup>. This *vita*, which was written by three bishops, as well as a priest and a deacon, mentions no epidemic and only cases of non-plague individual diseases miraculously cured<sup>51</sup>.

## 2.2. Bishop Cautinus, a life the opposite of that of his direct predecessor Gallus even during plague episodes

The writings mentioning the plague that allegedly raged around 543 especially in Auvergne cannot be understood without analysing the life of Gallus' successor at the bishopric of Clermont: Cautinus. The theme that the "Life" of Gallus illustrates „is that of the necessary subversion of the ephemeral false values prevailing in the world here below, such as it is operated by those who want to live as Christians in order to acquire the only real lasting goods of the sky"<sup>52</sup>, while that of Cautinus is diametrically opposed. The portrait of Cautinus painted by Gregory is indeed very unflattering, e.g.

<sup>47</sup> Van Dam, *Saints*, p. 163.

<sup>48</sup> Venantius Fortunatus, *Opera Poetica* IV 4, ed. MGH Auct. Ant. 4/1, Berolini 1881, p. 81-82; cf. Pietri, *La Vie des Pères*, p. 68, n. 92.

<sup>49</sup> Pietri, *La Vie des Pères* 6, 6, p. 83.

<sup>50</sup> W.E. Klingshirn, *Caesarius of Arles: The making of a Christian community in Late Antique Gaul*, Cambridge 2014, p. 7; M.-J. Delage, *Vie de Césaire d'Arles*, Paris, 2010, p. 21.

<sup>51</sup> Faure, *Datation de l'introduction du paludisme en Provence*, p. 378-406; Faure, *The Vita, the first testimony of the settlement of malaria in Provence*, p. 217-225.

<sup>52</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 1, tr. Pietri, *La Vie des Pères*, p. 69, n. 93.



Once he had taken possession of his bishopric, Cautinus began to behave so badly that he was soon loathed by everybody. He began to drink heavily. He was often so completely fuddled with wine that it would take four men to carry him from the table. Later on, no doubt because of his excesses, he became subject to epileptic fits. All this often occurred in full public view. What is more, he was so avaricious that it was a source of great anguish to him if he failed to transfer to himself some part of any territory which was adjacent to his own. [...] Nothing was sacred to Cautinus and he respected nothing. He had no time for literature, either sacred or profane<sup>53</sup>.

Moreover, Cautinus also committed an abomination that even “Nero and Herod” would never have done, i.e., burying a living man (in this case, a priest)<sup>54</sup>. Similar to Gallus and in the time of year instituted by the latter, Cautinus organized rogations from Clermont to Brioude for political and not health reasons<sup>55</sup>, and Gregory insisted on the twists and turns of this trip, which was in fact inglorious for Cautinus. Perhaps thinking that readers might consider that he was forcing the line, Gregory added at the end of the chapter:

As I tell you this story, I cannot help thinking of what Sallust said about those who criticize historians: ‘Writing history seems a difficult job: in the first place because what you put down has to correspond exactly to the facts; and secondly because if you permit yourself to criticize any wrongdoing, most of your readers think that you are being malevolent, or even envious’<sup>56</sup>.

According to Latouche<sup>57</sup>, this last sentence was included in a chapter (no. 13) that was added to the final draft suggesting that it might be a Gregory’s attempt at justification.

The sentence concerning Gallus, „As long as you live, you and your flock will be free of the plague and no one in this region will die because

---

<sup>53</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 12, tr. Thorpe, *History of the Franks*, p. 204-205, 207.

<sup>54</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 12, ed. Thorpe, *History of the Franks*, p. 207.

<sup>55</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 6, ed. James, *Life of the Fathers*, p. 39, n. 21.

<sup>56</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 13, tr. Thorpe, *History of the Franks*, p. 208-209; citation from Sallust, *Catilina* 3.

<sup>57</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 13, tr. Latouche, *Histoire des Franks*, p. 193.

of it”<sup>58</sup>, can only be understood by reading the vicissitudes of his successor at the bishopric of Clermont. Indeed, Cautinus’ episcopate ended in an epidemic from which he died, and the end of his life was also the opposite of that of Gallus. During the pestilence episode, Cautinus abandoned his bishopric and travelled to various places in an attempt to escape it, but it finally caught him on his return to Clermont, and he died from it<sup>59</sup>. At mid-Lent, Gallus (with St Julian’s help) saved Clermont and its region from the plague<sup>60</sup>, while under Cautinus’ episcopate, the city was devastated, and Gregory mentions that he died on Good Friday<sup>61</sup> (27 March for 543), suggesting, although not mentioned by Gregory, a parallel with the “unrepentant thief” of the Holy Scriptures<sup>62</sup>. Moreover, his cousin Tetradius also died at the same hour<sup>63</sup>. In addition, the two mentions of Cautinus’ death are very succinct. For example, in *LH* IV, 35, the comment is even more brief: „Now when, as I told you, Bishop Cautinus died in Clermont, many put themselves forward for the episcopate”<sup>64</sup>. The contrast with Gallus is very great, as Gallus died on a Sunday after having celebrated the mass and with the great pomp of his funeral spread over several days, in which the bishops of the province assisted<sup>65</sup>.

In Gregory’s works, four passages mention the plague that raged during Cautinus’ episcopate<sup>66</sup> and he recorded twice that it was an inguinal plague episode of which he was an eyewitness<sup>67</sup>. This epidemic devastated Auvergne in 571 as well as large cities of central Gaul and a detailed analysis of this episode was recently undertaken by McCormick<sup>68</sup>. In contrast to the near absence of data concerning the plague itself in 543 which, however, would not have reached Clermont, many precise details are provided

<sup>58</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 5, tr. Thorpe, *History of the Franks*, p. 200.

<sup>59</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 31.

<sup>60</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 6.

<sup>61</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 31.

<sup>62</sup> Luke 23:39-43.

<sup>63</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 31.

<sup>64</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 35, tr. Thorpe, *History of the Franks*, p. 229.

<sup>65</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 7, ed. James, *Life of the Fathers*, p. 40-41.

<sup>66</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 31-32; Gregorius Turonensis, *Sancti Iuliani Martyris* 46a; Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 9, 2.

<sup>67</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 9, 2, ed. MGH SSRM 1/2, p. 254, l. 1; Gregorius Turonensis, *Sancti Iuliani Martyris* 46a, ed. MGH SSRM 1/2, p. 132, l. 3.

<sup>68</sup> McCormick, *Gregory of Tours*, p. 75-79.

for that in 571, such as the number of dead corpses counted in the basilica of Clermont in a single day, the lack of coffins and tombstones, and ten or more bodies buried in the same grave<sup>69</sup>. Similarly, at the symptomological level, Gregory also provides details:

Death came very quickly. An open sore like a snake's bite appeared in the groin or the armpit, and the man who had it soon died of its poison, breathing his last on the second or third day. The virulence of the poison made the victim unconscious<sup>70</sup>.

Many of Gregory's historical narratives are nourished by the opposition between those who engaged in behaviours that tended toward the Christian ideal, with the saints being the earthly models to follow, and others whose actions diverted them from this ideal<sup>71</sup>. Cautinus' character was likely disreputable, and since Gregory was writing relatively soon after Cautinus' death, his description of him must, at least in large part, correspond to reality. However, Gregory takes great care in his writing to build, in almost all points, a portrait in antithesis to his uncle Gallus. One is intended to arouse admiration in readers, and the other, contempt. Both were bishops of the same city with one having directly succeeded the other. The contrast is even more striking, and Cautinus' attitude during the plague episode is also the opposite of the behaviour attributed to Gallus on the same occasion. An epidemic having occurred in 571 seems very credible as the following three points suggest: first, a mention of the chronicle of Marius bishop of Avenches (532-596) seems to corroborate this episode<sup>72</sup>; second, Gregory provides very precise details, such as the number of dead counted during a Sunday in Clermont and the material difficulties related to the funeral; and finally, Gregory, even if he was not in Clermont at that time, was a direct witness of this epidemic episode and indicated that during this outbreak, he went to Brioude to place himself under the protection of St Julian, which does not implicitly seem very rewarding for him (but is imbued with sincerity and adds credibility to the episode) because he could have fled Lyons to attempt to escape the

<sup>69</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 31.

<sup>70</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 31, tr. Thorpe, *History of the Franks*, p. 226.

<sup>71</sup> M. Heinzelmann, *Structures typologiques de l'histoire d'après les histoires de Grégoire de Tours*, "Recherches de Science Religieuse" 92 (2004) p. 569-596.

<sup>72</sup> Marius Aventicensis, *Chronica*, s.a. 571, ed. Favrod, *La Chronique de Marius d'Avenches (455-581)*, p. 82-83.

plague in a behaviour similar to that of Cautinus, except that Gregory was not in charge of a diocese at the time<sup>73</sup>.

Otherwise, in the plague mentions of 543, there is no record of the notion of sin, unlike the one during the epidemic of 571: „Because the people’s sins were excessive, during the episcopacy of Cautinus, the territory of Clermont was devastated by a ruinous plague that the people call the plague of the groin”<sup>74</sup>. Gregory therefore suggests that the flock of the execrable Cautinus was in his image. For episodes around 543, mentioning the flocks’ sins would have discredited the bishops of the dioceses of Clermont and Trier (see below), who were future saints. Furthermore, in *LH*, unlike the chapter mentioning the plague around 543, those describing the plague of 571<sup>75</sup> were probably already present in the first version of *LH*.

### 2.3. Gregory’s mother and the mysterious appearance of signs during the plague episode around 543

Twice in Gregory’s corpus – once in a hagiographic text and again in *LH* – it is mentioned that, during the first outbreak of the plague, mysterious marks appeared on constructions in Auvergne. The longest description is found in *GM* and involves Gregory’s mother, Armentaria:

When that plague of the groin that the prayer of the bishop St Gallus [eventually] repulsed was approaching the territory of Clermont, signs and marks appeared on the walls of homes and churches suddenly, as men looked. My mother had a vision during the night in which it seemed that the wine that was in our cellars had been changed into blood. She wept and said: ‘Woe am I, because my house has been marked for the plague’. A man replied to her and said: ‘Do you know that the [anniversary of the] suffering of the martyr Benignus will be celebrated tomorrow on the Kalends of November [1 November]?’ ‘I know’, my mother said. He said: ‘Go, keep the vigil in his honor during the entire night, celebrate mass, and you will be rescued from the plague’. My mother awoke from her sleep and did what she had

<sup>73</sup> He was deacon. Gregorius Turonensis, *Sancti Iuliani Martyris* 46a, ed. Van Dam, *Saints*, p. 191-192, n. 30.

<sup>74</sup> Gregorius Turonensis, *Sancti Iuliani Martyris* 46a, tr. Van Dam, *Saints*, p. 191, n. 30.

<sup>75</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 31-32.

been ordered. Although the houses of our neighbors were marked, our home remained untouched<sup>76</sup>.

In *LH*, Gregory records this episode using only a few words (Table 1); however, the nature of the marks is specified here. During the rogations from Clermont to Brioude undertaken by Gallus to ward off the plague, „The suddenly as men looked, signs appeared on the walls of the houses and churches, which writing was called *Tau* by the people”<sup>77</sup>.

Most of the text presented in *LH* is identical to a part of that found in *GM* (the terms, and part of one of them, retained appear in bold letters):

„[...] *et in subita contemplatione parietes domorum atque\* ecclesiarum signarentur, atque caraxarentur, [...]*”<sup>78</sup>

„*Tunc etiam in subita contemplatione parietes vel domorum vel ecclesiarum signari videbantur, unde a rusticis hic scriptos Thau vocabatur*”<sup>79</sup>

In *LH*, this passage was inserted within the long text that came from *VP*<sup>80</sup> (Table 1), supporting the hypothesis that during the last modifications made to *LH*, Gregory recopied information from his hagiographic texts, sometimes almost verbatim. What reinforces this assumption is that the nature of the sign (*Thau*, or less often, *Tau*)<sup>81</sup> did not appear in the text of *GM*, although it was much longer. Gregory could have brought his *LH* to a close between April and August 594<sup>82</sup>.

<sup>76</sup> Gregorius Turonensis, *De Gloria Martyrum* 50, 3, tr. Van Dam, *Glory of the Martyrs*, p. 51.

<sup>77</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 5, tr. Dalton, *The History of the Franks*, p. 119.

<sup>78</sup> Gregorius Turonensis, *De Gloria Martyrum* 50, ed. MGH SSRM 1/2, p. 74, l. 1-2; \*omitted in some Mss.

<sup>79</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 5, ed. MGH SSRM 1/1, p. 138, l. 21-22.

<sup>80</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 6.

<sup>81</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 5, ed. MGH SSRM 1/1, p. 138, n. o.

<sup>82</sup> Pietri, *La Gloire des Martyrs* p. xiv. From information reported by Gregory himself, his health appears to have been weak (J. Verdon, *Grégoire de Tours: le père de l'histoire de France*, Roanne 1989, p. 59-62) and these latest changes were made only a few months before his death.

There are doubts about the year of appearance of the mysterious signs described by Armentaria<sup>83</sup> versus that of the rogations instituted by Gallus<sup>84</sup>. In the literature, the two events are most often dated to the same year, 543<sup>85</sup>; therefore, Armentaria would have made her dream several months later than that of Gallus<sup>86</sup>. However, the reverse could be more likely. The passage detailing Gallus' dream<sup>87</sup> emphasizes that the desired and obtained protection likely concerned all of the inhabitants of the diocese, which seems quite logical when the request comes from a virtuous bishop. This episode could be summarized as follow. While the inguinal plague raged in several regions, St Gallus trembled for his people (*populo*), and he begged the Lord that, during his lifetime, he would not see his people (*plebem*) decimated. The angel of the Lord said to Gallus that he and his people (*populo*) were going to be delivered from the disease and that none in this region would die of it while he was alive. After the rogations, while the plague raged elsewhere, the town of Clermont<sup>88</sup> (*civitatem Arvernam*), by the prayers of St Gallus, was exempt. Further, Gregory concluded that it is not a small favour that this pastor merited not to have seen his flock (*oves* = sheep) devoured since it was protected by the Lord. Only once was the town of Clermont mentioned; however, *civitas* could refer to a set of citizens and therefore could correspond here to the people of Auvergne or more likely to those of the diocese. At the time of this plague, Gregory and his family lived in Clermont or close to this city, and the passage concerning Armentaria's dream concludes with „Although the houses of our neighbors were marked [and presumably stricken by plague] our home remained untouched”<sup>89</sup>. From there, it can be deduced that since the diocese of Clermont would have been totally protected by the intercession of Gallus, the event described here would have occurred earlier, i.e., dated to

<sup>83</sup> Gregorius Turonensis, *De Gloria Martyrum* 50.

<sup>84</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 6; Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 5.

<sup>85</sup> Cf., e.g., James, *Life of the Fathers* 6, 6, p. 39, n. 20; Van Dam, *Saints*, p. 45, 53-54; Van Dam, *Glory of the Martyrs* 50, p. 51, n. 62; A. Jones, *Death and Afterlife in the pages of Gregory of Tours: Religion and society in Late Antique Gaul*, Amsterdam 2020, p. 29-30, 44-45.

<sup>86</sup> McCormick, *Gregory of Tours*, p. 69-70.

<sup>87</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 6; Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 5.

<sup>88</sup> However, at that time, to name this city Clermont is an anachronism.

<sup>89</sup> Gregorius Turonensis, *De Gloria Martyrum*, tr. Van Dam, *Glory of the Martyrs* 50, p. 51.

the end of October 542. Note also that the passage concerning Armenteria would have been composed before that involving Gallus<sup>90</sup>.

Chapters 1 to 93 of *GM* were mainly written from 584 to 590, and Gregory attempted, as much as possible, to respect the chronological sequence of major events<sup>91</sup>. Chapter 50 shows the process by which the cult of a martyr<sup>92</sup> arises to be finally authenticated by the local ecclesiastical authority, the bishop of Langres (also named Gregory), who is none other than Gregory's maternal great-grandfather<sup>93</sup>. In this chapter, it is possible to at least to propose a chronological sequence, if not to date some events. There is first of all, twice the intervention of Gregory of Langres whose episcopate is dated from 507/508 to 539/540. Then, post-mortem miracles performed by St Benignus are listed. The last sentences of the paragraph on miraculous healings read: „I certainly experienced this. For when my eyes were severely inflamed, I was touched with this holy ointment and immediately lost the pain”<sup>94</sup>. Since Gregory indicated that he applied the miraculous ointment himself, this suggests that he was no longer a young child (e.g., he was only ten years old in 548/549). In addition, Gregory could have even applied this ointment when he was an adult<sup>95</sup>. The last paragraph of chapter 50 concerns the appearance of signs and Armentaria's dream, episodes that are dated to 542 (or less likely of 543). This departure from the chronology, which was quite respected in the chapter, could suggest that the last paragraph was added later.

Studies of the speed of diffusion in France of the Black Death in the 14<sup>th</sup> century have shown that the plague progressed more quickly in summer and along major roads or down rivers, but it slowed either during cold weather or along secondary roads and over the rises of rivers<sup>96</sup>. The earliest zone affected in Gaul by the first plague epidemic is not mentioned by Gregory, but it is indicated twice that the province of Arles was particularly ravaged<sup>97</sup>, so

<sup>90</sup> Pietri, *La Gloire des Martyrs*, p. xxxvi.

<sup>91</sup> Pietri, *La Gloire des Martyrs*, p. x.

<sup>92</sup> This concerns St Benignus who is probably an apocryphal martyr. Van Dam, *Saints*, p. 45; Van Dam, *Glory of the Martyrs*, p. 50, n. 60.

<sup>93</sup> Gregorius Turonensis, *De Gloria Martyrum* 50, ed. Pietri, *La Gloire des Martyrs*, p. 154-158, n. 203-207.

<sup>94</sup> Gregorius Turonensis, *De Gloria Martyrum* 50, tr. Van Dam, *Glory of the Martyrs*, 50, p. 51.

<sup>95</sup> Gregorius Turonensis, *De Gloria Martyrum* 50, ed. Pietri, *La Gloire des Martyrs* 50, p. 159, n. 208.

<sup>96</sup> Biraben, *Les hommes et la peste*, p. 91.

<sup>97</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 6; Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 5.

it could have been the entry point. This city, located on the edge of the great river Rhone, is also close to the Mediterranean Sea and could be considered a river-sea port in classical antiquity<sup>98</sup>. An introductory route of plague by sea is a very plausible hypothesis; for example, in 588, a ship from Spain is thought to have brought inguinal plague to Marseilles<sup>99</sup>.

Although the major plague outbreak hotspots would be more dependent on major trade routes than on inland waterways<sup>100</sup>, as in south-eastern Gaul most trade and transportation was undertaken on the Rhone River, the plague would have diffused along the south-north axis of the Rhone to Lyon, which required going up the river (including a vertical drop of 150 m and opposing currents that could be strong) and then obliquely toward the west to go from Lyon in Clermont (these two towns are approximately at the same latitude) by following secondary communication routes, along which the average speed of propagation was slower. Based on the data provided by Ole J. Benedictow for the Black Death<sup>101</sup>, it can be estimated that it would have taken three months for the plague from Arles to Lyon and the same to cover the Lyon-Clermont route. According to this hypothesis, with the plague being mentioned in the region of Clermont at the end of October 542, it would have arrived in Arles during the month of April 542, but the epidemic did not strike Constantinople until this same month, and as the sea crossing from the capital of the Empire to Arles requiring approximately a month<sup>102</sup>, the spread of the plague would have occurred

---

<sup>98</sup> S. Marlier, *Le port d'Arles à l'époque romaine: un port fluvio-maritime*, "Archaeonautica" 18 (2014) p. 62-63. However, in the second half of the 5<sup>th</sup> century, Arles was increasingly overwhelmed economically by its rival Marseilles, the port of which became one of the most important on the Mediterranean Sea (M. Heijmans, *Arles durant l'antiquité tardive: de la duplex Arelas à l'urbs genesii*, Rome 2004, p. 396); nevertheless, the arrival of the plague in Arles or Marseilles does not greatly modify the distance to be covered to reach Clermont.

<sup>99</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IX 21-22; see M. McCormick, *Bateaux de vie, bateaux de mort. Maladie, commerce, transports annonnaires et le passage économique du bas-Empire au Moyen Âge*, in: *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda Antichità e alto medioevo* (Spoleto, 3-9 aprile 1997), Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 45/1, Spoleto 1998, p. 35-122.

<sup>100</sup> R.P. Yue – H.F. Lee – C.Y. Wu, *Navigable rivers facilitated the spread and recurrence of plague in pre-industrial Europe*, "Scientific Reports" 6 (2016) p. 34867.

<sup>101</sup> O.J. Benedictow, *The Black Death (1346-1353). The complete history*, Woodbridge 2004, p. 227-233.

<sup>102</sup> Orbis, this site allows for estimating the time needed to undertake different voyages in Antiquity by also choosing the season.



from another eastern port<sup>103</sup>. In addition, to arrive in Arles during April, the trip had to start in March, which is a month that was still not very suitable for navigation<sup>104</sup>. For travel during the favourable sailing season, the sea crossing would have had to start between April and September 541<sup>105</sup>. According to Procopius<sup>106</sup>, the plague was first reported at the Egyptian port of Pelusium (potentially in mid-July 541)<sup>107</sup>. The plague would have then reached the Neguev cities, Gaza and Ashkelon in Palestine, and Alexandria of Egypt from mid-August to December 541<sup>108</sup>. Contamination of Gaul from a Middle Eastern port therefore remains possible, especially as suggested by Gregory, in his time, there was still very active importation of papyrus from Egypt<sup>109</sup>. According to Henri Pirenne<sup>110</sup>, papyrus, alongside spices, was one of the most important products of Mediterranean trade. Nevertheless, if the plague had arrived in Gaul in 541 before the period of the *mare clausum*, it would likely have been mentioned earlier in Clermont. Furthermore, a faster contamination, such as by an infected individual traveling by cart from the Gallic Mediterranean coast to Clermont, cannot be excluded, and according to this option, a ship that left an eastern Mediterranean port at the beginning of September 542 at the latest could have been at the origin of an epidemic in Auvergne at the end of October 542. Assuming that, at that time, the Maghreb was contaminated<sup>111</sup>, the ship, which was the most likely the means of dissemination of plague, could not have left until the end of September, but this scenario still assumes that inland Gaul was infected before Rome<sup>112</sup>.

Gallus and Armentaria were certainly the two individuals who Gregory loved the most, so it is no surprise that many similarities appear in his

<sup>103</sup> The arrival of the plague from a western Mediterranean port (i.e., from Spain or Italy) seems unlikely given the date.

<sup>104</sup> L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton 2014, p. 270-272.

<sup>105</sup> Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, p. 270.

<sup>106</sup> Procopius, *De Bello Persico* II 6, tr. Dewing, p. 452-453.

<sup>107</sup> Stathakopoulos, *Famine and pestilence*, p. 278.

<sup>108</sup> Stathakopoulos, *Famine and pestilence*, p. 278-280.

<sup>109</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* V 5; Gregorius Turonensis, *Libri quattuor de Virtutibus Sancti Martini Episcopi* III 50; Gregorius Turonensis, *De Gloria Martyrum* 103; Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 8.

<sup>110</sup> H. Pirenne, *Le commerce du papyrus dans la Gaule mérovingienne*, "Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions & Belles-lettres" 72 (1928) p. 181.

<sup>111</sup> Victor of Tunnuna, *Chronica*, MGH Auct. Ant. 11, p. 210, l. 8-9.

<sup>112</sup> Marcellinus, *Chronica*, s.a. 543, MGH Auct. Ant. 11/2, p. 107, l. 11-12.

descriptions of their lives<sup>113</sup>. The two paragraphs mentioning the divine intervention that ensured protection against the epidemic, are constructed in analogous manner. Due to the onset of the plague, Gallus and Armentaria were worried about his diocese and her house, respectively. One night, an angel of the Lord or an ordinary heavenly envoy appeared in a dream and spoke to the bishop and Gregory's mother, respectively. The words believed to have been spoken are fully transcribed. The bishop instituted rogations in mid-Lent from Clermont to Brioude while Armentaria, following the instructions given to her, celebrated the feast of St Benignus which were preceded by vigils. The saints involved in these two episodes are not just any saints but two tutelary saints of Gregory's family one from the father's side and the other from the mother's side<sup>114</sup>. Grateful devotion was vowed by Gregory's maternal family to St Benignus, as it was Gregory's great-grandfather who authenticated the tomb of the martyr and honoured his worship<sup>115</sup>. Through the intercession of this saint, Gregory even healed ophthalmia<sup>116</sup>, while Gregory's paternal family patronized the cult of St Julian<sup>117</sup>. In the end, both the diocese and Armentaria's house were preserved from the plague. Note that the bishop and Gregory's mother wanted to protect his diocese and her home, respectively, and that the first received a visit from a messenger of God, who was an angel for Gallus whereas for the second, the visit was from only a heavenly *quidam*. Moreover, Gallus and Armentaria are also said to have allowed fires to be extinguished. A very big fire which could have reduced to ashes the city of Clermont was extinguished thanks to the intercession of Gallus<sup>118</sup>, while Armentaria, thanks to the relics of saints, allowed the extinction of a fire in her own house<sup>119</sup> and of another which ravaged stacks of wheat ears, probably in

<sup>113</sup> Gregory always had tender veneration for his mother (P. d'Hérouville, *La culture classique de saint Grégoire de Tours*, "Études des Pères de la Compagnie de Jésus" 126 (1911) p. 803) and after the death of Gregory's father, probably about 548 (M. Heinzelmann, *Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century*, tr. Carroll, Cambridge 2001, p. 29), Gregory was entrusted by his mother to Gallus, who paid him great attention (Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* II 2).

<sup>114</sup> Cf. also Jones, *Death and Afterlife in the Pages of Gregory of Tours*, p. 30.

<sup>115</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 50.

<sup>116</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 50.

<sup>117</sup> Van Dam (*Saints*, p. 45) notes that local aristocratic families formed cults dedicated to specific saints.

<sup>118</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 6, ed. Pietri, *La Vie des Pères*, p. 83.

<sup>119</sup> Gregorius Turonensis, *Liber in Gloria Confessorum* 3, ed. Van Dam, *Gregory of Tours, Glory of the confessors*, p. 4-5.

the family domain<sup>120</sup>. As with the plague, for these last miracles performed through Bishop Gallus and the “venerable mother”<sup>121</sup> Armentaria, there is always a difference of degree but not of kind.

The word *Thau* (or *Tau* in two Mss) is a hapax in Gregory’s works. In 1851, a German scholar<sup>122</sup> first made a connection between Gregory’s text and a passage from the Book of Ezekiel:

[9:4] And the Lord said to him: Go through the midst of the city, through the midst of Jerusalem: and mark *Thau* upon the foreheads of the men that sigh, and mourn for all the abominations that are committed in the midst thereof. [9:6] Utterly destroy old and young, maidens, children and women: but upon whomsoever you shall see *Thau*, kill him not, and begin ye at My sanctuary<sup>123</sup>.

Moreover, in his commentary of this book, Jerome noted:

According to the ancient form of the Hebrew letters, which the Samaritans still use, the last letter, *Thau*, resembles the cross [a X-shaped cross], which is formed on the foreheads of Christians, and is marked by the frequent signing with the hand<sup>124</sup>.

*Tav* or *Taw* is the last letter of most Semitic alphabets and could be written in the early alphabets as an X or similar to a Latin cross. The reconstructed name of this letter often meant mark or sign and more specifically, “owner’s mark” in the Proto-Sinaitic alphabet<sup>125</sup>; therefore, the formulation “mark *Thau*” can be considered a pleonasm.

<sup>120</sup> Gregorius Turonensis, *De Gloria Martyrum* 83, ed. Pietri, *La Gloire des Martyrs*, p. 244-247.

<sup>121</sup> Gregorius Turonensis, *Libri quattuor de Virtutibus Sancti Martini Episcopi* I, 36, ed. MGH SSRM 1/.2, p. 155, line 15-16.

<sup>122</sup> W. Giesebrecht, *Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten*, v. 1, Berlin 1851, p. 184, n. 1.

<sup>123</sup> F.P. Kenrick, *The book of Job, and the Prophets, tr. from the Vulgate, a revised ed. of the Douay version*, Baltimore 1859, p. 487.

<sup>124</sup> Kenrick, *The book of Job, and the Prophets*, p. 487, n. 5; see also G.L. Haydock, *The Holy Bible; translated from the Latin vulgate*, New York 1855, p. 1042, n. 4; R. Pummer, *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism: Texts, Translations and Commentary*, Tübingen 2002, p. 190.

<sup>125</sup> W.F. Albright, *The Proto-Sinaitic inscriptions and their decipherment*, Harvard 1969, p. 9b.

According to Gregory, the mysterious signs appeared twice within a few months, which does not add credibility to the episode. Although it is only a question of conjuncture, since Gregory is silent on the nature of the signs in the text of *GM*, it is not until later, in the final additions to *LH*, that he mentions the precise nature of the signs indicating that *rustici* designated them by the word *Thau*. In Gregory's corpus, *rusticus* most often means rude, ignorant or simply commoner<sup>126</sup>, but it is unlikely that a *vulgum pecus* knew the book of Ezekiel. Max Bonnet suggested that clerics, based only on their knowledge of the Vulgate, could have proposed this name<sup>127</sup>.

McCormick underscores that the appearance of these marks on constructions could be due to a meteorological phenomenon called "blood rain", in which iron-rich dust from the Sahara Desert was transported by violent winds and later fell as rain on Southern Europe<sup>128</sup>. For the year 582, Gregory recorded, a similar phenomenon that was followed by epidemics:

In the Paris region real blood rained from a cloud, falling on the clothes of quite a number of people and so staining them with gore that they stripped them off in horror. This portent was observed in three different places in that city. In the Senlis area a man woke up one morning to find the whole of the inside of his house spattered with blood. This year the people suffered from a terrible epidemic; and great numbers of them were carried off by a whole series of malignant diseases, the main symptoms of which were boils and tumours. Quite a few of those who took precautions managed to escape. We learned that a disease of the groin was very prevalent in Narbonne this same year, and that, once a man was attacked by it, it was all up with him<sup>129</sup>.

---

<sup>126</sup> M. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890, p. 26; C. Carozzi, *Grégoire de Tours historien?*, in: *Faire l'événement au Moyen Âge*, ed. C. Carozzi – H. Taviani-Carozzi, Aix-en-Provence 2007, p. 201-215.

<sup>127</sup> Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, p. 26-27, n. 5; numerous quotes prove that Gregory had also good knowledge of the Vulgate (e.g., Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, p. 52-60). Otherwise, in many works of medieval religious art, such as in the 12<sup>th</sup> century, the *Tau* sign was painted on doors, lintels or the foreheads of personages (É. Mâle, *L'art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France: étude sur les origines de l'iconographie du moyen âge*, v. 1, Paris 1922, p. 156, 160, 163-165).

<sup>128</sup> McCormick, *Gregory of Tours*, p. 69-70.

<sup>129</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* VI 14, tr. Thorpe, *History of the Franks*, p. 346.

Gregory's narration also echoes that of Paul the Deacon (c. 720-c. 799), who mentioned that mysterious signs appeared one year before a plague outbreak:

For suddenly there appeared certain marks among the dwellings, doors, utensils, and clothes, which, if any one wished to wash away, became more and more apparent. After the lapse of a year indeed there began to appear in the groins of men and in other rather delicate places, a swelling of the glands, after the manner of a nut or a date [...] <sup>130</sup>.

This epidemic broke out in the province of Liguria, but it spread throughout Italy. For this outbreak, Paul the Deacon's text seems to refer to a period after 565, and the majority of authors link this epidemic to that mentioned by Marius of Avenches in 570-571 <sup>131</sup>. Paul the Deacon wrote *The History of the Lombards* in the late 8<sup>th</sup> century, but if the anecdote concerning the appearance of the signs was already circulating in Gaul in the 570s, Gregory could have also been inspired by it, all the more since he would not have started to write the *GM* not before 584 <sup>132</sup> or 585 <sup>133</sup>. However, an alternative hypothesis can also be proposed: Paul the Deacon could have been inspired by Gregory, indeed, the *LH* was an important source of information for Paul, especially for the events implicating the Franks in the third quarter of the 6<sup>th</sup> century which corresponds to the *LH IV* <sup>134</sup>.

<sup>130</sup> Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* II 4, tr. Foulke, p. 56-57. Note: several sources relate an analogous account during the last outbreak of the first plague pandemic in Constantinople (747-748, this is about four decades before Paul the Deacon began writing his major work). Here is what Theophanes the Confessor (c. 758/760-817) reports on this subject in his Chronicle (*Chronographia*, AM 6238) written during the years 810 to 815: „All of a sudden, without visible cause, there appeared many oily crosslets upon men's garments, on the altar cloths of churches, and on hangings” (tr. C. Mango – R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History ad 284–813*, Oxford, 1997, p. 585; see also Stathakopoulos, *Famine and pestilence*, p. 384-385). Furthermore, Procopius, who indicated that he was present when the plague arrived in Byzantium, mentioned that at the beginning „apparitions of supernatural beings in human guise of every description were seen by many persons” (Procopius, *De Bello Persico* II 22, 9-10, tr. Dewing, p. 454-455).

<sup>131</sup> Certainly, in 571, see Marius Aventicensis, *Chronica*, s.a. 571, ed. Favrod, *La Chronique de Marius d'Avenches*, p. 82-83.

<sup>132</sup> Pietri, *La Gloire des Martyrs*, p. x.

<sup>133</sup> Van Dam, *Glory of the Martyrs*, p. xii.

<sup>134</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 42, ed. Latouche, *Histoire des Francs*, p. 228, n. 102; M. Sot, *Les Dix livres d'Histoire chez les écrivains carolingiens*, “Suppl. Revue archéologique du centre de la France” 13 (1997) p. 325.

## 2.4. Two episodes of inguinal plague in north-eastern Frankish Europe are putatively dated to around 543

One episode involved Remigius (died in 533), bishop of Reims, who presided over the baptism of Clovis I, King of the Franks<sup>135</sup>. For contemporaries and their first successors, this event was of considerable importance<sup>136</sup>. A large part of the Gallo-Roman elite believed that as long as they were under the tutelage of a German “barbarian” king, at least he should be (non-Arian) Christian. Moreover, the conversion greatly facilitated the relations of the bishops, who were most often Gallo-Roman, with those who held the main temporal power. Faced with long-haired “barbarian” rulers, to retain some remnants of power, the Gallo-Roman aristocracy had almost no other choice to be tonsured and hope to become bishop.

According to Gregory, „When the plague of the groin ravaged the people of First Germany”<sup>137</sup>, the city of Reims was preserved by prayers made at the tomb of St Remigius<sup>138</sup>. Further, it is mentioned: „Not many days later the celebrated plague (*lues [...] memorata*) approached the edges of the city”<sup>139</sup>. Gregory therefore wanted to insist that this epidemic was well known. The extreme dates of this episode can be Remigius’ death (533) and the beginning of writing of *GC* (putatively initiated in 573, with the greater part written in 587-588, although Gregory continued to work on it until his death)<sup>140</sup>. McCormick proposed a philological analysis of this passage and he emphasized that, if Gregory did not give the name of the bishop of Reims who was in office during the plague epidemic, it was perhaps because the see was vacant (which could have been the case around 543) or because Gregory did not know or wish to give his name<sup>141</sup>. Regarding the last hypothesis, it could be noted that apparently none of the bishops of Reims from 536 until end of the 6<sup>th</sup> century were elevated to the rank of saint.

<sup>135</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* II 31.

<sup>136</sup> B. Dumézil, *Le Baptême de Clovis*, Paris 2019.

<sup>137</sup> An old Roman province located along the left bank of the middle Rhine valley.

<sup>138</sup> Gregorius Turonensis, *In Gloria Confessorum* 78, tr. Van Dam, *Glory of the confessors*, p. 59.

<sup>139</sup> Gregorius Turonensis, *In Gloria Confessorum* 78, tr. Van Dam, *Glory of the confessors*, p. 59.

<sup>140</sup> Van Dam, *Glory of the confessors*, p. xii.

<sup>141</sup> McCormick, *Gregory of Tours*, p. 71-72, n. 168.

Gregory alluded to a *Vita* of St Remigius (*LH* II, 32) which was likely one wrongly attributed to Fortunatus<sup>142</sup>. In this *vita*, the saint is presented as virtuous and having performed many miracles, both during his lifetime and after his death but there is no mention of plague. In contrast, in later sources, it is well mentioned that Remigius repelled the plague as in the *vita* of this saint written in the 9<sup>th</sup> century by Hincmar, archbishop of Reims<sup>143</sup>, or in Flodoard's *History of the Church of Reims*, which was written in the middle of the 10<sup>th</sup> century, with the latter author citing only one source: Gregory<sup>144</sup>!

The second episode related how three holy bishops – two acting from their graves and one who held the episcopal office at that time, Nicetius (c. 525-560s) – drove the plague out of the city of Trier<sup>145</sup> (in south-western Germany). In *VP* 17, 4, the passage on the plague is placed without any transition between the mention of the miraculous healing of three possessed men with convulsions and a fish trap being emptied of fish due to a flood and then being miraculously filled following the injunction of the bishop. This positioning, which does not highlight the miracle that would have ended the epidemic, could only be a late insertion.

Nicetius was a virtuous bishop similar to Gallus with whom he shared many things in common, in addition to having saved his city from the bubonic plague. Among the most interesting points on this subject is that Gallus could have become bishop of Trier instead of Nicetius<sup>146</sup>. Moreover, Gregory also specified that from the moment of Nicetius' death „his soul went in advance (*praemisit*) to join the Lord”<sup>147</sup>, as was also the same for Gallus,<sup>148</sup> and Pietri indicated that „Gregory expresses his conception of an immediate retribution promised in heaven to the deceased adorned with holiness”<sup>149</sup>. Moreover, immediately before the mention of the plague epidemic which raged during the episcopate of Gallus,

<sup>142</sup> Venanti Honori Clementiani Fortunati, *Vita Sancti Remedii*, ed. MGH Auct. Ant. 4/2, p. 64-67.

<sup>143</sup> Hincmaro, *Vita remigii episcopi remensis*, ed. MGH SSRM 3, p. 250-341; cf. p. 257, l. 6-9.

<sup>144</sup> Flodoard von Reims, *Historia Remensis ecclesiae*, ed. MGH SS 36, p. 105, l. 19.

<sup>145</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 17, 4, ed. Pietri, *La Vie des Pères*, p. 242-243, n. 340. Trier is situated less than 200 km east-north-east of Reims.

<sup>146</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 3, ed. James, *Life of the Fathers*, p. 35-36.

<sup>147</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 17, 6, tr. Pietri, *La Vie des Pères*, p. 248-249, n. 348.

<sup>148</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 7, ed. Pietri, *La Vie des Pères*, p. 85.

<sup>149</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 7, tr. Pietri, *La Vie des Pères*, p. 85, n. 107.

Gregory recorded<sup>150</sup>, „In his time too there was a great earthquake, which shook the whole town of Clermont. We do not know what the cause of it was, but we do know that no-one was hurt”<sup>151</sup>, while during the outbreak in Trier, Gregory wrote „in the night, a great noise was heard, like a violent clap of thunder which broke above the bridge over the river, so that one would have thought that the town was going to split in two”<sup>152</sup>, and the lack of additional indications suggests that there were no injuries or deaths. Although it remains speculative, the passage concerning Gallus could have served as a source of inspiration for that relating to Nicetius.

In *GC*, Gregory devoted two consecutive chapters to two of the bishops (Maximinus and Nicetius) who saved Trier from the plague (*GC* 91, 92), without mentioning this epidemic. It is the same in the penultimate chapter of *LH*, which also mentions Nicetius: „he was famed far and wide for his good works and his miracles”<sup>153</sup>. This last chapter is devoted to the “Life” of the abbot Aredius and was written in the same year as his death (591). According to Latouche<sup>154</sup>, it should have been inserted into *VP*. The preface to *VP* 17 indicates that the information on Nicetius that Gregory reported came from his conversations with Aredius, “who was raised by St Nicetius himself and who received clerical orders from him”<sup>155</sup>. It is not known when Aredius transmitted his information to Gregory, but it was most likely before the second outburst of plague struck Gaul (in 571)<sup>156</sup>. *VP* 17 would have been composed at the end of 591<sup>157</sup>, shortly after *LH* X, 29 (which has however been reworked) but before *GC* 92<sup>158</sup>; nevertheless, in this last chapter, the plague is not mentioned, which was either a voluntary omission or an oversight on the part of Gregory, while the plague episode of Reims, as already indicated, is quoted in this book (*GC* 78).

The outbreak of Trier can only be dated to the episcopate of Nicetius whose extreme dates are 526 to his death in the 560s, and it

<sup>150</sup> However, it is impossible to position this event chronologically.

<sup>151</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 6, tr. James, *Life of the Fathers*, p. 39.

<sup>152</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 17, 4, tr. James, *Life of the Fathers*, p. 110.

<sup>153</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* X, 29, tr. Thorpe, *History of the Franks*, p. 589.

<sup>154</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* X 29, ed. Latouche, *Histoire des Francs*, p. 310, n. 102.

<sup>155</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 17, tr. James, *Life of the Fathers*, p. 104.

<sup>156</sup> McCormick, *Gregory of Tours*, p. 77, n. 178.

<sup>157</sup> End 591 according to Pietri, *La Vie des Pères*, p. 229, n. 322.

<sup>158</sup> Pietri, *La Vie des Pères*, p. xxxvii.



has been very cautiously suggested that the outbreak could be linked to the plague of 543. Indeed, there would have been only one epidemic of plague in Frankish Europe during this period<sup>159</sup>. The most extreme dates of the episode during which St Remigius saved Reims could be 533-594 (Remigius' death to that of Gregory); however, according to Gregory's works, only the first epidemic outburst of JP would have reached the northern part of Frankish Europe<sup>160</sup>. This element added to the fact that the region of First Germany was not very far from Trier leads to consider that the two epidemics raged during the same period of time<sup>161</sup>.

In documents contemporary to Gregory's writings and in connection with Nicetius, no mention of the epidemic of Trier has ever been found. Fortunatus, who befriended Nicetius, wrote two poems to the latter in which he especially praises his activities as a builder<sup>162</sup>, and in the second, the region that he describes seems idyllic. In addition, two letters written by Nicetius have been preserved, but it should be noted that the sanitary situation was not their subject<sup>163</sup>.

## 2.5. Short examination of the rhetorical structure of the passages mentioning plague

In Gregory's corpus, the beginning of the passages mentioning the plague episodes around 543, follows approximately the same lexical construction. The standard sentence is as follows: When (*cum*) the inguinal plague (or when the epidemic that we call *inguinaria*)... follows the name of the region ravaged by the outbreak (except in *GM* 50, 3, where the region is cited before the mention of plague) and then the name of the saint through whose intercession the people escaped disease (or information relating to the saint)<sup>164</sup>. The terms retained appear in bold letters:

<sup>159</sup> Cf. Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 17, 4, James, *Life of the Fathers*, p. 110, n. 9; Pietri, *La Vie des Pères*, p. 242, n. 340; McCormick, *Gregory of Tours*, p. 73.

<sup>160</sup> McCormick, *Gregory of Tours*, p. 39, 70, 73.

<sup>161</sup> McCormick, *Gregory of Tours*, p. 70-75.

<sup>162</sup> Venantius Fortunatus, *Opera poetica* III 11-12, ed. MGH Auct. Ant. 4/1, p. 63-65.

<sup>163</sup> Nicetius (trevirensis), *Epistolae Austrasicae* 7-8, ed. MGH Epp. 3, Epistolae 3, Epistolae Merovingici et Karolini Aevi III, p. 118-122.

<sup>164</sup> See also McCormick, *Gregory of Tours*, p. 62.

*Cum autem lues illa quam inguinariam vocant per diversas regiones desaeviret et maximae tunc Arelatensim provintiam depopularet, sanctus Gallus [...]*<sup>165</sup>.

„Huius tempore *cum lues illa quam inguinariam vocant per diversas regiones desaeviret et maxime tunc Arelatensim provinciam depopularet, sanctus Gallus [...]*<sup>166</sup>.

*Cum autem ad Arvernam regionem lues illa inguinaria adveniret, quae sancti Galli episcopi [...]*<sup>167</sup>.

*Cum autem lues inguinaria Treuericum populum in circuitu civitatis valde vastaret, et sacerdos Dei [St Nicetius] [...]*<sup>168</sup>.

[...] *cum lues inguinaria populum primae Germaniae devastaret. Cum autem omnes terrentur huius cladis auditu, concurrat Remensium populus ad sancti sepulchrum [of St Remigius] [...]*<sup>169</sup>.

These analogous construction modes do not imply that all of the passages were written at the same time but suggest that the first written certainly served as a model for all of the others. In Gregory's works, two other sentences, which relate to the plague of 571, are close to this typical construction, but in *VP* 9, 2, there is no geographical mention, whereas in *VJ* 46a, the conjunction of time *cum*, which is frequently translated as “when”, is absent. However, the similarities between the plague mentions around 543 and two of the four chapters focusing on the plague of 571 might not be due to chance.

In all of the passages mentioning the plague around 543, except in the first sentence with “inguinal”, there is no further indication of symptoms or clinical signs. The epidemic could be mentioned again in the remainder of the text but without a qualifier, such as *lues* in *VP* 6, 6 and *LH* IV, 5 or *plaga*, which would have been used both by Gregory's mother and the envoy of the sky<sup>170</sup>. This last substantive, which, in classical Latin, signifies blow or wound, would not have designated an epidemic until a later period. It is for example present in this last

<sup>165</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 6, ed. MGH SSRM 1/2, p. 234, l. 15-16.

<sup>166</sup> Gregorius Turonensis, *Decem Libri Historiarum* IV 5, ed. MGH SSRM 1/1, p. 138, l. 8-10.

<sup>167</sup> Gregorius Turonensis, *De Gloria Martyrum* 50, ed. MGH SSRM 1/1, p. 73, l. 34, p. 74, l. 1.

<sup>168</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 17, 4, ed. MGH SSRM 1/2, p. 281, l. 13-4.

<sup>169</sup> Gregorius Turonensis, *In Gloria Confessorum* 78, ed. MGH SSRM 1/2, p. 345, l. 21, p. 346, l. 1-2.

<sup>170</sup> Gregorius Turonensis, *De Gloria Martyrum* 50, 3.

acceptance in the Vulgate<sup>171</sup>. In GC 78, the mention of “celebrated *lues*” certainly refers to that stopped by Gallus’ intercession. Moreover, Gregory could also use terms meaning disease and not epidemic, which may suggest that he considered that the intensity of the outbreak was relatively low (*infirmirate* in VP 6, 6 and LH IV, 5 or *morbus* in VP 17, 4).

## 2.6. Studies of ancient DNA leave room for doubt

An archaeological inventory of mass graves during the period around JP in territory corresponding approximatively to the Roman Empire at its greatest extension has been compiled by McCormick<sup>172</sup>. This study shows that numerous great mortality crises occurred in the 6<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> centuries. However, it is very difficult to relate these mass burials to a particular episode of plague as dating remains imprecise. Moreover, ancient DNA (aDNA) investigations do not always provide absolute proof. From teeth collected from human remains found generally, in double or greater burials and dated to the first plague pandemic period, aDNA of *Y. pestis* has been detected in rare cases and frequently in a very small amount in a given site. All of the genomic sequences issued from *Y. pestis* from this period have been found only in Western Europe (Britain, Germany, France and Spain)<sup>173</sup>. To date, no sequence can be attributed without too much uncertainty to the epidemics of the 540s. All the *Y. pestis* genomes recovered from Gaul are clearly not associated with the initial outbreak in the 540s but are related to subsequent outbreaks. No *Y. pestis* genome from Germany can be connected with certainty to the 540s, and molecular analysis of the sequence from Valencia (Spain) suggests an association with a post-540s episode. *Yersinia pestis* genomes from an English cemetery with archaeological dating (around 500-550)<sup>174</sup> could be linked to the first occurrence

<sup>171</sup> Lev. 13:2; 1Reg. 22:35.

<sup>172</sup> M. McCormick, *Tracking mass death during the fall of Rome’s empire (I)*, “Journal of Roman Archaeology” 28 (2015) p. 325-357; M. McCormick, *Tracking mass death during the fall of Rome’s empire (II): A first inventory of mass graves*, “Journal of Roman Archaeology” 29 (2016) p. 1004-1046.

<sup>173</sup> See lists in M. Keller – M.A. Spyrou – C.L. Scheib, *Ancient Yersinia pestis genomes from across Western Europe reveal early diversification during the First Pandemic (541-750)*, “Proceedings of the National Academy of Sciences” 116 (2019) p. S38-S44, Table S1.

<sup>174</sup> Keller – Spyrou – Scheib, *Ancient Yersinia pestis genomes from across Western Europe*, p. S38-S44, Table S1.

of the plague in Western Europe or even could be earlier to this episode. However, according to textual sources, the first records of bubonic plague in England date to the 660s<sup>175</sup>; nevertheless, for the 6<sup>th</sup> century concerning this area, documentary sources are very rare. Furthermore, in Britain, before the JP period, multiple burials were already relatively frequent, therefore they do not necessarily have to be correlated with epidemics<sup>176</sup>. In a recent phylogenetic analysis, *Y. pestis* sequences dated around to the JP period form a strongly supported monophyletic group including a sample from an English grave. Moreover, the latter sequence is a sister group of a clade composed of all other ancient *Y. pestis* genomes of the first plague pandemic period used in this study<sup>177</sup>. In addition, the sister group of all of these sequences is an ancient *Y. pestis* genome from the Tian Shan region, Kazakhstan, dated from the 2<sup>nd</sup> to 3<sup>rd</sup> century<sup>178</sup>. These analyses suggest that *Y. pestis* genomes could be phylogenetically related, regardless of whether human beings have been victims of outbreaks or sporadic individual infections. In the English cemetery, the search for *Y. pestis* genomes was performed on one tooth per individual, and approximately 18% of the samples were considered positive after sequencing<sup>179</sup>. This fairly high yield could suggest a plague outbreak; however, as already underlined, pre-Justinianic human infections cannot be fully ruled out. This raises many questions. Although these data remain speculative, some strains of *Y. pestis* detected could be mainly present in rodent host reservoirs, and they could either be very benign to humans or be able to induce disease but only very rarely affect humans<sup>180</sup>. Since the mid-18<sup>th</sup> century, mild forms of bubonic plague

---

<sup>175</sup> J. Maddicott, *Plague in seventh-century England*, in: *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541–750*, ed. L.K. Little, Cambridge 2007, p. 171–214.

<sup>176</sup> L. Mordechai – M. Eisenberg – T. Newfield, *The Justinianic Plague: An inconsequential pandemic?*, “Proceedings of the National Academy of Sciences” 116 (2019) p. 25546–25554.

<sup>177</sup> Keller – Spyrou – Scheib, *Ancient Yersinia pestis genomes from across Western Europe*, p. 12366.

<sup>178</sup> Keller – Spyrou – Scheib, *Ancient Yersinia pestis genomes from across Western Europe*, p. 12366. See also M. Keller – M.A. Spyrou – M. McCormick, *Ancient Yersinia pestis genomes provide no evidence for the origins or spread of the Justinianic Plague*, “bioRxiv” 819698 (31 October 2019).

<sup>179</sup> Keller – Spyrou – Scheib, *Ancient Yersinia pestis genomes from across Western Europe*, p. S39, Table S1.

<sup>180</sup> Sporadic cases of plague are reported in endemic regions and are associated with activities in rural areas (E. Bertherat, *Plague around the world, 2010–2015*, “Weekly Epidemiological Record” 91 (2016) p. 89–93).

have been observed by physicians, most often in regions where the disease is endemic<sup>181</sup>. Symptoms of *pestis minor* include, among others, swollen lymph nodes that subside within a week<sup>182</sup>. If ailments of this type were present, even at a low rate, in Gaul in the 540s, it could have retrospectively influenced Gregory in the choice of the name to be given to the diseases that occurred at the time. Future studies of aDNA could provide information about the origin of *Y. pestis* strains present in Western Europe in the mid-6<sup>th</sup> century and potentially before, as well as allow to determine their potential malignancy.

### 3. Discussion and conclusion

This article suggests that the length of the passages mentioning the plague and the references to *lues inguinaria* do not necessarily indicate with certainty the presence of bubonic plague in a given area. Mordechai *et al.*<sup>183</sup> counted the number of words referring to the JP *stricto sensu* in works of various authors but not those of Gregory, who, with 779 words, comes in fourth among authors who quantitatively paid the most attention to this episode. However, in Gregory's works, textual repetitions make up 49% of the total, and lexical structures reporting miracles performed during plague episodes have many similarities to each other. Studies of epidemics of plague in Frankish Europe around 543 are often subject to circular reasoning, as it is mentioned *lues inguinaria* this would necessarily mean that there had been episodes of inguinal plague, and as the intervention of Gallus can be potentially dated, other plague outbreaks with uncertain chronological positioning are linked to the previous one. Gregory seems to have been the first author to use the expression *lues inguinaria*<sup>184</sup> and after the records putatively around 543, the subsequent mentions of inguinal plague would relate to the epidemic of 571<sup>185</sup>. As Gregory would probably not have started to write these works before his

---

<sup>181</sup> C. Lynteris, *Pestis Minor: The History of a Contested Plague Pathology*, "Bulletin of the History of Medicine" 93 (2019) p. 55-81.

<sup>182</sup> L.M. Bush – M.T. Vazquez-Pertejo, *Plague and other Yersinia infections*, Merck Manual Profess, w: <https://www.merckmanuals.com/> (accessed 05.01.2021).

<sup>183</sup> Mordechai – Eisenberg – Newfield, *The Justinianic Plague: An inconsequential pandemic?*, p. 25546-25554.

<sup>184</sup> Brepols Cross-Database Search Tool enables users to consult and search the different full-text Latin databases of Brepols Latin.

<sup>185</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 6, 2.

appointment to the bishopric of Tours, it was therefore only retrospectively that he would have used these terms possibly following information from the Roman Empire. The a posteriori construction of the paragraphs on the plague around 543 could also aim, in addition to discrediting Bishop Cautinus even if it is partly related, to reinforce the prestige of Gregory's family (this concerns his uncle, his mother and also the "family saints"), as well as that of virtuous Gallo-Roman bishops (in addition to Gallus, once again, Nicetius and Remigius) who had succeeded in protecting their episcopal city or even their diocese at a time when Constantinople and Italy were ravaged by the epidemic. Analysis of Gregory's works also shows that bishops who were subsequently sanctified, whether Gallus or Nicetius, always had to be "assisted" by "dead saints". For this period, in Gregory's books, in Auvergne and Reims, there is no mention of miraculous healing of plague victims, which could have added trustworthiness to the text, unlike the mentions of "immunization of the soil and its inhabitants"<sup>186</sup> thanks to the virtues of the saints. Indeed, two areas surrounded by the plague (Clermont and Reims) completely escaped the epidemic, while in the third (Trier) "As soon as this voice had been heard, the malady ceased, and from that moment no-one else died"<sup>187</sup>; however, there is no explicit mention of miraculous healings of individuals. Otherwise, in his accounts, Gregory generally tended to favour mentions of the miracles performed by the "good" bishops rather than their pastoral activity<sup>188</sup>. In addition, during the episodes of plague around 543, Gregory makes no mention of interventions by secular physicians or even charlatans.

This article also demonstrates the interest attached to multiple approaches and to contextualizing the different elements that are analysed, e.g., the dates of writing, repetitions in texts, kinship ties between bishops, spatiotemporal data, durations of boat trips and periods of navigation, estimation of the average rate of progression of the plague, other infected areas at the time, aDNA data, etc. However, at least two other fields of research possibly related to the subject of this article have not been mentioned. Infectious agents other than *Y. pestis* could be responsible for mortality crises during the JP period<sup>189</sup>, such *Plasmodium* which is

<sup>186</sup> B. Beaujard, *Le culte des saints et la lutte contre la peste dans la Gaule du VI<sup>e</sup> siècle*, in: *Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations, intégration et exclusion du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, ed. F. Prévôt, Paris 2000, p. 340.

<sup>187</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 17, 4, tr. James, *Life of the Fathers*, p. 111.

<sup>188</sup> Gregorius Turonensis, *Vitae Patrum* 7, ed. Pietri, *La Vie des Pères*, p. 96, n. 118.

<sup>189</sup> McCormick, *Tracking mass death during the fall of Rome's empire*, (I), p. 325-357.

responsible for malaria<sup>190</sup>. Moreover, the climate could have also played a determining role, since the two coldest years in Paris from 525 to 565 were 543 and 545<sup>191</sup>. This cooling, which was certainly due to volcanic eruptions in 536 and 540<sup>192</sup>, could have had serious health consequences<sup>193</sup>. This fact allows us to give some credit to Gregory. The mentions of inguinal plague that he makes could in fact be related to other diseases raging at this time, and it should be remembered that he was still in early childhood and that those around him were only able to report the facts to him later in a distorted way. Reading Gregory, the plague outbreaks around 543 appear to have been a very important event involving, among others, the city of Clermont, its bishop, who was incidentally Gregory's uncle, and his own mother, but internal allusion and cross-references concerning these events are very rare, reinforcing the hypothesis of late fictitious additions. Furthermore, even if other sources are scarce, none of Gregory's contemporaries living in Frankish Europe corroborated his claims. The most important contradiction to Gregory's mentions is provided by the *Vita* of Caesarius of Arles, which does not mention any epidemic in the region of Arles from at least c. 496 to 547<sup>194</sup>. Martin Heinzelmänn rightly mentioned that, for the Early Middle Ages, it is generally not necessary to separate the discourses considered historical from the hagiographical<sup>195</sup>, and in this article, it is shown that at least at the level of analysis of the mentions of plague, only comparison between the two types of works may provide fruitful results<sup>196</sup>.

<sup>190</sup> E.g., for Faure – Jacquemard, *L'émergence du paludisme en Gaule*, p. 55-70; Faure, *Datation de l'introduction du paludisme en Provence*, p. 378-406; Faure, *The Vita, the first testimony*, p. 217-225.

<sup>191</sup> P.N. Peregrine, *Climate and social change at the start of the Late Antique Little Ice Age*, "Holocene" 30 (2020) p. S11; see also U. Büntgen – V.S. Myglan – F.C. Ljungqvist, *Cooling and societal change during the Late Antique Little Ice Age from 536 to around 660 AD*, "Nature Geoscience" 9 (2016) p. 231-236.

<sup>192</sup> A. Arjava, *The Mystery Cloud of 536 CE in the Mediterranean Sources*, "Dumbarton Oaks Papers" 59 (2005) p. 73-94.

<sup>193</sup> T.P. Newfield, *Mysterious and mortiferous Clouds: The climate cooling and disease burden of Late Antiquity*, "Late Antique Archaeology" 12 (2018) p. 271-297.

<sup>194</sup> Delage, *Vie de Césaire d'Arles*.

<sup>195</sup> M. Heinzelmänn, *Hagiographischer und historischer Diskurs bei Gregor von Tours?*, in: *Aevum inter utrumque*, ed. M. van Uytanghe – R. Demeulenaere, The Hague 1991, p. 241-242.

<sup>196</sup> E.g., on this subject, the contribution of the *Vitae Caesarii episcopi Arelatensis* seems to us decisive (see ed. Delage).

Finally, as already mentioned, since 2019, authors have developed a revisionist view of the first pandemic, suggesting that the overall death rate was greatly overestimated and therefore that the direct mid- to long-term effects were inconsequential<sup>197</sup>. Concerning the first episodes of plague in Frankish Europe mentioned by Gregory, the present article seems likely to corroborate their hypothesis, not that the bubonic plague epidemics were of low intensity but that they did not occur at all.

**Acknowledgements:** The author would like to thank the referees for their valuable comments which helped improve the manuscript.

### Did the Justinianic Plague Truly Reach Frankish Europe around 543 AD?

(summary)

This article focuses on the episodes of bubonic plague recorded around 543 AD in Frankish Europe, which upon rereading, appear doubtful. Beginning in 541 and for two centuries, the so-called first plague pandemic ravaged the Mediterranean area over several successive epidemic outbursts. The first mentions concern Egypt. The plague then spreads northward to Constantinople and almost concomitantly or shortly afterward moves westward until it reaches Western Europe. For this last region, the main source is Bishop Gregory of Tours, who, in both his historical and his hagiographic writings, provides numerous data on the first outbreaks that raged in Frankish Europe referring to the Justinianic Plague, episodes to which he was a contemporary (even if for the first, he was still in early childhood). According to Gregory, around 543, bubonic plague ravaged several areas under Frankish rule. However, among others, intertextual, contextualized and chronological analyses strongly suggest that these events could be, in fact, fictional. Gregory seems to have wanted to balance, the behaviour of two bishops of Clermont that were totally opposed during epidemics of plague. In the episode of 571, when the plague struck the episcopal city, the unworthy Bishop Cautinus, to escape disease, fled the city in cowardice. In the previous episode, through the intercession of Gregory's paternal uncle, the virtuous Gallus, who was the immediate predecessor of Cautinus and a saint specific to the paternal branch, the city, and probably the diocese, was spared from the plague. Other references to similar events in which, through saints, the plague is driven out, or territories are protected from it are also dated arbitrarily from this last period. Furthermore, unlike the 571 episode, the plague around 543 was never considered a punishment for sin; moreover, no miraculous healing of plague patients is recorded at least in Clermont and Reims. Contemporary texts from other authors of Frankish Europe, although rare, never mention any epidemic around 543, especially

---

<sup>197</sup> Mordechai – Eisenberg – Newfield, *The Justinianic Plague: An inconsequential pandemic?*, p. 25546-25554; Mordechai – Eisenberg, *Rejecting catastrophe*, 3-50; M. Meier, *The 'Justinianic Plague': An "Inconsequential Pandemic"? A Reply*, "Medizinhistorisches Journal" 55/2 (2020) p. 172-199.



the *Vita* of Caesarius of Arles, which was written shortly after the death of this bishop (from 542 to 547-549) by several hagiographers, while two of Gregory's texts, which are repeated almost verbatim, indicate that the province of Arles was the most-affected region. This underscores the decisive contribution that hagiographic texts can make in the analysis of facts considered to be historical.

**Keywords:** Justinianic plague; Gregory of Tours; 543 AD; inguinal plague; Gaul; Frankish Europe

## Bibliography

### Sources

- Cassiodorus, *Variae*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. Ant. 12, Berolini, 1894.  
*Chronicorum Caesaraugustanum reliquae*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. Ant. 11/2, Berolini 1904.  
 Flodoard von Reims, *Historia Remensis ecclesiae*, ed. M. Stratmann, MGH SS 36, Hannover 1998.  
 Gregorius Turonensis, *Liber in Gloria Martyrum*, ed. L. Pietri, *La Gloire des Martyrs*, Paris 2020.  
 Gregorius Turonensis, *Liber Vitae Patrum*, ed. L. Pietri, *La Vie des Pères*, Paris 2016.  
 Gregorius Turonensis, *Opera*, ed. B. Krush, MGH SSRM 1/1-2, Hannoverae 1969, w: <https://www.dmgh.de/> (accessed 05.01.2021).  
 Hincmaro, *Vita remigii episcopi remensis*, ed. B. Krusch, MGH SSRM 3, Hannoverae 1896.  
 Marcellini V.C., *Chronica*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. Ant. 11/2, Berolini 1894.  
 Marius Aventicensis, *Chronica*, ed. J. Favrod, *La Chronique de Marius d'Avenches (455-581). Texte, traduction et commentaire*, Lausanne 1993.  
 Nicetius (trevirensis), *Epistolae Austrasicae*, ed. W. Gundlach, MGH Epp. 3, Epistolae 3, Epistolae Merovingici et Karolini Aevi III, Berolini 1892.  
 Procopius, *De Bellis*, tr. and ed. H.B. Dewing, *History of the wars*, Loeb Classical Library, Cambridge 1914.  
 Venantius Fortunatus, *Opera poetica* III, ed. F. Leo, MGH Auct. Ant. 4/1, Berolini 1881.  
 Victor Tonnennensis, *Chronica*, ed. Th. Mommsen, MGH Auct. Ant. 11/2, Berolini 1894.  
*Vita Caesarii episcopi Arelatensis*, ed. and tr. M.-J. Delage, *Vie de Césaire d'Arles*, Paris 2010.

### Litterature

- Albright W.F., *The Proto-Sinaitic inscriptions and their decipherment*, Harvard 1969.  
 Arjava A., *The Mystery Cloud of 536 CE in the Mediterranean Sources*, "Dumbarton Oaks Papers" 59 (2005) p. 73-94.

- Beaujard B., *Le culte des saints et la lutte contre la peste dans la Gaule du VI<sup>e</sup> siècle*, in: *Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations, intégration et exclusion du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, ed. F. Prévôt, Paris 2000, p. 335-342.
- Benedictow O.J., *The black death (1346-1353). The complete history*, Woodbridge 2004.
- Bertherat E., *Plague around the world, 2010-2015*, "Weekly Epidemiological Record" 91 (2016) p. 89-93.
- Biraben J.-N., *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, v. 1, Paris 1975.
- Bonnet M., *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890.
- Brepols Cross-Database Search Tool, w: <http://www.brepols.net/> (accessed 05.01.2021).
- Büntgen U. – Myglan V.S. – Ljungqvist F.C., *Cooling and societal change during the Late Antique Little Ice Age from 536 to around 660 AD*, "Nature Geoscience" 9 (2016) p. 231-236.
- Bush L.M. – Vazquez-Pertejo M.T., *Plague and other Yersinia infections*, Merck Manual Profess, w: <https://www.merckmanuals.com/> (accessed 05.01.2021).
- Carozzi C., *Grégoire de Tours historien?*, in: *Faire l'événement au Moyen Âge*, ed. C. Carozzi – H. Taviani-Carozzi, Aix-en-Provence 2007, p. 201-215.
- Casson L., *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton 2014.
- Croke B., *The Chronicle of Marcellinus: a translation and commentary*, Oxford 2017.
- Dalton O.M., *The History of the Franks*, v. 2, Oxford 1927.
- Damgaard P.B. – Marchi N. – Rasmussen S., *137 ancient human genomes from across the Eurasian steppes*, "Nature" 557/7705 (2018) p. 369-374.
- D'Hérouville P., *La culture classique de saint Grégoire de Tours*, "Études des Pères de la Compagnie de Jésus" 126 (1911) p. 787-804.
- Dumézil B., *Le Baptême de Clovis*, Paris 2019.
- Dumézil B., *La reine Brunehaut*, Paris 2008.
- Dupouy E., *Le Moyen âge medical*, Paris 1888.
- Eisenberg M. – Mordechai L., *The Justinianic Plague: An Interdisciplinary Review*, "Byzantine and Modern Greek Studies" 43 (2019) p. 156-180.
- Eisenberg M. – Mordechai L., *The Making of the Plague Concept: The Justinianic Plague, Global Pandemics, and Writing History*, "American Historical Review" 125 (2020) p. 1632-1667.
- Faure É. – Jacquemard N., *L'émergence du paludisme en Gaule: analyse comparée des écrits de Sidoine Apollinaire et Grégoire de Tours*, "Caesarodunum" 44-45 (2014) p. 55-70.
- Faure É., *Datation de l'introduction du paludisme en Provence*, "Provence Historique" 67 (2017) p. 378-406.
- Faure É., *The Vita, the first testimony of the settlement of malaria in Provence*, in: *Caesarius of Arles and the Five Continents*, v. 2, ed. ASP, Venelles 2018, p. 217-225.
- Foulke W.D., *Paul the Deacon, History of the Lombards*, Philadelphia 1907.
- Giesebrecht W., *Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten*, v. 1, Berlin 1851.

- Harper K., *Pandemics and passages to Late Antiquity: Rethinking the plague of c. 249–70 described by Cyprian*, “Journal of Roman Archaeology” 28 (2015) p. 223–260.
- Harper K., *The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton 2017.
- Haydock G.L., *The Holy Bible; translated from the Latin vulgate*, New York 1855.
- Heijmans M., *Arles durant l’antiquité tardive: de la duplex Arelas à l’urbs genesii*, Rome 2004.
- Heinzelmann M., *Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century*, tr. Ch. Carroll, Cambridge 2001.
- Heinzelmann M., *Hagiographischer und historischer Diskurs bei Gregor von Tours?*, in: *Aevum inter utrumque*, ed. M. van Uytanghe – R. Demeulenaere, The Hague 1991, p. 237–258.
- Heinzelmann M., *Structures typologiques de l’histoire d’après les histoires de Grégoire de Tours*, “Recherches de Science Religieuse” 92 (2004) p. 569–596.
- James E., *Gregory of Tours, Life of the Fathers*, Liverpool 2007.
- Jones A., *Death and Afterlife in the pages of Gregory of Tours: Religion and society in Late Antique Gaul*, Amsterdam 2020.
- Kearns A.L., *A Plague in a crisis: Differential diagnosis of the Cyprian plague and its effects on the Roman Empire in the third century CE*, University of Arizona 2018 (Thesis, Master of arts).
- Keller M. – Spyrou M.A. – McCormick M., *Ancient Yersinia pestis genomes provide no evidence for the origins or spread of the Justinianic Plague*, “bioRxiv” 819698 (31 October 2019).
- Keller M. – Spyrou M.A. – Scheib C.L., *Ancient Yersinia pestis genomes from across Western Europe reveal early diversification during the First Pandemic (541–750)*, “Proceedings of the National Academy of Sciences” 116 (2019) p. 12363–12372.
- Kenrick F.P., *The book of Job, and the Prophets, tr. from the Vulgate, a revised ed. of the Douay version*, Baltimore 1859.
- Klingshirn W.E., *Caesarius of Arles: The making of a Christian community in Late Antique Gaul*, Cambridge 2014.
- Kulikowski M., *Plague in Spanish Late Antiquity*, in: *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541–750*, ed. L.K. Little, Cambridge 2007, p. 150–170.
- Latouche R., *Grégoire de tours, Histoire des Francs*, Paris 2005.
- Little L.K., *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541–750*, Cambridge 2007.
- Lyneris C., *Pestis Minor: The History of a Contested Plague Pathology*, “Bulletin of the History of Medicine” 93 (2019) p. 55–81.
- Maddicott J., *Plague in seventh-century England*, in: *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541–750*, ed. L.K. Little, Cambridge 2007, p. 171–214.
- Mâle É., *L’art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France: étude sur les origines de l’iconographie du moyen âge*, v. 1, Paris 1922.
- Mango C. – Scott R., *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History ad 284–813*, Oxford 1997.

- Margnan A., *La Médecine dans l'Eglise au sixième siècle*, Paris 1887.
- Marlier S., *Le port d'Arles à l'époque romaine: un port fluvio-maritime*, "Archaeonautica" 18 (2014) p. 62-63.
- Martinez D., *De la cité Arverne au diocèse de Clermont: Topographie ecclésiastique, fortifications et peuplements de l'Auvergne entre Antiquité tardive et haut Moyen Âge (Ve-Xe siècles): une approche archéologique*, Université Clermont Auvergne 2017 (Thèse d'Histoire).
- McCormick M., *Bateaux de vie, bateaux de mort. Maladie, commerce, transports annonaire et le passage économique du bas-Empire au Moyen Âge*, in: *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda Antichità e alto medioevo* (Spoleto, 3-9 aprile 1997), *Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* 45/1, Spoleto 1998, p. 35-122.
- McCormick M., *Gregory of Tours on sixth-century plague and other epidemics*, "Speculum" 96 (2021) p. 38-96.
- McCormick M., *Tracking mass death during the fall of Rome's empire (I)*, "Journal of Roman Archaeology" 28 (2015) p. 325-357.
- McCormick M., *Tracking mass death during the fall of Rome's empire (II): A first inventory of mass graves*, "Journal of Roman Archaeology" 29 (2016) p. 1004-1046.
- Meier M., *The 'Justinianic Plague': The economic consequences of the pandemic in the eastern Roman empire and its cultural and religious effects*, "Early Medieval Europe" 24 (2016) p. 267-292.
- Meier M., *The 'Justinianic Plague': An "Inconsequential Pandemic"? A Reply*, "Medizin-historisches Journal" 55/2 (2020) p. 172-199.
- Mordechai L. – Eisenberg M. – Newfield T., *The Justinianic Plague: An inconsequential pandemic?*, "Proceedings of the National Academy of Sciences" 116 (2019) p. 25546-25554.
- Mordechai L. – Eisenberg M., *Rejecting catastrophe: The case of the Justinianic Plague*, "Past Present" 244 (2019) p. 3-50.
- Newfield T.P., *Mysterious and mortiferous Clouds: The climate cooling and disease burden of Late Antiquity*, "Late Antique Archaeology" 12 (2018) p. 271-297.
- Newfield T.P., *The Climate Downturn of 536–50*, in: *The Palgrave Handbook of Climate History*, ed. S. White – C. Pfister – F. Mauelshagen, London 2018, p. 447-493.
- Orbis: The Stanford Geospatial Network Model of the Roman World, w: <https://orbis.stanford.edu/> (accessed 05.01.2021).
- Peregrine P.N., *Climate and social change at the start of the Late Antique Little Ice Age, "Holocene"* 30 (2020) p. 1643-1648.
- Pietri L., *Les médecins dans la Gaule chrétienne du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle: rôle et réputation*, "Annales Littéraires de l'Université de Besançon" 404 (1989) p. 343-357.
- Pirenne H., *Le commerce du papyrus dans la Gaule mérovingienne*, "Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions & Belles-lettres" 72 (1928) p. 178-191.

- Prosopographie chrétienne du Bas-empire 4: La Gaule chrétienne (314-614)*, v. 1-2, ed. L. Pietri – M. Heijmans, Paris 2013.
- Pummer R., *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism: Texts, Translations and Commentary*, Tübingen 2002.
- Riché P., *Problèmes de démographie historique du Haut Moyen Age (Ve-VIIIe siècles)*, “Annales de démographie historique” 3 (1966) p. 37-55.
- Sessa K., *The New Environmental Fall of Rome: A Methodological Consideration*, “Journal of Late Antiquity” 12 (2019) p. 211-255.
- Slack P., *Plague: a very short introduction*, New York 2012.
- Sot M., *Les Dix livres d'Histoire chez les écrivains carolingiens*, “Suppl. Revue archéologique du centre de la France” 13 (1997) p. 319-329.
- Stathakopoulos D., *Famine and pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire: A systematic survey of subsistence crises and epidemics*, Aldershot 2016.
- Thorpe L., *Gregory of Tours: History of the Franks*, Baltimore 1974.
- Van Dam R., *Gregory of Tours, Glory of the confessors*, Liverpool 2004.
- Van Dam R., *Gregory of Tours, Glory of the Martyrs*, Liverpool 2004.
- Van Dam R., *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 2006.
- Verdon J., *Grégoire de Tours: le père de l'histoire de France*, Roanne 1989.
- White L.A. – Mordechai L., *Modeling the Justinianic Plague: Comparing hypothesized transmission routes*, “PLoS One” 15/4 (2020) p. e0231256.
- Yue R.P. – Lee H.F. – Wu C.Y., *Navigable rivers facilitated the spread and recurrence of plague in pre-industrial Europe*, “Scientific Reports” 6 (2016) p. 34867.
- Yue R.P. – Lee H.F. – Wu C.Y., *Trade routes and plague transmission in pre-industrial Europe*, “Scientific Reports” 7 (2017) p. 12973.



Tatiana Krynicka<sup>1</sup>

## Choroba w wybranych pismach Izydora z Sewilli

W bogatej spuściźnie pisarskiej Izydora z Sewilli poza słynnymi *Etymologiami* (*Etymologiae*) znajdujemy liczne, różnorodne dzieła o tematyce teologicznej (doktrynalnej, egzegetycznej, liturgicznej) i świeckiej (gramatycznej, przyrodniczej, historycznej), pisane prozą i wierszowane, przeznaczone dla ogółu czytelników oraz skierowane do bliskich przyjaciół<sup>2</sup>. Czy istnieje centralny temat pisarstwa Sewilczyka? Jeżeli istnieje, jaki on jest? Izydor pragnął poznać wszystko, a we wszystkim Boga, którego odkrywał w Biblii, sakramentach, stworzeniu. Właśnie dlatego, jak się wydaje, Thomas O’Loughlin sprawiedliwie stwierdza, że Izydor był w istocie teologiem, czyli kimś, kto dąży do ujęcia całej stworzonej rzeczywistości w świetle Objawienia<sup>3</sup>. Zauważmy, że równocześnie był on prawdziwym humanistą. Będąc uczonym „bibliotecznym”, gdyż jego wiedza o świecie niewątpliwie miała charakter literacki, nigdy nie stał się uczonym „gabinetowym”, ponieważ angażował się całym sobą w życie Kościoła i państwa Wizygotów, pozostając zawsze blisko ludzkich trosk, potrzeb, spraw. Przyglądał się człowiekowi, który oddaje hołd Bogu, tworzy alfabet, ustanawia prawa, zakłada państwa, szyje stroje, przemierza morza i warzy piwo, jest mówcą, lekarzem, rolnikiem, budowniczym, nadając każdej rzeczy jej imię, panuje nad światem oraz przemierza go, w trudach i bólach zmierzając do wieczności<sup>4</sup>, toteż – mówiąc słowami klasyka – nic, co ludzkie, nie

---

<sup>1</sup> Dr hab. Tatiana Krynicka, profesor w Zakładzie Filologii Klasycznej Instytutu Studiów Klasycznych i Sławistyki Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Gdańskiego; email: tatiana.krynicka@ug.edu.pl; ORCID: 0000-0002-0538-4205.

<sup>2</sup> Por. T. Krynicka, *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007, s. 17-74.

<sup>3</sup> Por. T. O’Loughlin, *Isidore of Seville as a Theologian*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden 2020, s. 135.

<sup>4</sup> Por. Krynicka, *Izydor*, s. 68-69.

było Izydorowi obce<sup>5</sup>. W niniejszym artykule chciałabym przyjrzeć się temu, jak w różnych, reprezentujących wszystkie wyżej wymienione działy jego piśmiennictwa dziełach Izydor przybliży swemu czytelnikowi problematykę choroby – zjawiska, które jest wpisane w nasz los i niezmiennie towarzyszy ludzkości mimo upływu wieków, rozwoju nauki i technologicznego postępu.

W *Różnicach (Differentiae)*, jednym z najwcześniejszych swoich pism, poświęconym wyjaśnieniu rozbieżności znaczeniowych między wyrazami<sup>6</sup>, Izydor tłumaczy czytelnikowi, czym różni się choroba (*infirmitas*) i zdrowie (*valitudo*), pisząc, że zdrowie może człowiekowi służyć, a może też sprowadzać nań nieszczęście („et prospera esse potest et adversa”), podczas gdy choroba zawsze jest czymś niepotrzebnym, szkodliwym, nienawistnym, niebezpiecznym, groźnym, zgubnym (*semper infesta est*)<sup>7</sup>.

## 1. Wiedza medyczna Izydora z Sewilli

Sewilczyk nie był lekarzem, jednak medycyna, jak się wydaje, należała do tych dziedzin ludzkiej działalności, które darzył szczególnym zainteresowaniem<sup>8</sup>. Biblioteka sewilskich biskupów, w ścianach której zdobywał wiedzę o Bogu i Jego stworzeniu, gromadziła również pisma medyczne. Świadczy o tym zarówno skomponowany przez niego dystych, który mógł być zamieszczony przy odpowiednim regale<sup>9</sup>, jak też przede wszystkim wiadomości o różnorodnych schorzeniach, ich profilaktyce i leczeniu prze-

---

<sup>5</sup> Por. Terentius, *Heauton timorumenos*, 77: „homo sum: humani nil a me alienum puto”.

<sup>6</sup> Por. A. Ledzińska, *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. „Origo et fundamentum liberalium litterarum”*, Kraków 2014, s. 52-56.

<sup>7</sup> Isidorus Hispalensis, *Differentiae* I 40.

<sup>8</sup> Por. F. Wallis, *Isidore of Seville and Science*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden 2020, s. 206-207; B. Ribémont, *Les origines des encyclopédies médiévales. D’Isidore de Séville aux Carolingiens*, Paris 2001, s. 124.

<sup>9</sup> Zwyczaj ozdabiania zwojów oraz bibliotek podobiznami autorów oraz poświęconymi im epigramatami był rozpowszechniony w starożytności. Por. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2006, s. 271; G.W. Houston, *Inside Roman Libraries. Books Collections and Their Management in Antiquity*, North Carolina 2014, s. 209-210. Izydor wspomina o nim w *Etymologiach* VI 5, 2.



kazane w jego słynnej encyklopedii<sup>10</sup>. W epigramacie szesnastego wiersza (*Versus*)<sup>11</sup> czytamy:

Kosma. Damian. Hipokrates. Galen.

Obraz obecny przedstawia podobizny mężów wspaniałych,

Których na całym świecie cześć medycyna jak mistrzów<sup>12</sup>.

Jak widzimy, poczet znakomitych medyków otwierają Kosma i Damian, bracia lekarze, którzy ponieśli śmierć męczeńską za panowania Dioklecjana<sup>13</sup>. Po nich występuje Hipokrates z Kos (460-370), zdaniem Izydora trzeci, obok Apollina i Asklepiosa, twórca medycyny oraz potomek wspomnianych bogów<sup>14</sup>, uczony i lekarz-praktyk, któremu przypisywano autorstwo pism zebranych w *Corpus Hippocraticum* – pierwszym zbiorze naukowych tekstów antycznego świata<sup>15</sup>. Następnie biskup erudyta wymienia Galena (129-196), nadwornego lekarza Marka Aureliusza, stoika, uczonego, który przez wiele wieków wywierał duży wpływ na europejską medycynę<sup>16</sup>. Znajomość greki Sewilczyka była zdecydowanie za słaba, by mógł czytać pisma wspomnianych badaczy, nawet gdyby znajdowały się one w jego księgozbiore. Jednakże ich dzieła kompilują oraz komentują, wspominają ich też z ogromną atencją i cytują, często imiennie, wszyscy starożytni autorzy piszący o medycynie, również twórcy znanych

---

<sup>10</sup> Por. Ledzińska, *Gramatyka*, s. 90-98; J. Elfassi, *Isidore of Seville and the „Etymologies”*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden 2020, s. 245-278.

<sup>11</sup> Por. Ledzińska, *Gramatyka*, s. 37-40; T. Krynicka, *Izydor z Sewilli, Wiersze*, VoxP 50-51 (2007) s. 565-569.

<sup>12</sup> Tu i dalej tłumaczenia tekstów obcojęzycznych pochodzą od autorki artykułu. Zdaniem niektórych badaczy, ten i dwa kolejne napisy poświęcone lekarzom, znajdowały się w przylegającej do biblioteki aptece. Por. M.C. Díaz y Díaz, *Introducción general a San Isidoro de Sevilla*, w: *San Isidoro de Sevilla, Etimologías. Edición bilingüe, texto latino, versión española y notas*, t. 1, opr. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, Madrid 1982, s. 154; J.C. Sánchez Martín, *Introducción*, w: *Isidori Hispalensi Versus. Estudio literario, edición crítica*, CCL 113a, Turnhout 2000, s. 27. Zauważmy jednak, że dokładna lokalizacja księgozbioru medycznego jest mało istotna.

<sup>13</sup> Por. K. Kuźmiak, *Kosma i Damian*, EK IX 928.

<sup>14</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 3.

<sup>15</sup> Por. R. Turasiewicz, *Pisma medyczne. Corpus Hippocraticum*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 493-504.

<sup>16</sup> Por. K. Korus, *Nauka i studia nad filozofią*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 897-905.

Sewilczykowski pism łacińskich. Należy do nich między innymi anonimowy autor łacińskiego *Komentarza do Aforyzmów Hipokratesa* (*Commentarius in Aphorismos Hippocratis*)<sup>17</sup> oraz Kwintus Gargiliusz Marcjalis, którego *Lekarstwa z warzyw i owoców* (*Medicinae ex holeribus et pomis*)<sup>18</sup> wielokrotnie dostarczają Izidorowi wiadomości o właściwościach leczniczych roślin prezentowanych przezeń w XVII księdze *Etymologii* (*Etymologiae*)<sup>19</sup>.

Z kolejnych zamieszczonych we wspomnianym zbiorze epigramatów wynika, że w pobliżu biblioteki znajdowało się pomieszczenie zwane *pigmentarium*. Była to apteka, w której przechowywano „w małych naczyniach z kruchej, nietrwałej glinki”<sup>20</sup>, a przypuszczalnie również przyrządzano, głównie z roślinnych substancji, leki. Być może lekarz przyjmował tutaj chorych. Nie możemy wykluczyć, że wiedziony ciekawością Sewilczyk obserwował działania przebywających tam medyków – wymienia drogie, egzotyczne oraz ogólnie dostępne rośliny lecznicze<sup>21</sup>, opisuje woń poszczególnych maści<sup>22</sup>, zwraca uwagę, że lekarz nie może bogacić się kosztem ubogich chorych, aczkolwiek należy mu się godziwa zapłata od wszystkich pacjentów<sup>23</sup>. Jednakże wiedza medyczna Izidora – podobnie jak jego znajomość zoologii, botaniki czy mineralogii – ma charakter przede wszystkim literacki<sup>24</sup>. Dla filologa, który podejmuje badania nad jakimkolwiek spośród utworów biskupa erudyty, ustalenie jego źródeł pozostaje – jak trafnie ujął to Manuel Cecilio Díaz y Díaz – „zadaniem niełatwym, niewdzięcznym, nieomal niewykonalnym”<sup>25</sup>. Udzielenie ostatecznej odpowiedzi na pytanie o dzieła, z których czerpał swą wiedzę medyczną, dodatko-

<sup>17</sup> Por. M.E. Vásquez Buján, *Isidoro de Sevilla y los libros de medicina, A propósito del antiguo comentario latino a los „Aforismos” hipocráticos*, w: *Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, red. A. Ferraces Rodríguez, A Coruña 2005, s. 131-174.

<sup>18</sup> Por. T. Krynicka, *Kwintus Gargiliusz Marcjalis – żołnierz, pisarz i ogrodnik*, w: Gargiliusz, *Lekarstwa z warzyw i owoców*, tł. T. Krynicka, Wrocław 2016, s. 15, 19.

<sup>19</sup> Por. J. André, *Introduction*, w: Isidore de Séville, *Étymologies. Livre XVII De l'agriculture*, Paris 1981, s. 9; T. Krynicka, *Świat roślin w XVII księdze „Etymologii” Izidora z Sewilli*, Lublin 2007, s. 72-75; B. Maire, *Isidore de Séville, lecteur de Gargilius Martialis*, w: *Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, red. A. Ferraces Rodríguez, A Coruña 2005, s. 198-213.

<sup>20</sup> Isidorus Hispalensis, *Versus* 24.

<sup>21</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Versus* 19.

<sup>22</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Versus* 20-23.

<sup>23</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Versus* 17-18.

<sup>24</sup> Por. T. Krynicka, *Literacki charakter botanicznej wiedzy Izidora z Sewilli („Etymologie”, Księga XVII)*, „*Studia Classica et Neolatina*” 9 (2010) s. 23-36.

<sup>25</sup> M.C. Díaz y Díaz, *Introducción*, w: M.C. Díaz y Díaz, *Los capítulos sobre los metales de las „Etimologías” de Isidoro de Sevilla*, León 1970, s. 30.

wo utrudnia brak nowego wydania krytycznego poświęconego medycynie IV księgi *Etymologii* oraz wielu pism medycznych, które mogły stanowić jego źródła<sup>26</sup>. Do autorów, najchętniej czytanych przez Izidora medyka należy Celiusz Aurelianus (V wiek po Chrystusie) – najwybitniejszy zdaniem Michaela von Albrechta łaciński pisarz medyczny schyłku antyku<sup>27</sup>. Jak się wydaje, Izidor znał jego dorobek pośrednio dzięki anonimowej przeróbce zatytułowanej *Księga Aurelianowa (Liber Aurelianus)*<sup>28</sup>. Wiadomości, przekazywane przez Sewilczyka, znajdujemy również w ośmiu księgach poświęconych medycynie (*De medicina*), które jako jedyne ocalały z encyklopedii Korneliusza Aulusa Celsusa (I wiek po Chrystusie), rzymskiego erudyty zwanego *Cicero medicorum* dla piękna jego łaciny<sup>29</sup>, w traktacie *O sporządzaniu leków (Compositiones)* Skryboniusza Largusa (1-50)<sup>30</sup>, w poradniku lekarskim *O medycynie (De medicina)* opracowanym przez Kasjusza Feliksa (V wiek po Chrystusie)<sup>31</sup>. Nie wiemy, w jaki sposób Izidor wspomniane wiadomości zdobył. Czy znał powyższe dzieła bezpośrednio czy pośrednio? Czy też miał dostęp do innych źródeł, ustnych i pisanych, które nawiązywały do tejże tradycji? Korzystał przecież z licznych przeróbek, kompilacji, antologii, wyciągów, streszczeń, pism opracowanych przez mało znanych lub anonimowych autorów, które stanowiły podstawę ówczesnego wykształcenia, lecz nie zachowały się i pozostają nieznane<sup>32</sup>. Nawet urywki utworów Ojców Kościoła zdarzało mu się przytaczać na podstawie sporządzonych z nich florilegiów<sup>33</sup>. Nawiązania do *Historii naturalnej (Naturalis historia)* są rzadkie i niedosłowne, co pozwala przy-

<sup>26</sup> Por. A. Ferraces Rodríguez, *Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, w: *Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, red. A. Ferraces Rodríguez, A Coruña 2005, s. 21-25.

<sup>27</sup> Por. M. von Albrecht, *A History of Roman Literature from Livius Andronicus to Boethius*, t. 2, Leiden 1997, s. 1477-1478.

<sup>28</sup> Por. Ferraces Rodríguez, *Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, s. 17, 27.

<sup>29</sup> Por. M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa*, Warszawa 1992, s. 63.

<sup>30</sup> Por. V. Nutton, *Ancient Medicine*, London 2013, s. 174-179.

<sup>31</sup> Por. Nutton, *Ancient Medicine*, s. 4, 306. O zależności Izidora od jego pracy, zob. D. Gourevitch, *Les maladies sous le regard du compilateur: métaphores végétales et animales*, w: *Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, red. A. Ferraces Rodríguez, A Coruña 2005, s. 191-192.

<sup>32</sup> Por. J. Fontaine, *Problèmes de méthode dans l'étude des sources isidoriennes*, w: *Isidorianana*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 115-131.

<sup>33</sup> O historii takich zbiorów, por. J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale*, t. 2, Bruxelles 1961, s. 290-298.

puszczać, że nie miał dostępu do odnośnych ksiąg encyklopedii (ks. 20-27: ziołolecznictwo, ks. 28-32: lekarstwa pochodzenia mineralnego i zwierzęcego), choć pisarze, których czytał, niewątpliwie znali dzieło Pliniusza<sup>34</sup>, toteż jest on w jego dziele wszechobecny<sup>35</sup>. Wiadomości o chorobach, ich profilaktyce i leczeniu Sewilczyk skrzętnie wybierał również z tekstów o innej tematyce, a mianowicie z klasycznej poezji (Wergiliusz) czy pism autorów chrześcijańskich (Kasjodora, Augustyna)<sup>36</sup>. Przekaz księgi czwartej *Etymologii* uzupełniają podane w księdze XVII informacje o właściwościach leczniczych roślin. Izydor zawdzięcza je lekturze wspomnianego utworu Gargiliusza Marcialisa, a także łacińskich przekładów niezwykle poczytnego we wczesnym średniowieczu<sup>37</sup> traktatu *O materii leczniczej* (*Περὶ ὕλης ἱατρικῆς*) Dioskoridesa z Anazarby (I wiek po Chrystusie)<sup>38</sup>, między innymi autorstwa Celiusza Aureliana oraz anonima zwanego Pseudo-Dioskoridesem (*O ziołach kobiecych – De herbis femininis*)<sup>39</sup>.

## 2. Izydor o zdrowiu

Poglądy Izydora na zdrowie i chorobę bazują na teorii tetradowej (humoralnej) zapoczątkowanej przez Alkmeona z Krotonu (VI wiek przed Chrystusem), a następnie rozbudowywanej z wykorzystaniem nauki o czterech żywiołach (*στοιχεῖα*) Empedoklesa z Akragas (490-435) przez kolej-

<sup>34</sup> Por. Díaz y Díaz, *Introducción*, s. 195.

<sup>35</sup> Por. M. Beagon, *Variations on a Theme. Isidore and Pliny on Human and Human-Instigated Anomaly*, w: *Isidore of Seville and His Reception in the Early Middle Ages. Transmitting and Transforming Knowledge*, red. A. Fear – J. Wood, Amsterdam 2016, s. 57.

<sup>36</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* IV 6, 18 – Vergilius, *Aeneis* V 683; Isidorus, *Etymologiae* IV 10, 4 – Cassiodorus, *Institutiones* I 21; Isidorus, *Etymologiae* IV 7, 9 – Augustinus, *De Genesi ad litteram* VII 18. O źródłach Izydora, por. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, t. 2, Paris 1959, s. 750-753, 812-813; Díaz y Díaz, *Introducción*, s. 194-195.

<sup>37</sup> Por. P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI-VIII wiek)*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995, s. 79-80.

<sup>38</sup> O losach Dioskoridesa, jego pismach oraz ich recepcji, por. T.A. Osbaldestone, *Introduction*, w: Dioscorides, *De materia medica. Being an herbal with many others medicinal materials*, tł. T.A. Osbaldestone, Johannesburg 2010, s. XX-XXXVIII.

<sup>39</sup> Por. A. Ferraces Rodríguez, *La transmisión del „De materia medica” en latín: de Dioscórides a Isidoro de Sevilla y algunos tratados de botánica*, Santiago de Compostela 1996, s. 225-273.

nych uczonych aż do Galena, w którego pismach znajdujemy jej w pełni rozwiniętą postać<sup>40</sup>. W *Różnicach* Izydor pisze mianowicie:

Jego [człowieka] ciało składa się z kości i mięsa, można w nim wyodrębnić cztery żywioły. Albowiem ma w sobie trochę ognia, powietrza, wody i ziemi. Ziemia jako element znajduje się w mięsie, woda – we krwi, powietrze – w tchnieniu, ogień – w życiowym cieple<sup>41</sup>.

A w *Etymologiach* stwierdza:

1. Zdrowie to nienaruszony stan ciała i naturalna równowaga [wynikająca] z tego, co gorące (*calido*) oraz wilgotne (*humido*), czyli z krwi; stąd też pochodzi wyraz zdrowie (*sanitas*), w którym brzmi niejako „stan krwi” (*sanguinis status*). 2. Ogólną nazwą „choroba” (*morbi*) obejmowane są wszystkie dolegliwości ciała; starożytni nazwali je chorobą (*morbum*) po to, aby samym słowem wskazać na moc śmierci (*mortis vim*), która w nich tkwi. [...] 3. Wszystkie choroby powstają z czterech płynów, to jest z krwi (*ex sanguine*) i żółci (*felle*), czarnej żółci (*melancholia*) i śluzu (*flegmate*). [...] 7. Te cztery płyny wywierają decydujący wpływ na zdrowych, one też wyrządzają krzywdę chorym. Albowiem gdy wykroczą poza ilość ustaloną przez naturę, powodują schorzenia<sup>42</sup>.

Po ukazaniu choroby jako stanu będącego wynikiem zaburzenia równowagi między płynami ustrojowymi Izydor podejmuje omówienie poszczególnych schorzeń, wśród których wyróżnia choroby wewnętrzne (zgodnie z przyjętymi w antycznej tradycji podziałami: ostre i przewlekłe<sup>43</sup>), czyli te, które cechuje ostry przebieg, gdyż „czy to szybko przechodzą, czy to natychmiast uśmiercają”<sup>44</sup>, oraz te, które cechuje przewlekły przebieg, po-

<sup>40</sup> Por. A. Bednarczyk, *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa 1999, s. 102-116; Turasiewicz, *Pisma*, s. 499.

<sup>41</sup> Isidorus Hispalensis, *Differentiae* II 17. Zob. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 1, 16.

<sup>42</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 5.

<sup>43</sup> Jak trafnie zauważa Ribémont (por. *Les origines*, s. 121), Izydor wprost nawiązuje do tytułów rozpraw Celiusza Aureliana: *O chorobach mających szybki, to jest ostry przebieg* (*De passionibus celeris vel acutis*) oraz *O chorobach mających wolny, to jest przewlekły przebieg* (*De passionibus tardis sive chronicis*). Były one wyjątkowo popularne w średniowieczu. Zob. von Albrecht, *A History of Roman Literature from Livius Andronicus to Boethius*.

<sup>44</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 6, 1.

nieważ „trwają przez długi czas”<sup>45</sup>, a także nieznane w klasyfikacjach dokonanych przez wcześniejszych autorów<sup>46</sup> choroby „zewewnętrzne”, czyli te, które można zauważyć na powierzchni ludzkiego ciała (8), głównie dermatologiczne oraz takie, które mógł postrzegać jako dermatologiczne (zakaźne: zapalenie przyusznicy/*parotidae*<sup>47</sup>; żółtaczkę/*hicteris*<sup>48</sup>; onkologiczne: rak skóry/*cancer*)<sup>49</sup>, a ponadto wady wzroku (kurza ślepotą/*nyctalmos*)<sup>50</sup>. O ile kompozycja książki zdradza, jak widzimy, przemyślenie materiału oraz odzwierciedla dokonane przez Sewilczyka klasyfikacje, zawartość poszczególnych rozdziałów przypomina naprędce sporządzone, chaotyczne, nieuporządkowane notatki<sup>51</sup>. Układ materiału jest uderzająco dowolny: Izydor nie omawia schorzeń w porządku alfabetycznym, nie wprowadza też podziałów, przyjmując za punkt wyjścia narządy i układy, które porażają. Dopuszcza się powtórzeń i nieścisłości: zapalenie płuc (*peripleumonia*) omawia jako schorzenie, któremu towarzyszy gwałtowny ból i duszność wśród chorób ostrych, a następnie jako obrzęk płuc z płuciem krwawą pianą wśród przewlekłych<sup>52</sup>; *satiriasis* to nazwa priapizmu oraz choroby skórnej, która prowadzi do powstania skupisk brodawek<sup>53</sup>. Podobnie jak pozostawienie pustego hasła „przetoka” (*syringio*), wymienione zjawiska dowodzą nieukończenia *Etymologiae*<sup>54</sup>.

W rozdziale VI (*De acutis morbis*) Izydor prezentuje 16, w rozdziale VII (*De chronicis morbis*) – 42, w rozdziale VIII (*De morbis qui in superficie corporis videntur*) – 26 dolegliwości. Zauważmy, że niektóre spośród opisanych schorzeń stanowią raczej objawy, które mogą towarzyszyć rozmaitym chorobom, niż rzeczywiste jednostki nozologiczne. Są to na przykład gorączka (*febris*)<sup>55</sup>, ból głowy (*cephalea*)<sup>56</sup>, zimne

<sup>45</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 1.

<sup>46</sup> Zwraca na to uwagę: Gourevitch, *Les maladies*, s. 178.

<sup>47</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 8, 2.

<sup>48</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 8, 13.

<sup>49</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 8, 14.

<sup>50</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 8, 8.

<sup>51</sup> Wbrew Ribémontowi (*Les origines*, s. 123), który w sposób nieuzasadniony stwierdza, że cały wykład Izydora o chorobach jest dobrze przemyślany i rzetelnie usystematyzowany.

<sup>52</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 6, 9; IV 7, 15.

<sup>53</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 34; IV 8, 9.

<sup>54</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 8, 22. O tym, jak powstawały *Etymologie*, pisze Elfassi. Por. Elfassi, *Isidore*, s. 245-249.

<sup>55</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 6, 2.

<sup>56</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 2.

dreszcze (*typi*)<sup>57</sup>, zachrypnięcie (*raucedo*)<sup>58</sup>, płucie krwią (*haemoptois*)<sup>59</sup>, trudności z oddawaniem moczu (*stranguria*)<sup>60</sup>, rozwolnienie (*diarria*)<sup>61</sup>, bąbel (*pustula*)<sup>62</sup>, blizna (*cicatrix*)<sup>63</sup>. Ostrą niedrożność jelitową Izydor przedstawia jako silny ból jelit, sprowadzając schorzenie, które może prowadzić do powstania stanu zagrażającego życiu, do jednego z symptomów towarzyszących zakłóceniom funkcjonowania układu trawiennego (*ileos*)<sup>64</sup>.

Jak zauważa Mirko Grmek, podczas gdy współczesna diagnostyka usiłuje dojść do ukrytych w ludzkim ciele zmian chorobowych, które objawiają się pewnymi symptomami, diagnostyka starożytna polegała przede wszystkim na stwierdzeniu symptomów<sup>65</sup>. Wypowiedź badacza znajduje potwierdzenie także w analizowanym tekście. Encyklopedysta wyjątkowo rzadko zastanawia się nad etiologią chorób: obłąd (*phrenesis*) powstaje pod wpływem żółci<sup>66</sup>, epilepsję powoduje uciskający mózg nadmiar czarnej żółci<sup>67</sup>, rwa kulszowa (*sciasis*) to skutek nagromadzenia wokół kości śluzu<sup>68</sup>, dotkniętych katarem przeziębionych (*coryza*) nęka kichanie spowodowane spływaniem śluzu z głowy do nosa<sup>69</sup>. Niekiedy opisuje okoliczności powodujące powstanie stanów chorobowych czy sprzyjające ich rozwojowi. Czytamy, że wyniszczenie (*cacexia*) może być skutkiem nieumiarkowania chorego, niewłaściwego stosowania leków bądź zbyt długiej rekonwalescencji<sup>70</sup>, gruźlica (*phtisis*) często dotyka młodych<sup>71</sup>, atak

<sup>57</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 10.

<sup>58</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 14.

<sup>59</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 16.

<sup>60</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 33.

<sup>61</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 35.

<sup>62</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 8, 20.

<sup>63</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 8, 23.

<sup>64</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 6, 14. Zob. Scribonius Largus, *Compositiones* 116: „[...] ileon quod vitium est inflatio tenuium intestinorum”; Celsus, *De medicina* II 1, 8: „tenuioris intestini morbus quem ileon vocant”. Identyfikacja choroby za: Bednarczyk, *Medycyna*, s. 479.

<sup>65</sup> Por. M. Grmek, *Historia chorób u zarania cywilizacji zachodniej*, tł. A.B. Matusiak, Warszawa 2002, s. 8-10.

<sup>66</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 6, 3.

<sup>67</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 5.

<sup>68</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 29.

<sup>69</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 12.

<sup>70</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 26.

<sup>71</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 17.

serca (*cardia*) powoduje ból i strach<sup>72</sup>, posoka (*sanies*) zaś powstaje z krwi, którą wydziela rana pod wpływem ciepła<sup>73</sup>. Sewilczyk skupia się głównie na przebiegu chorób. Ukazuje wybrane objawy w sposób precyzyjny i zrozumiały, ale całość jest niewystarczająca do zdiagnozowania dolegliwości, co po raz kolejny dowodzi, że adresatem *Etymologiae* był ciekawy świata erudyta, którego encyklopedysta wprowadzał w świat medycyny, a nie medyk<sup>74</sup>. A zatem spowodowanemu strachem czy bólem atakowi serca towarzyszy przeraźliwy lęk<sup>75</sup>, objawy zapalenia opłucnej (*pleurisis*) to ostry ból w boku, gorączka i płucie krwią<sup>76</sup>, gruźlica polega na powstawaniu w płucach wrzodów i obrzęku<sup>77</sup>. Czytając opis tężca (*tetanus*), możemy odnieść wrażenie, że mamy do czynienia z chorobą układu ruchu, gdyż zdaniem pisarza jest on jedynie: „silniejszym [niż w przypadku zwykłych spazmów, opisanych wyżej] skurczem mięśni, [które biegną] od szyi do pleców”<sup>78</sup>.

Niekiedy odnosimy wrażenie, że autor sam ma wątpliwości co do przebiegu schorzenia, które opisuje: „Kurza ślepotą (*nyctalmos*) to dolegliwość, która w dzień, mimo otwartych oczu, odejmuje wzrok, lecz przywraca go po tym, gdy zapadną ciemności, czy też na odwrót, jak twierdzi większość: za dnia się widzi, a w nocy nie”<sup>79</sup>.

### 3. Od nazwy schorzenia do jego opisu

W swojej encyklopedii Izydor zamierza opowiedzieć o świecie, wyjaśniając znaczenie opisujących go słów. Jest bowiem przekonany, że poznanie początków słów prowadzi do poznania nazywanych przez nie rzeczy<sup>80</sup>. Piske

---

<sup>72</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 6, 4. W cytowanym wydaniu: *cardia*<ca>. Przyjmuję *cardia* za: A. Ferraces Rodríguez, *Aspectos léxicos del libro IV de las „Etimologías” en manuscritos médicos altomedievales*, w: Isidorus, red. A. Ferraces Rodríguez, A Coruña 2005, s. 106-107.

<sup>73</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 8, 22.

<sup>74</sup> Zwraca na to uwagę: Ferraces Rodríguez, *Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, s. 14.

<sup>75</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 6, 4.

<sup>76</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 6, 8.

<sup>77</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 17.

<sup>78</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 6, 12. Opis tężca i jego leczenia, por. Celsus, *De medicina* IV 6.

<sup>79</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 8, 8.

<sup>80</sup> Por. J. Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps de Wisigoths*, Turnhout 2001, s. 283-296.



Etymologia to badanie pochodzenia wyrazów, w trakcie którego uzyskujemy znaczenie słowa czy imienia przez jego wyjaśnienie. [...] Otóż gdy zobaczysz, skąd wywodzi się słowo, szybciej zrozumiesz jego znaczenie. Dzięki etymologii poznanie wszelkiej rzeczy staje się łatwiejsze<sup>81</sup>.

Również wprowadzając czytelnika w arkana medycyny, poszukuje początków słów, którymi ta dyscyplina operuje, przyjmując za podstawę definicji terminów ich źródłosłowy<sup>82</sup>. W rozdziałach VI-VII podawane przez niego główne (to jest pierwsze, a często jedyne) nazwy schorzeń z reguły stanowią kalki nazw greckich. Wyjątkami są *febris* (gorączka), *telum* (przenikający ból w boku), *pestilentia* (pomór), *raucedo* (zachrypnięcie), *suspirium* (astma), *calculus petrae* (kamica)<sup>83</sup>. W rozdziale VIII wśród nazw głównych przeważają łacińskie (18 przypadków), co, jak się wydaje, może wynikać z większego oswojenia z chorobami dermatologicznymi: są one widoczne i przez to łatwiejsze do zdiagnozowania, a ponadto mniej groźne dla życia, toteż często rozpoznawali je i leczyli amatorzy posługujący się, w odróżnieniu od mówiących po grecku lekarzy<sup>84</sup>, łaciną. Wyjaśnienie pochodzenia nazw greckich Sewilczyk często sprowadza do ich przetłumaczenia:

Zapalenie wątroby (*hepaticus morbus*) otrzymało nazwę od dolegliwości wątroby. Grecy bowiem nazywają wątrobę ἥπαρ<sup>85</sup>. „Zapalenie nerek (*nefresis*) otrzymało nazwę od schorzenia nerek. Grecy bowiem mówią na nerki νεφροῦς<sup>86</sup>. „Rwę kulszową (*sciasis*) nazwano tak od części ciała, którą nęka. Otóż kości biodrowe, których górny brzег sięga tam, gdzie zaczynają się jelita, Grecy zwą ισχία<sup>87</sup>.

Galen zauważa, że nazwa jednostki nozologicznej może nawiązywać do chorej części ciała, głównego objawu czy przyczyny schorzenia, jak

<sup>81</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* I 29, 1-2.

<sup>82</sup> Jak trafnie ujmuje to: Elfassi, *Isidore*, s. 258.

<sup>83</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 6, 2.13.17-19; 7.14.32.

<sup>84</sup> Por. H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tł. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 356-357, 368; M.L. Clarke, *Higher Education in the Ancient World*, London 1971, s. 109-110.

<sup>85</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 21.

<sup>86</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 24.

<sup>87</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 29. Starożytni postrzegali newralgię nerwu kulszowego jako bóle w stawie biodrowym. Por. Grmek, *Historia*, s. 19; Langslow, *Medical*, s. 486.

również do imienia pierwszego lekarza, który ją wyleczył, czy słynnego chorego, którego nękała. Może też odzwierciedlać podobieństwo zachodzące między jej symptomami a zjawiskami otaczającego świata<sup>88</sup>. Wyjaśniając pochodzenie nazw prezentowanych schorzeń, Sewilczyk potwierdza słuszność obserwacji wielkiego uczonego. Wskazuje dotknięty chorobą narząd: „Utrata głosu (*branchos*) to zapalenie gardła spowodowane zimną wilgocią. Grecy nazywają bowiem gardło βράγχος [...]”<sup>89</sup>, nawiązując do ich przebiegu: „Plucie krwią (*haemoptois*) to wydalenie krwi przez usta, skąd też wywodzi się jego nazwa. Na krew mówią bowiem Grecy αἷμα”<sup>90</sup>, przyczyn: „Choroba czarnej żółci”<sup>91</sup> (*melancolia*) została tak nazwana z powodu czarnej żółci. Czarny bowiem to po grecku μέλαν, zaś żółć nazywają χολήν”<sup>92</sup>, skutków: „Grecy zaś mówią [na gruźlicę] φθίσις, ponieważ prowadzi do wycieńczenia całego ciała”<sup>93</sup>. Posługuje się metaforami odsyłającymi czytelnika do świata natury:

Łysina (*alopicia*) to wypadanie włosów, które następuje po tym, jak owłosienie przybierze rudą barwę przypominającą [kolor] miedzi. Nazwę tę otrzymała dla podobieństwa do zwierzęcia, [a mianowicie] lisa, którego Grecy zwą ἀλώπεκα<sup>94</sup>.

Jęczmień (*ordeolus*) to bardzo mała i ropiejąca opuchlizna, która powstaje między włoskami na powiekach. W środku szeroka, na końcach zwężająca

<sup>88</sup> Por. Galenus, *De methodo medendi* II 2.

<sup>89</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 13.

<sup>90</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 16.

<sup>91</sup> Melancholią w czasach nowożytnych nazwano permanentny smutek, przygnębienie, depresję. Por. J. Scarborough, *Medical Terminologies: Classical Origins*, Oklahoma 1992, s. 219. Jednak dla starożytnych był to stan, któremu towarzyszyły również wybuchowość (G.S. Kirk – G.E. Raven – M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tł. J. Lang, Poznań 2009, s. 187), strach, szal, niechęć do ludzi oraz inne, bardzo różne objawy (R. Klibansky – E. Panofsky – F. Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Nendeln 1979, s. 14-55). Dlatego tłumaczę nazwę schorzenia w oparciu o pracę Langslow (*Medical*, s. 487: „black-bile disease”). Na uwagę zasługuje artykuł: J. Pigeaud, *De la mélancolie et de quelques autres maladies dans les „Étymologies” d’Isidore de Séville* (opublikowany w pracy zbiorowej *Textes médicaux latins antiques*, red. G. Sabbah, Saint-Étienne 1984, s. 87-109), z którym niestety nie miałam możliwości zapoznania się.

<sup>92</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 9.

<sup>93</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 17.

<sup>94</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 8, 1. O tym, jak wyjaśniają nawiązującą do lisa nazwę tej choroby inni pisarze medycy, pisze: Gourevitch, *Les maladies*, s. 184-185.

się, przypomina ziarno jęczmienia (*hordei granum*), od którego też otrzymała nazwę<sup>95</sup>.

Zajady (*frenusculos*) to owrzodzenia otaczające kąciki ust, podobne do tych, które powstają u zwierząt pociągowych pod wpływem chropowatych wędzideł (*frenorum*)<sup>96</sup>.

Niektóre wywody etymologiczne są wyjątkowo obrazowe:

Kolka (*telum*) [dosł. „ostra broń”] to ból w boku. Lekarze nazwali ją tak, dlatego że przeszywa ciało bólem niczym miecz (*gladius*)<sup>97</sup>.

Czyrak mnogi (*carbunculus*) otrzymał swą nazwę, ponieważ na początku jest czerwony jak ogień, potem czarny jak węgiel (*carbo*), który wygasł<sup>98</sup>.

Omdlenie (*scotomia*) zawdzięcza swą nazwę objawowi polegającemu na tym, że oczy nagle spowija mrok, czemu towarzyszy odczucie wirowania. Wir z kolei powstaje, ilekroć wiatr wzmaga się oraz wzbija kłębiący się kurz. Podobnie w arteriach i żyłach, które znajdują się w czubku głowy człowieka, wskutek uwolnienia wilgoci tworzy się bańka powietrza (*ventositas*), [w związku z czym] następuje zamazanie widzenia. Stąd też mówimy o odczuciu wirowania (*vertigo*)<sup>99</sup>.

Na uwagę zasługują usteśmy, w których Izydor poszukuje początków greckich nazw chorób, odwołując się zarówno do znaczenia spokrewnionych z nimi wyrazów greckich, jak też do skojarzeń słuchowych, które powstają u słyszącej je osoby łacińskojęzycznej:

Obłąd (*phrenesis*) nazwano tak czy to dlatego, że krępuje umysł – Grecy bowiem mówią na umysł φρένας – czy też dlatego, że [chorzy] zgrzytają zębami (*infrendant*), gdyż „wić się w szale” (*frendere*) to tyle co „miażdżyć zębami” (*concutere dentes*)<sup>100</sup>.

---

<sup>95</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 8, 16. Zakażenie gruczołów powiek zwali jęczmieniem (*hordeolus*, *hordeolum*, *hordiolum*) również inni łacínscy autorzy. Por. Gourevitch, *Les maladies*, s. 181-182. Marcellus z Burdigali, chcąc leczyć podobne podobnym, zalecał też kurację dziewięcioma ziarenkami jęczmienia. Por. Marcellus, *De medicamentis liber* VIII 192.

<sup>96</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 8, 18.

<sup>97</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 6, 13.

<sup>98</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 6, 16.

<sup>99</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 3.

<sup>100</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 6, 3.

Grecy mówią, że podagra (*podagram*) otrzymała taką nazwę, gdyż krępuje stopy, a także z powodu dzikiego (*ferali*) bólu, [który powoduje]. W rzeczy samej o wszystkim, co jest zbyt bezlitosne, posługując się przenośnią, mówimy „dzicz” (*agreste*)<sup>101</sup>.

Zauważmy, że przytoczona wypowiedź jest niezrozumiała dla kogoś, kto nie zna greki, gdyż Izydor nie tłumaczy, że podagryczny ból kojarzono z zaciśniętymi na kończynie człowieka wnykami (por. ó πούς, ποδός – ‘noga’, ἡ ἄγρα – ‘wnyki’). Jak się wydaje, Sewilczyk mógł zaczerpnąć swe wyjaśnienie z jakiegoś źródła, które nie podawało znaczenia powyższych greckich wyrazów, toteż sam nie rozumiał źródłosłowu tej nazwy.

Prezentując niektóre dolegliwości, Izydor wymienia także ich nazwy oboczne: łacińskie obok greckich, greckie obok łacińskich, łacińskie obok łacińskich. Podanie synonimicznych nazw mogło, jak się wydaje, ułatwiać czytelnikowi przyporządkowanie ukazywanych objawów do dolegliwości znanej mu jedynie z nazwy. Ponadto służyło ono pełniejszej prezentacji schorzenia, gdyż kolejne nazwy rzadko odnoszą się do tych jego cech, które odsłania nazwa podstawowa. Czytamy:

Epilepsja (*epilepsia*) otrzymała [swą] nazwę, ponieważ to, co powstrzymuje mózg [chorego], równocześnie opanowuje także ciało. Grecy zaś nazywają wstrzymanie (*appensio*) ἐπιληψίαν. [...] Dolegliwość tę zwą także padaczką (*caduca*), dlatego że chory pada (*cadens*) i męczy się w konwulsjach. Ludzie zwą ich [epileptyków] również lunatykami (*lunaticos*), gdyż złe duchy zastawiają na nich zasadzki w zależności od krążenia księżyca (*luna*). Podobnie [mówi się o nich] dręczeni (*larvatici*) [por. *larva* – ‘zły duch, upiór’]. Choroba, która opanowuje lunatyków, zwana jest także komicjalną (*comitialis*) [...], ponieważ u pogan przerywano komicja, jeśli w dniu, gdy odbywały się, ktoś dostawał ataku<sup>102</sup>.

Grecy nazwali żółtaczkę *hicteris* od nazwy pewnego zwierzęcia, które ma kolor żółci<sup>103</sup>. Latynowic mówią na tę chorobę tęczowa (*arcuatum*) dla podobieństwa [skóry chorego] do tęczy (*arcus caelestis*). Warron natomiast po-

<sup>101</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 30.

<sup>102</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 5-7.

<sup>103</sup> Pliniusz podaje, że to ptak o żółtym umaszczeniu zawdzięcza swą nazwę („ptak żółtaczkowy”, *avis hicterus*) nazwie choroby. Zgodnie z rozpowszechnionym przekonaniem wystarczy raz popatrzeć na ptaka, by wyzdrowieć z żółtaczki, przy czym ptak wtedy umiera. Zdaniem encyklopedysty rdzenna łacińska nazwa „żółtaczkowego ptaka” to *galgalus*, czyli trznadel. Por. Plinius, *Naturalis Historia* XXX 28, 94.

wiada, że zowią ją złocistą chorobą (*auriginem*), gdyż [skóra chorego przybiera] złoty kolor. Nazwano ją również chorobą królewską (*regium morbum*), ponieważ, jak się uważa, szybko można się z niej wyleczyć dobrym winem oraz potrawami godnymi królewskiego podniebienia (*regalibus cibis*)<sup>104</sup>.

Jeszcze bardziej wyczerpujące opisy powstają wówczas, gdy Sewilczyk uzupełnia dyskursy etymologiczne prezentacją właściwości schorzeń niezwiązanych z ich nazwami. Na przykład:

Wścieklizna (ὤδροφοβία), czyli lęk przed wodą. Grecy mówią bowiem na wodę ὕδωρ, na lęk – φόβος. Latynowie zaś z powodu strachu przed wodą [który wywołuje] nazywają tę chorobę wodowstrętową (*lymphaticum*). Powstaje zaś po ukąszeniu przez wściegłego psa czy też ze śliny wypłutej na ziemię: gdy człowiek czy zwierzę jej dotknie, wypełnia go szaleństwo czy opanowuje wścieklizna<sup>105</sup>.

#### 4. Pomór, zaraza, morowe powietrze

Najbardziej obszerny opis (11 linijek w cytowanym wydaniu) Izydor poświęca pomorowi:

Pomór (*pestilentia*) to zaraza (*contagium*), która, skoro opanuje jednego, szybko przechodzi na wielu. Powstaje zaś z niezdrowego powietrza oraz dosięga wnętrzości, do których się wślizguje. Najczęściej dochodzi do niej z powodu właściwości powietrznych mas, jednakże wybucha jedynie na mocy wyroku Wszechmogącego Boga. A nazwano ją *pestilentia* niejako [nawiązując do] *pastulentia* [por. *pascor*, *pasci*, *pastus sum* – ‘paść się, żywić się, zjadać’], gdyż pochłania [wszystko] niczym pożar, jak [czytamy]: „Zakaźna choroba (*pestis*) zstępuje na całe ciało”<sup>106</sup>. [Zwana] również zarazą (*contagium*) od dotykania (*a contingendo*), ponieważ zakaża każdego, który ma [z nią] styczność. [Mówią] też [na nią] *podbrzuszyzna* (*inguina*) [por. *inguen*, *inguinis* – ‘niższa część brzucha, pachwina’], ponieważ uderza w podbrzusze (*ab inguinum percussione*)<sup>107</sup>. Zwana także morowym powietrzem (*lues*) od

<sup>104</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 8, 13.

<sup>105</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 6, 15.

<sup>106</sup> Por. Vergilius, *Aeneis* V 683.

<sup>107</sup> Zdaniem niektórych badaczy *inguina* Izydora to dżuma. Por. I. García García – M. Ramos Cobos – E. Gozalbes Cravioto, *Enfermedad y Cuidados en la Obra de Isidoro*

zguby (*a labe*) i żaloby (*luctu*), gdyż jest tak gwałtowna, że nie daje czasu, by spodziewać się życia czy śmierci, lecz [powoduje] nagle osłabienie [wraz z którym] nadchodzi śmierć<sup>108</sup>.

Zasługuje na uwagę obszerność i barwność tej relacji. Składa się na nią 5 dyskursów etymologicznych, wywód dotyczący naturalnych i nadprzyrodzonych przyczyn schorzenia oraz opis jego przebiegu. Cytat z *Eneidy* oraz autocytat<sup>109</sup> sąsiadują z ludową nazwą choroby (*inguina*) oraz wynalezionym przez encyklopedystę wyrazem *pastulentia*, który – jak zauważa Danielle Gourevitch – brzmi niczym zabawny makaronizm<sup>110</sup>. Takie dopracowanie analizowanego passusu może świadczyć o tym, że ze względu na tragiczność ich skutków dla wielkich grup ludności pomory były w odczuciu Izydora najgroźniejszymi spośród chorób<sup>111</sup>. Słuszność tego przypuszczenia potwierdza rozdział XXXIX traktatu *O naturze rzeczy* (*De rerum natura*)<sup>112</sup>. Sewilczyk ukazuje w nim pomór jako chorobę, która dotyka cały kosmos, gdy

moc suszy czy gorąca, czy też nadmiar deszczy prowadzi do tego, że powietrze się psuje [...] zaburzona zostaje naturalna równowaga, żywioły doznają

---

*de Sevilla*, „Index de Enfermería” 14/51 (2005) s. 72. Wśród licznych epidemii średniowiecznych wyróżniały się dwie fale „czarnej śmierci”, tj. pandemie dżumy w odmianie płucnej i gruczołowej, które rozpętały się za Justyniana (541-543) oraz w XIV wieku. Por. J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tł. H. Szymańska-Grossowa, Warszawa 1970, s. 447; Z. Gliński – K. Grzegorzczak, *Dżuma nadal jedną z najniebezpieczniejszych chorób*, „Życie Weterynaryjne” 94/1 (2019) s. 18-19.

<sup>108</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 6, 17-19.

<sup>109</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 6, 19: „[...] non habeat spatium temporis quo aut vita speretur aut mors, sed repentinus languor simul cum morte venit” – *De rerum natura* 39, 1: „haec enim aegritudo non habet spatium temporis quo aut vita speretur aut mors, sed repentinus languor simul cum morte venit”. O autocytatach w pismach Izydora, por. Ferraces Rodríguez, *Isidoro*, s. 25-26.

<sup>110</sup> Por. Gourevitch, *Les maladies*, s. 193.

<sup>111</sup> Pomory były nieodłączną częścią życia feudalnych społeczności. Wybuchały one również na Półwyspie Iberyjskim. Por. W. Kowalski, *Biskup krakowski Marcin Szyszkowski a konsekwencje zarazy lat dwudziestych XVII stulecia*, w: *Człowiek i przyroda w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, red. W. Iwańczak – K. Bracha, Warszawa 2000, s. 227; M. Sotomayor y Muro, *La Iglesia en la España Romana*, w: *Historia de la Iglesia en España*, t. 1, red. R. García Villoslada, Madrid 1979, s. 393; T. González, *La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe*, w: *Historia de la Iglesia en España*, t. 1, red. R. García Villoslada, Madrid 1979, s. 572; R. Collins, *Visigothic Spain 409-711*, Oxford 2004, s. 110.

<sup>112</sup> O piśmie, por. Ledzińska, *Gramatyka*, s. 64-69.

skażenia, powietrze się psuje, powstaje niosący zarazę powiew i nadchodzi zguba, która poraża ludzi oraz wszystkie istoty żywe<sup>113</sup>.

W *Historii*<sup>114</sup> porównuje do zarazy zgubne nauki heretyków, pisząc, że cesarz Walens, pod wpływem którego Goci przyjęli arianizm, wprysnął w swój lud „śmiercionośny zarodek trującej zarazy” („virus pestiferum semine pernicioso transfudit”)<sup>115</sup>, a także zachłanność króla Leowigilda, który przejął na rzecz państwa dobra osób prywatnych i kościelne majątki („labes [...] fisco associaverat”)<sup>116</sup>.

Izydor zauważa, że zaraza czyha na człowieka wszędzie: w ziemi i w wodzie<sup>117</sup>, a przede wszystkim w powietrzu. Jej zarodki (*pestifera semina*) wędrują na znaczną odległość – roznoszą je wiatry, z deszczem wylewają chmury. Zakażenie przebiega na dwa sposoby: poprzez spożywanie zakażonych plonów ziemi oraz przez wdychanie zarazków unoszących się w powietrzu. Choroba prowadzi do powstania szpetnych wrzodów (*ulceribus taetris*) czy zadaje gwałtowny cios (*subita percussione*), uśmiercając niedomagające ciało (*languescens morbo corpus*)<sup>118</sup>.

## 5. Izydor o leczeniu i pielęgnacji chorych

Jak widzimy, Sewilczyk umieszcza pomór w porządku natury i przedstawia przyczynowo-skutkowe wyjaśnienie jego powstania i przebiegu. Wprawdzie z mocą podkreśla, że wybucha on jedynie w wyniku dopustu Bożego<sup>119</sup>, jest karą za ludzką niegodziwość<sup>120</sup>, a gdzie indziej zauważa, że sprawcami chorób w ogóle mogą być złe duchy („daemones [...] spiritus impuri [...] morbos inferunt”)<sup>121</sup>. Stwierdzenia te nie stoją w sprzeczno-

<sup>113</sup> Isidorus Hispalensis, *De rerum* 39, 1.

<sup>114</sup> Por. Ledzińska, *Gramatyka*, s. 82-85.

<sup>115</sup> Isidorus Hispalensis, *Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Sueborum* 7. O arianizacji Wizygotów, por. J. Strzelczyk, *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984, s. 104-109.

<sup>116</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Historia* 55. O antyarystokratycznych posunięciach króla, por. Strzelczyk, *Goci*, 210-211.

<sup>117</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Differentiae* I 143: „Pestilentiae autem tres modi sunt: aut ex terra, aut ex aqua, aut ex aere”.

<sup>118</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *De rerum* 39, 1-2.

<sup>119</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 6, 17.

<sup>120</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *De rerum* 17, 4.

<sup>121</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Differentiae* II 14, 8-12.

ści z tym, że podchodzi do tego oraz innych schorzeń racjonalnie: stanowczo stwierdza, że nie powinno się lekceważyć pomocy medyków oraz odwołuje się do autorytetu znakomitych biblijnych bohaterów, którzy podawali schorowanym leki: „Nie należy pogardzać środkami leczniczymi, które oferuje medycyna. Pamiętamy przecież, że Izajasz ofiarował jakiś lek niedomagającemu Ezechiaszowi, apostoł Paweł zaś powiedział, że Tymoteuszowi pomoże odrobina wina”<sup>122</sup> (por. Iz 38,21; 1Tm 5,23), aczkolwiek potrafili uzdrawiać także, dokonując cudów, o czym Sewilczyk opowiada w traktacie *O narodzinach i śmierci świętych ojców*<sup>123</sup>, którego laudacyjna wymowa każe mu skupiać uwagę na nadprzyrodzonych zdolnościach oraz niezwykłych dokonaniach bohaterów<sup>124</sup>:

Jak wiadomo, [Paweł] dokonał następujących cudów. Porwany, wstąpił do trzeciego nieba (2Kor 12,2-4), ukarał zwodniczego ducha Pytona, nakazując mu, aby odszedł (Dz 15,16-21), na nowo tchnął ducha życia w zmarłego młodzieńca (Dz 20,9-12); poraził ślepotą maga (Dz 13,6-11), chromemu przywrócił sprawny chód (Dz 14,8-10), ukąszenia okrutnej żmii ani nie poczuł, ani się nie lękał, lecz wrzucił [ją] do ognia, by spłonęła (Dz 28,1-6), ponadto modląc się, uzdrowił z gorączki ojca Publiusza (Dz 28,8)<sup>125</sup>.

Izydor przyjmuje za swoimi poprzednikami podział sposobów leczenia na farmakologiczne, chirurgiczne oraz dietetyczne<sup>126</sup>. Jak widzimy, kolejność, w której je podaje, odbiega od tradycyjnej (dietetyka, farmakologia, chirurgia)<sup>127</sup>. Być może jest to skutek niedopracowania (w dalszej części rozdziału Izydor omawia je w kanonicznej kolejności), być może wynika z chęci wyeksponowania zabiegów, których stosowanie stanowiło domenę fachowców, podczas gdy praktyki dietetyczne, polegające zdaniem starożytnych nie tylko na zdrowym odżywianiu się, lecz na „dotrzymywaniu się [zdrowego] sposobu życia”<sup>128</sup> w ogóle, były dostępne ogółowi czytelnici-

<sup>122</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 9, 1.

<sup>123</sup> Por. Ledzińska, *Gramatyka*, s. 57-59.

<sup>124</sup> Por. T. Krynicka, *Izydora z Sewilli „O narodzinach i śmierci świętych ojców”: kompozycja traktatu*, VoxP 73 (2020) s. 101, 106.

<sup>125</sup> Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu patrum* 68, 2-3.

<sup>126</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 9, 2-3.

<sup>127</sup> Por. Celsus, *De medicina*, Prooemium 9: „In tres partes medicina diducta est, ut una esset quae victu, altera quae medicamentis, tertia quae manu mederetur. Primam διαιτητικὴν secundam φαρμακευτικὴν tertiam χειρουργίαν Graeci nominarunt”.

<sup>128</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 9, 2.



ków. O tym, jak wyglądała właśnie taka, niefachowa opieka nad chorymi, dowiadujemy się z Izydorowej *Reguły* (*Regula monachorum*). W tym skierowanym do mnichów klasztoru sewilskiego piśmie<sup>129</sup> Sewilczyk stwierdza, że ukrywanie dolegliwości jest równie niedopuszczalne co udawanie, że jest się chorym. Dotknięty niemocą członek wspólnoty ma wyjawic nękającą go chorobę, współbracia zaś powinni otaczać go czułą opieką (*humaniusque tractentur*). Chorujących powierzano opiece zdrowego, wyróżniającego się świętością obyczajów mnicha. Jak widzimy, Izydor nie wymaga, by posiadał on specjalistyczne przeszkolenie: lekarzy było mało, ich usługi były kosztowne i dostępne niewielu<sup>130</sup>. Mówi natomiast o troskliwości i zapobiegliwości infirmera, który miał czynić wszystko, by zaspokoić potrzeby niedomagających<sup>131</sup>. Opisuje więc w istocie nie leczenie, ale pielęgnację chorych. Umieszczano ich w osobnym, cichym pomieszczeniu (*locus aegrotantium*)<sup>132</sup>. Zapewniano im lekkostrawne pożywienie (*deliciora alimenta*)<sup>133</sup>, m.in. chleb lepszej jakości, wypiekany przez pracujących w klasztorze świeckich<sup>134</sup>, mogli również posilać się poza ustalonymi posiłkami<sup>135</sup>, podczas gdy czyniącym to osobom zdrowym Izydor zarzucał obżarstwo<sup>136</sup>. Byli zwalniani z obowiązkowych prac i postów<sup>137</sup>, podobnie jak starsi mnisi za zgodą opata mogli zamieszkać w osobnej celi<sup>138</sup>; wydatki na potrzeby chorych finansowano w pierwszej kolejności<sup>139</sup>. Sewilczyk stwierdza, że zdrowym mnichom nie wolno gorzyć się z powodu łagodniejszego traktowania chorych braci<sup>140</sup>, mają ich wspierać i podtrzymywać (*tolerare*). Z drugiej strony ma świadomość, że w niedomagających zagnieździć się może pycha, chciwość, szukanie ciele-

<sup>129</sup> Por. Ledzińska, *Gramatyka*, s. 80-82.

<sup>130</sup> Zwraca na to uwagę: P.C. Díaz, *Teoría y práctica de la medicina visigoda. Del enciclopedia de Isidoro a la enfermería monástica*, „Asclepio. Revista de la Historia de la Medicina y de la Ciencia” 72/1 (2020) s. 6.

<sup>131</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Regula* 22.

<sup>132</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Regula* 1.

<sup>133</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Regula* 22.

<sup>134</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Regula* 21.

<sup>135</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Regula* 9.

<sup>136</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Sententiae* II 42, 14. Zwraca na to uwagę: B. Uchoa Borgongino, *A conduta dos monges enfermos na „Regula Isidori” (615-619)*, w: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*, red. M. de Moraes Ferreira, São Paulo 2011, s. 5-6.

<sup>137</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Regula* 17; 3.

<sup>138</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Regula* 19.

<sup>139</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Regula* 20.

<sup>140</sup> Por. Augustinus, *Regula ad servos Dei* 5.

nych przyjemności, wygodnictwo<sup>141</sup>. Podkreśla więc, że powinni uważać zdrowych i pracujących współbraci za lepszych od siebie. Przestrzega, że choroba nie daje przywileju posiadania prywatnych rzeczy. Akcentuje, że chorzy mogą korzystać z dodatkowych kąpeli oraz prawa do przebywania na osobności wyłącznie ze względów zdrowotnych, nie zaś dla zaspokojenia zachcianek<sup>142</sup>. O niebezpieczeństwie, na które narażają się oddalający od wspólnoty niewyrobieni mnisi, Sewilczyk pisze również w rozprawie *O obowiązkach kościelnych (De ecclesiasticis officiis)*<sup>143</sup>. Zauważa, że zrzucając jarzmo pokory i posłuszeństwa, przenoszą się oni do osobnych cel, gdzie utwierdzają się w przekonaniu o własnej doskonałości, podczas gdy ukryte w duszach wady uśmiercają ich niczym śmiertelna trucizna (*loetale et intestinum virus*), która przenika głęboko we wnętrzości i wywołuje nieuleczalną chorobę (*insanabilem morbum*)<sup>144</sup>.

## 6. Choroba ciała, niemoc ducha

Jak widzimy, Sewilczyk odwołuje się do doświadczenia choroby również wówczas, gdy pisze o rzeczywistości duchowej, analiza wypowiedzi zaś, w których zestawia niemoce ciała i ducha, pozwala lepiej zrozumieć, jak tę rzeczywistość postrzegał. Patrząc na pojawiających się na kartach Ewangelii niemych (*muti*), widzi tych, którzy nie wyznają wiary w Chrystusa<sup>145</sup>. Głusi (*sordi*) uosabiają jego zdaniem tych, którzy nie dają posłuchu przykazaniom, chromi (*claudi*)<sup>146</sup> symbolizują tych, którzy lekceważą wypełnianie zbawiennych przykazań<sup>147</sup>, a dotknięci ślepotą (*caeci*)

---

<sup>141</sup> Pisze o tym: J.R. Zaragoza Rubira, *Enfermedad del alma y medicina del alma en la obra de San Isidoro*, „Asclepio” 18-19 (1966-1967) s. 579-589. Niestety nie miałam możliwości zapoznania się z tą pracą.

<sup>142</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Regula* 22.

<sup>143</sup> Por. Ledzińska, *Gramatyka*, s. 59-61.

<sup>144</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis* II 15, 5-6.

<sup>145</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae* 144. O wizualnym wymiarze alegorycznego odczytywania Pisma pisze: K. Bardski, *Słowo oczyma Golebicy. Metodologia symboliczno- alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Warszawa 2007, w: <http://pracownicy.uksw.edu.pl/KrzysztofBardski/publikacje/slowo-oczyma-golebicy-2/slowo-oczyma-golebicy/> (dostęp: 2.02.2021). O Izydorowym traktacie *Pewne alegorie Pisma świętego* pisze: Ledzińska, *Gramatyka*, s. 71-72.

<sup>146</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Allegoriae* 146.

<sup>147</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Allegoriae* 147.

– tych, którzy nie rozumieją tego, w co wierzą<sup>148</sup>, lub jak poganie w ogóle nie otrzymali od Boga światła wiary<sup>149</sup>. Człowiek z wyschniętą kończyną (*manum habens aridam*) jest niczym dusza pozbawiona uczynków miłosierdzia. Uzdrawiający Chrystus nakazuje mu wyciągnąć rękę, to jest nieustannie wspierać jałmużną ubogich<sup>150</sup>. Na uwagę zasługuje zdradzająca znajomość pism poprzedników<sup>151</sup>, ale poza wszelką wątpliwością doprowadzająca pisarskiej samodzielności Izydora wizja paraliżu jako stanu duszy obezwładnionej przez występki („*anima est vitiis dissoluta in corpore suo*”), a przez to uzależnionej od ciała niczym przykuty do łoża paralityk („*paralyticus, iacens in lectulo*”). Po odpuszczeniu grzechów powstaje ona i dźwiga ciało ku zbawieniu („*per peccatorum remissionem sanata [...] resurgit et lectum carnis, in quo debilis ante iacebat, ad domum virtutum reportat*”)<sup>152</sup>.

Interesujące jest Izydorowe spojrzenie na grzech. Cieleśne żądze w jego ujęciu palą niczym ogień i zatapiają jak wzbierająca woda. Porównuje je bowiem zarówno z gorączką trawiącą teściową Piotra („*febriens [...] aestu carnalium desiderium [...] accensam*”)<sup>153</sup>, jak też za Ambrożym z puchliną wodną, która „polega na [nagromadzeniu] pod skórą płynu, z towarzyszącym temu bolesnym wzdęciem i cuchnącym oddechem”<sup>154</sup>: „**Hydropicus demonstrat eos quos fluxus carnalium voluptatum exube-**

<sup>148</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Allegoriae* 145. Zob. Augustinus, *Quaestionum Evangelicorum libri III* 19.

<sup>149</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Allegoriae* 225. Zob. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VIII 80; Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XXVII 44, 72, 4-5.

<sup>150</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Allegoriae* 163. Zob. Mt 12,10-13; Augustinus, *Quaestionum* II 7; Arnobius Iunior, *Annotationes ad quaedam Evangeliorum loca* II (Ex *Matthaeo*) 16.

<sup>151</sup> Por. Augustinus, *Quaestionum* II 4.

<sup>152</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Allegoriae* 159. Zob. Mt 9,1-7.

<sup>153</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Allegoriae* 155. Zob. Mt 8,14-15. J.C. Martín-Iglesias (*Las fuentes de las „Allegoriae quaedam Sanctae Scripturae” (CPL 1190) de Isidoro de Sevilla*, „*Euphrosyne*” 46 (2018) s. 163) słusznie zauważa podobieństwo zachodzące między tym *passusem Alegorii* a *Objaśnieniami do Ewangelii według Mateusza* autorstwa Chromacjusza. Zaznaczmy jednak, że biskup Akwilei porównuje gorączkę do ciężkich występków (por. *Tractatus in Matthaeum* 40, 2, 19-21: *gravibus delictis*), tak więc interesujące nas porównanie pochodzi od Izydora.

<sup>154</sup> Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 7, 23. Współczesna medycyna traktuje puchlinę wodną nie jako samodzielną jednostkę chorobową, lecz jako symptomy towarzyszące m.in. gruźliczemu zapaleniu otrzewnej, niewydolności serca, marskości wątroby (znaczone wysięki w jamach opłucnowych, jamie brzusznej). Por. Grmek, *Historia*, s. 64-65.

**rans aggravat**<sup>155</sup> – „[...] **hydropicus, in quo fluxus carnis exuberans animae gravabat officia, spiritus extinguebat ardorem**”<sup>156</sup>.

Grzech szpeci: Sewilczyk konfrontuje go z trądem („leprosus [...] delicti contagio maculosum”)<sup>157</sup>, który powoduje powstanie na skórze ciemnych, czerwonych i białych plam, a następnie przebarwia powierzchnię całego ciała<sup>158</sup>. Grzech wywołuje ból, rozkład, fetor. Grzesznik jest niczym żebrak pokryty wrzodami („ulcerosus”)<sup>159</sup>, gnijącymi i cuchnącymi („ulcus putredo ipsa [...] quod olet”)<sup>160</sup>. Grzech pierwotny to ciemności, w które pogrążyła się ludzkość przypominająca Sewilczykowi ślepego od urodzenia człowieka<sup>161</sup>.

## 7. Przyczyny chorób

W *Sentenciach*, jednym z najważniejszych i najbardziej popularnych swoich dzieł o treści dogmatycznej i dydaktyczno-moralnej<sup>162</sup>, Izydor wyraża przekonanie, że choroby dotyczą ludzi z powodu grzechu (*ex peccato*), kuszenia (*ex temptatione*) oraz nieumiarkowanych pragnień (*ex intemperantiae passione*). Stwierdza, że medycyna może zaradzić jedynie w przypadku tych ostatnich. Nie oznacza to jednak, że Sewilczyk nawołuje do poddania się tym pierwszym. Przeciż ludziom, których Bóg nawiedza, by uratować przed śmiercią wieczną, dotykając chorobami z powodu ich grzechów, przychodzi z pomocą łaskawość Jego miłosierdzia (*pietas divinae misericordiae*). Choroba ciała może bowiem być zbawienna (*salubris infirmitas*), gdy dotykając ludzi nader krzepkich i zdrowych (*valentiores [...] et sani*), cieszących się „zgubnym dobrym samopoczuciem” (*perniciosa sanitas*), prowadzi do „usunięcia z oczu łusek niewiary” (*squamae infidelitatis [...] mutatae*) i „zerwania więzów zatwardziałości serca” (*resoluta [...] duritia mentis*), czyli do nawrócenia

<sup>155</sup> Isidorus Hispalensis, *Allegoriae* 215.

<sup>156</sup> Ambrosius, *Expositio* VII 195.

<sup>157</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Allegoriae* 150.

<sup>158</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 8, 11.

<sup>159</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Allegoriae* 219.

<sup>160</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IV 8, 19.

<sup>161</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Allegoriae* 240. Zob. J 9; Arnobius Iunior, *Annotationes* I (*Ex Joanne*) 3.

<sup>162</sup> Por. Ledzińska, *Gramatyka*, s. 72-74; T. Krynicka, *Wprowadzenie*, w: Izydor z Sewilli, *Sentencje*, tł. T. Krynicka, Kraków 2012, s. 5-30.

i zerwania ze sprowadzającą zgubę chorobą duszy – grzechem („*languor animae, id est peccatorum infirmitas, perniciosus*”)<sup>163</sup>. W *Synonimach* (*Synonyma*), piśmie znajdującym się na pograniczu literatury ascetycznej i gramatyki, poświęconym dramatowi ludzkich zmagania z losem<sup>164</sup>, Człowiek uświadamiający sobie, że przyczyną wszystkich doświadczanych przezeń nieszczęść jest jego grzeszność, opisuje ją, posługując się lekсыką medyczną, tj. właśnie jako stan chorobowy: „Ta dolegliwość (*languor*) jest wynikiem [twojej] własnej winy, ta choroba (*aegritudo*) jest wynikiem twojej własnej niegodziwości”<sup>165</sup>.

Doświadczenie grzechu jako obiektywnego zdarzenia biologicznego, wskutek którego powstają trwałe, groźne dla organizmu uszkodzenia, jeszcze wyraźniej dochodzi do głosu w zamykającej monolog Człowieka modlitwie. Szuka on ratunku u Pana, widząc w Nim w pierwszej kolejności właśnie lekarza:

Niech przed niemocą stworzenia (*infirmas conditioni*) stanie otworem droga ku ocaleniu. Nie są przed Tobą zakryte moje rany (*vulnera*), [jawna jest] przed Tobą moja choroba (*aegritudo*), Ty widzisz, jak bardzo jestem zraniony (*saucius*) i osłabiony (*languidus*). Daj mi lek (*medicinam*), który mnie uzdrowi, zastosuj lekarstwo (*medellam*), które mnie uleczy, odnów to, co przeżarły ułomności (*infectum vitiis*), napraw to, co uszkodziły grzechy (*corruptum peccatis*)<sup>166</sup>.

Chrystus istotnie działa jak lekarz, kompetentny i całkowicie oddany pacjentom. Izydor pisze:

przyszedł, otworzył ranę (*vulnus*), siebie samego do niej przyłożył (*composuit semetipsum*) i ze swojej śmierci przygotował dla nas odpowiedni lek („*de sua morte nobis medicinam aptavit*”), aby nie być jedynie tym, który pokazuje ranę (*ostensor vulneris*), lecz także tym, który ją uzdrawia (*sanator*)<sup>167</sup>.

<sup>163</sup> Isidorus Hispalensis, *Sententiae* III 3.

<sup>164</sup> Por. A. Ledzińska, *Gramatyka*, s. 61-63; T. Krynicka, *Wprowadzenie*, w: Izydor z Sewilli, *Synonymy*, tł. T. Krynicka, Kraków 2017, s. 7-21.

<sup>165</sup> Isidorus Hispalensis, *Synonyma* I 40.

<sup>166</sup> Isidorus Hispalensis, *Synonyma* I 72.

<sup>167</sup> Isidorus Hispalensis, *Sententiae* I 14, 8.

## 8. Chrzęścijanin wobec choroby

Za czasów swego ziemskiego życia Syn Boży przywracał wzrok i słuch, uzdrawiał chorych i niemych, oczyszczał trędowatych, aby ujrzeli Boga, usłyszeli i przyjęli z wiarą Jego słowo, podążyli ku Niemu, wyznając Go, oraz doznali uleczenia ran grzechu<sup>168</sup>. Jednak Izydor przestrzega czytelnika przed szukaniem cudownych uzdrowień: cudów potrzebowali poganie i niewierzący, poganina apostoł Paweł uzdrowił, lecz swemu uczniowi podał lek. Epoka znaków i nadprzyrodzonych mocy minęła, przyszły czasy składania świadectwa zacnego postępowania oraz wytrwałości w dobrym<sup>169</sup>, gdy największym, nowym cudem stało się piękno Kościoła<sup>170</sup>. Niemoc jest wpisana w nasz ziemski los. Przychodząc na świat, jesteśmy mali i bezbronni, nie potrafimy mówić<sup>171</sup>, nie rozumiemy, co czynimy<sup>172</sup>, najlepsze lata spędzamy utrudzeni<sup>173</sup>. Wreszcie nadchodzą, pozbawiając nas sił, zniechędzająca, odbierająca rozum starość oraz śmiercionośne choroby<sup>174</sup>, a za nimi okrutne umieranie<sup>175</sup>. Człowiek powinien zaakceptować swoją kondycję, mając świadomość, że oferowane mu przez medyków środki lecznicze, z których ma prawo, a nawet obowiązek korzystać, nie zmieniają jej definitywnie, toteż pozostaje mu cierpliwie znoszenie doczesnych udręków oraz dążenie do zawierającego pełnię życia *vita vitalis* – życia wiecznego<sup>176</sup>.

## 9. Choroba w życiu Izydora

Choroba naznaczyła również życie biskupa Sewilli: w listach do Brauliona prosi o modlitwę, gdy nękają go niemoce ciała i niepokój świadomego własnych przewin ducha<sup>177</sup>. Przekazuje do wykończenia ręko-

<sup>168</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *De fide catholica contra Iudeos* I 16, 2-3. Por. Ledzińska, *Gramatyka*, s. 77.

<sup>169</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Sententiae* I 24.

<sup>170</sup> Według pięknego ujęcia omawiającego analizowany passus *Sentencji*: P. Caziera, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris 1994, s. 129-132.

<sup>171</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 11, 9.

<sup>172</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 11, 27.

<sup>173</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 11, 16.

<sup>174</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 11, 30; IV 5, 2.

<sup>175</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 11, 31.

<sup>176</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Sententiae* III 61, 5.

<sup>177</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Epistulae* 1, 11-12.

pis swej encyklopedii, której ostateczną redakcję uniemożliwiła mu wyczerpująca dolegliwość<sup>178</sup>. Schorowany, w obliczu śmierci z poruszającą szczerością wyraża pragnienie ujrzenia przyjaciela po raz ostatni oraz prosi, by modlił się, aby Bóg pozwolił mu cieszyć się wieczną szczęśliwością<sup>179</sup>. Sewilski diakon Redemptus, który był świadkiem ostatnich miesięcy życia Sewilczyka i sporządził relację o nich<sup>180</sup>, opowiedział, że przeczuwał on własną śmierć nie dzięki widzeniom, znakom, objawieniom, w opisy których obfituje piśmiennictwo hagiograficzne<sup>181</sup>, lecz obserwując postęp swej choroby oraz towarzyszące mu osłabienie ciała („fatigatum corpus aegritudine assidua subtiliter animae natura pervideret”). Czując, że ziemskie dni dobiegają końca, jeszcze hojniej rozdawał jałmużnę, gdy zaś jego stan gwałtownie pogorszył się („post haec vulnere percussus est”), nasiliła gorączka („febris in corpore convalesceret”), a żołądek odmówił przyjmowania pokarmów („cibum reiceret debilitatus stomachus”)<sup>182</sup>, kazał zanieść się do bazyliki świętego Wincentego, gdzie wyznał swe grzechy, przyjął Komunię, pożegnał się z powierzonym mu ludem i udał się do celi, aby tam oczekiwać na spotkanie z Panem<sup>183</sup>. Zauważmy, że ostatnie chwile Izzydora są wolne od rozpacz. Dzięki mocy otrzymanej od swego Zbawcy staje się silniejszy od wielkich klasycznych herosów: nie szuka uwolnienia od bólu<sup>184</sup>, ale prosi Boga i bliźnich o przebaczenie. Nie przywołuje lekarzy, ale Pana, który wskrzesił Łazarza<sup>185</sup>, toteż w swoim miłosierdziu nie pozwoli również jemu, swe-

<sup>178</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Epistulae* 6, 12-14.

<sup>179</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Epistulae* 8, 2-6. O listach Izzydora, zob. Ledzińska, *Gramatyka*, s. 99; T. Krynicka, „Dulce mihi fuit diu ad te loqui” (*Braulio, ep. 5, 107*): korespondencja Izzydora z Sewilli i Brauliona z Saragossy, „*Scripta Classica*” 17 (2020) (w druku).

<sup>180</sup> Por. M.J. Kelly, *The Politics of History-Writing*, w: *Isidore*, red. A. Fear – J. Wood, Amsterdam 2016, s. 95.

<sup>181</sup> Zwraca na to uwagę: P. Castillo Maldonado, *La muerte de Isidoro de Sevilla: apuntes de crítica histórico-hagiográfica*, „*Habis*” 32 (2001) s. 583, 586-587.

<sup>182</sup> Por. Redemptus Clericus Hispalensis, *Obitus Beatissimi Isidori Hispalensis Episcopi* 2.

<sup>183</sup> Por. Redemptus Clericus Hispalensis, *Obitus Beatissimi Isidori Hispalensis Episcopi* 2-6.

<sup>184</sup> Por. Isidorus Hispalensis, *Chronica* I 90: „Huius tempore Hercules quinquagesimum secundum annum agens ob morbi dolorem sese flammis iniecit”. O *Kronice* Izzydora, por. Ledzińska, *Gramatyka*, s. 74.

<sup>185</sup> Por. Redemptus Clericus Hispalensis, *Obitus Beatissimi Isidori Hispalensis Episcopi* 3.

mu służyć, doświadczyć wiecznej śmierci. Nie usiłuje zwalczyć choroby, gdyż rozumie, że otworzy mu ona drzwi tam, „gdzie płynie rzeka, w której wodach zostanie ochrzczony świat, gdzie rośnie drzewo życia – Jezus Chrystus”<sup>186</sup>.

## 10. Podsumowanie

Izydor widzi świat w świetle Objawienia, dzięki czemu jego spojrzenie jest niezwykle szerokie. Nie przeciwstawia rzeczywistości doczesnej oraz wiecznej – w jego odczuciu przenikają się one i składają na całość Bożego dzieła. Mówiąc o chorobie, niezmiennie, niezależnie od charakteru pisma podkreśla, że jest ona czymś bezwarunkowo złym. Postrzega ją jako wynik ludzkiego grzechu wpisany w ludzką kondycję, podobnie jak inne nękające nas słabości. Bada jej fizyczne i duchowe przyczyny, doszukuje się naturalnych i nadprzyrodzonych środków zaradczych. Uważa, że mamy prawo, a nawet obowiązek zwracać się po pomoc do medyków, których dorobek zna i szanuje, lecz przy tym powinniśmy pamiętać, że zdrowie – przede wszystkim ducha, jak również ciała – może nam zapewnić wyłącznie życie w jedności z Bogiem. Za najbardziej niebezpieczną uznaje chorobę duszy, czyli grzech; spośród schorzeń cielesnych wyróżnia jako najgroźniejsze morowe powietrze. Posługuje się związanymi z chorobą wyrażeniami metaforycznymi do opisanego rzeczywistości grzechu. Stosując alegoryczną metodę interpretacji Pisma, widzi w chorobach ukazanych na stronach Biblii symbole duchowego zła. Wykazując się zmysłem praktycznym, opisuje troskliwą opiekę ze strony zdrowych, która należy się chorym. Wspomina, że na leczeniu znał się apostoł Paweł; jako wielkiego lekarza ludzkości ukazuje Chrystusa. Dzięki lekturze listów Sewilczyka oraz relacji o jego śmierci skomponowanej przez diakona Redemptusa wiemy, że on sam także doświadczał chorób, a znosił je tak, jak zalecał to czynić innym, to jest wytrwale, pokornie i cierpliwie dążąc do pełni życia, dla której zostaliśmy stworzeni i zbawieni.

---

<sup>186</sup> Isidorus Hispalensis, *In libros Veteris ac Novi Testamenti Proemia* 109. O piśmie *Wstępy do ksiąg Starego i Nowego Testamentu*, por. Ledzińska, *Gramatyka*, s. 56-57.



## A Disease in Isidore of Seville's Selected Writings

(summary)

Isidore looks at the world in the light of the Revelation, so that his look becomes really broad. He does not oppose the terrestrial to the eternal: in his feeling they permeate each other and make up the entirety of God's work. Writing about the disease, he underlines that it is unconditionally evil. He studies its physical and spiritual causes and seeks both natural and supernatural remedies. He believes we may and even have to look for doctors' help, he knows and respects ancient medicine's legacy, but at the same time he considers sickness to be a result of the human sin and stresses that the true health can be achieved only by living in unity with God. In Isidore's opinion the most dangerous illness is that of the human spirit, i.e. the sin. As to the terrestrial maladies, he describes in the most profusive way the plague. He uses metaphors related to disease in order to describe the reality of sin; employing means of allegorical interpretation of the Holy Writ, he regards sickness as a symbol of spiritual evil. He emphasizes that the sick deserve to be cared for and treated with kindness; he describes nursing the sick monks. He informs that apostle Paul cured his disciple and presents Christ as a great doctor of the mankind. Isidore himself experimented diseases. He faced them accordingly to what he recommended to the others, bravely and patiently looking for the *vita vitalis*, for which all of us have been created and saved.

**Keywords:** Isidore of Seville; *Etymologies*; ancient and medieval medicine; monastic life; allegoric interpretation of Holy Scripture; disease; plague; sin; salvation

## Choroba w wybranych pismach Izydora z Sewilli

(streszczenie)

Izydor z Sewilli pisze o chorobie w wielu utworach różniących się tematyką i charakterem. Postrzega ją jako bezwarunkowe zło. Bada jej fizyczne i duchowe przyczyny, doszukuje się naturalnych i nadprzyrodzonych środków zaradczych. Uważa, że mamy prawo, a nawet obowiązek zwracać się po pomoc do medyków, których dorobek zna i szanuje, lecz przy tym powinniśmy pamiętać, że zdrowie – przede wszystkim ducha, jak również ciała – może nam zapewnić wyłącznie życie w jedności z Bogiem. Za najbardziej niebezpieczną chorobę uznaje niemoc duszy, czyli grzech. Spośród schorzeń cielesnych wyróżnia jako najgroźniejsze morowe powietrze. Posługuje się związanymi z chorobą wyrażeniami metaforycznymi do opisania rzeczywistości grzechu. Stosując alegoryczną metodę interpretacji Pisma, widzi w chorobach ukazanych na stronach Biblii symbole duchowego zła. Podkreśla, że chorym należy się troskliwa, pełna czułości opieka ze strony zdrowych. Dzięki lekturze listów Sewilczyka oraz relacji o jego śmierci wiemy, że on sam także doświadczał chorób, a znosił je tak, jak zalecał to czynić innym, to jest wytrwale, pokornie i cierpliwie dążąc do pełni życia, dla której zostaliśmy stworzeni i zbawieni.

**Słowa kluczowe:** Izydor z Sewilli; *Etymologie*; starożytna i średniowieczna medycyna; monastycyzm; alegoryczna interpretacja Pisma Świętego; choroba; pomór; grzech; zbawienie

## Bibliografia

### Źródła

- Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, PL 15, 1527-1850.
- Arnobius Iunior, *Annotationes ad quaedam Evangeliorum loca*, PL 53, 569-580.
- Augustinus, *De Genesi ad litteram*, PL 34, 245-486.
- Augustinus, *Quaestionum Evangelicorum libri II*, PL 35, 1321-1364.
- Augustinus, *Regula ad servos Dei*, PL 32, 1377-1384.
- Cassiodorus, *Institutiones*, red. R.A.B. Mynors, Oxford 1937.
- Cornelius Celsus, *De medicina*, t. 1-3, red. W.G. Spencer, London – Cambridge 1960-1961.
- Chromatius Aquiliensis, *Tractatus in Matthaeum*, red. J. Étaix – J. Lemarié, CCL 9a, Turnhout 1974.
- Galenus, *De methodo medendi*, t. 10, red. C.G. Kühn, Lipsiae 1825.
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, red. M. Adriaen, CCL 143-143b, Turnhout 1979-1985.
- Isidorus Hispalensis, *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*, PL 83, 97-130.
- Isidorus Hispalensis, *Chronica*, red. J.C. Martín, CCL 112, Turnhout 2003.
- Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, ed. C.M. Lawson, CCL 113, Turnhout 1989.
- Isidorus Hispalensis, *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudeos*, PL 83, 449-538.
- Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum. Vida y muerte de los santos*, ed. J. Chaparro Gómez, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 1985.
- Isidorus Hispalensis, *De rerum natura*, w: Isidorus Hispalensis, *Traité de la Nature*, ed. J. Fontaine, Bordeaux 1960.
- Isidorus Hispalensis, *Differentiae (Diferencias) Libro I*, ed. C. Codoñer, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 1992.
- Isidorus Hispalensis, *Differentiarum Liber II*, ed. M.A. Andrés Sanz, CCL 111a, Turnhout 2006.
- Isidorus Hispalensis, *Epistulae*, w: *Epistolario de San Braulio*, ed. L. Riesco Terrero, Sevilla 1975, s. 62-76.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, w: Isidorus Hispalensis, *Étymologies. Livre I: La grammaire*, ed. O. Spevak, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 2020; *Étymologies. Livre XVII: De l'agriculture*, ed. J. André, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 1981; *Etimologías. Liber IV. De medicina*, t. 1-2, ed. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, Madrid 1982; *Etimologías. Libro VI. De las Sagradas Escrituras*, ed. J. Chaparro Gómez, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 2012; *Etimologie. Libro XI. De homine et portentis*, ed. F. Gasti, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 2010.
- Isidorus Hispalensis, *Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Sueborum*, PL 83, 1057-1082.
- Isidorus Hispalensis, *In Libros Veteris ac Novi Testamenti Proemia*, PL 83, 155-180.

- Isidorus Hispalensis, *Regula*, red. J. Campos Ruiz – I. Roca Melia, Madrid 1971.
- Isidorus Hispalensis, *Sententiae*, ed. P. Cazier, CCL 111, Turnhout 1998.
- Isidorus Hispalensis, *Synonyma*, ed. J. Elfassi, CCL 111b, Turnhout 2009.
- Isidorus Hispalensis, *Versus*, red. J.C. Sánchez Martín, CCL 113a, Turnhout 2000.
- Marcellus, *De medicamentis liber*, red. G. Helmreich, Lipsiae 1889.
- Plinius, *Historia naturalis*, w: Plinius, *Natural History*, ed. H. Rackham – W.H.S. Jones, London – Cambridge 1963.
- Publius Vergilius Maro, *Aeneis*, w: Publius Vergilius Maro, *Aeneis (Énéide)*, t. 1-2, ed. H. Goelzer, Paris 1970-1974.
- Redemptus Clericus Hispalensis, *Obitus Beatissimi Isidori Hispalensis Episcopi*, w: *Scripta de vita Isidori Hispalensis Episcopi*, ed. J.C. Martín-Iglesias, CCL 113b, Turnhout 2006, s. 379-388.
- Scribonius Largus, *Compositiones*, red. S. Sconocchia, Lipsiae 1983.
- Terentius, *Commedie*, ed. O. Bianco, Torino 1993.

### Opracowania

- Albrecht M. von, *A History of Roman Literature from Livius Andronicus to Boethius*, t. 1-2, Leiden 1997.
- Bardski K., *Słowo oczyma Golebicy. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Warszawa 2007.
- Beagon M., *Variations on a Theme. Isidore and Pliny on Human and Human-Instigated Anomaly*, w: *Isidore of Seville and His Reception in the Early Middle Ages. Transmitting and Transforming Knowledge*, red. A. Fear – J. Wood, Amsterdam 2016, s. 57-74.
- Bednarczyk A., *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa 1999.
- Castillo Maldonado P., *La muerte de Isidoro de Sevilla: apuntes de crítica histórico-hagiográfica*, „Habis” 32 (2001) s. 577-596.
- Cazier P., *Isidore de Séville et la naissance de l’Espagne catholique*, Paris 1994.
- Clarke M.L., *Higher Education in the Ancient World*, London 1971.
- Collins R., *Visigothic Spain 409-711*, Oxford 2004.
- Cytowska M. – Szelest H., *Literatura rzymska. Okres cesarstwa*, Warszawa 1992.
- Díaz P.C., *Teoría y práctica de la medicina visigoda. Del enciclopedia de Isidoro a la enfermería monástica*, „Asclepio” 72/1 (2020) s. 1-16.
- Díaz y Díaz M.C., *Introducción general a San Isidoro de Sevilla*, w: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías. Edición bilingüe, texto latino, versión española y notas*, t. 1-2, ed. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, Biblioteca de Autores Cristianos 433-434, Madrid 1982, s. 1-257.
- Díaz y Díaz M.C., *Introducción*, w: M.C. Díaz y Díaz, *Los capítulos sobre los metales de las „Etimologías” de Isidoro de Sevilla*, León 1970, s. 11-34.
- Elfassi J., *Isidore of Seville and the „Etymologies”*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden 2020, s. 245-278.

- Ferraces Rodríguez A., *Aspectos léxicos del libro IV de las „Etimologías” en manuscritos médicos altomedievales*, w: *Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, red. A. Ferraces Rodríguez, A Coruña 2005, s. 97-127.
- Ferraces Rodríguez A., *Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, w: *Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, red. A. Ferraces Rodríguez, A Coruña 2005, s. 11-38.
- Ferraces Rodríguez A., *La transmisión del „De materia médica” en latín: de Dioscórides a Isidoro de Sevilla y algunos tratados de botánica*, Santiago de Compostela 1996.
- Fontaine J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, t. 1-3, Paris 1959-1983.
- Fontaine J., *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps de Wisigoths*, Turnhout 2001.
- Fontaine J., *Problèmes de méthode dans l'étude des sources isidoriennes*, w: *Isidoriana*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 115-131.
- García García I. – Ramos Cobos M. – Gozalbes Cravioto E., *Enfermedad y Cuidados en la Obra de Isidoro de Sevilla*, „Index de Enfermería” 14/51 (2005) s. 70-73.
- Ghellinck J. de, *Patristique et Moyen Âge. Études d'histoire littéraire et doctrinale*, t. 1-2, Bruxelles 1961.
- Gliński Z. – Grzegorzczyk K., *Dżuma nadal jedną z najniebezpieczniejszych chorób*, „Życie Weterynaryjne” 94/1 (2019) s. 18-24.
- González T., *La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe*, w: *Historia de la Iglesia en España*, t. 1, red. R. García Villoslada, Madrid 1979, s. 401-748.
- Grmek M., *Historia chorób u zarania cywilizacji zachodniej*, tł. A.B. Matusiak, Warszawa 2002.
- Gourevitch D., *Les maladies sous le regard du compilateur: métaphores végétales et animales*, w: *Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, red. A. Ferraces Rodríguez, A Coruña 2005, s. 176-195.
- Houston G.W., *Inside Roman Libraries. Books Collections and Their Management in Antiquity*, North Carolina 2014.
- Kelly M.J., *The Politics of History-Writing*, w: *Isidore of Seville and His Reception in the Early Middle Ages. Transmitting and Transforming Knowledge*, red. A. Fear – J. Wood, Amsterdam 2016, s. 93-110.
- Kirk G.S. – Raven G.E. – Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, tł. J. Lang, Poznań 2009.
- Klibansky R. – Panofsky E. – Saxl F., *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Nendeln 1979.
- Korus K., *Nauka i studia nad filozofią*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 897-918.
- Kowalski M., *Biskup krakowski Marcin Szyszkowski a konsekwencje zarazy lat dwudziestych XVII stulecia*, w: *Człowiek i przyroda w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, red. W. Iwańczak – K. Bracha, Warszawa 2000, s. 227-244.

- Krynicka T., „*Dulce mihi fuit diu ad te loqui*” (*Braulio, ep. 5, 107*): korespondencja Izydora z Sewilli i Brauliona z Saragossy, „*Scripta Classica*” 17 (2020) (w druku).
- Krynicka T., *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007.
- Krynicka T., *Izydora z Sewilli „O narodzinach i śmierci” świętych ojców: kompozycja traktatu*, „*Vox Patrum*” 73 (2020) s. 95-121.
- Krynicka T., *Kwintus Gargiliusz Marcjalis – żołnierz, pisarz i ogrodnik*, w: Gargiliusz, *Lekarstwa z warzyw i owoców*, tł. T. Krynicka, Wrocław 2016, s. 11-27.
- Krynicka T., *Literacki charakter botanicznej wiedzy Izydora z Sewilli („Etymologie”, Księga XVII)*, „*Studia Classica et Neolatina*” 9 (2010) s. 23-36.
- Krynicka T., *Świat roślin w XVII księdze „Etymologii” Izydora z Sewilli*, Lublin 2007.
- Krynicka T., *Wprowadzenie*, w: Izydor z Sewilli, *Sentencje*, tł. T. Krynicka, Kraków 2012, s. 5-30.
- Krynicka T., *Wprowadzenie*, w: Izydor z Sewilli, *Synonimy*, tł. T. Krynicka, Kraków 2017, s. 7-21.
- Krynicka T., *Wstęp*, w: Izydor z Sewilli, *Wiersze*, tł. T. Krynicka, „*Vox Patrum*” 50-51 (2007) s. 565-580.
- Kuźmiak K., *Kosma i Damian*, EK IX 928.
- Langslow D.R., *Medical Latin in the Roman Empire*, Oxford 2000.
- Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, tł. H. Szymańska-Grossowa, Warszawa 1970.
- Ledzińska A., *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. „Origo et fundamentum liberalium litterarum”*, Kraków 2014.
- Maire B., *Isidore de Séville, lecteur de Gargilius Martialis*, w: *Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, red. A. Ferraces Rodríguez, A. Coruña 2005, s. 198-213.
- Marrou H.-I., *Historia wychowania w starożytności*, tł. S. Łoś, Warszawa 1969.
- Martin-Iglesias J.C., *Las fuentes de las „Allegoriae quaedam Sanctae Scripturae” (CPL 1190) de Isidoro de Sevilla*, „*Euphrosyne*” 46 (2018) s. 143-179.
- Nutton V., *Ancient Medicine*, London 2013.
- O’Loughlin T., *Isidore of Seville as a Theologian*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden 2020, s. 135-152.
- Osbaldestone T.A., *Introduction*, w: Dioscorides, *De materia medica. Being an herbal with many others medicinal materials*, tł. T.A. Osbaldestone, Johannesburg 2010, s. XX-XXXVIII.
- Pigeaud J., *De la mélancolie et de quelques autres maladies dans les Étymologies d’Isidore de Séville*, w: *Textes médicaux latins antiques*, red. G. Sabbah, Saint-Étienne 1984, s. 87-109.
- Ribémont B., *Les origines des encyclopédies médiévales. D’Isidore de Séville aux Carolingiens*, Paris 2001.
- Scarborough J., *Medical Terminologies: Classical Origins*, Oklahoma 1992.
- Sotomayor y Muro M., *La Iglesia en la España Romana*, w: *Historia de la Iglesia en España*, t. 1, red. R. García Villoslada, Madrid 1979, s. 7-400.

Strzelczyk J., *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984.

Turasiewicz R., *Pisma medyczne. Corpus Hippocraticum*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 491-504.

Uchoa Borgongino B., *A conduta dos monges enfermos na „Regula Isidori” (615-619)*, w: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*, red. M. de Moraes Ferreira, São Paulo 2011, s. 1-10.

Vásquez Buján M.E., *Isidoro de Sevilla y los libros de medicina, A propósito del antiguo comentario latino a los „Aforismos” hipocráticos*, w: *Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, red. A. Ferraces Rodríguez, A Coruña 2005, s. 131-174.

Wallis F., *Isidore of Seville and Science*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden 2020, s. 182-222.

Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2006.

Zaragoza Rubira J.R., *Enfermedad del alma y medicina del alma en la obra de San Isidoro, „Asclepio” 18-19 (1966-1967) s. 579-589.*

Ks. Krzysztof Bardski<sup>1</sup>

## **Śmierć jako nośnik znaczeń symbolicznych – w poszukiwaniu patrystycznych inspiracji Pseudo-Garniera z Langres**

W połowie XII wieku powstał w cysterskim opactwie w Clairvaux glosariusz symbolicznych znaczeń poszczególnych motywów biblijnych w oparciu o interpretacje Ojców Kościoła i wcześniejszych pisarzy średniowiecznych. Dzieło, pierwotnie noszące tytuł *Angelus*, następnie zaś *Allegoriae totius sacrae Scripturae*, zostało rozpowszechnione przez opata Garniera z Langres, następcę św. Bernarda z Clairvaux na tym urzędzie, a następnie biskupa Rochefort, stąd też jemu jest przypisywane<sup>2</sup>.

W ramach prac nad wydaniem krytycznym dzieła<sup>3</sup> podjąłem się również kwerendy mającej na celu dotarcie do niektórych źródeł interpretacji zawartych w glosariuszu. Jego autor czasami sięga do konkretnych ko-

---

<sup>1</sup> Ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski, profesor w Instytucie Nauk Teologicznych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownik Katedry Teologii i Hermeneutyki Biblijnej; e-mail: kbardski@yahoo.com; ORCID: 0000-0002-8340-3993.

<sup>2</sup> Szerzej na temat samego dzieła jego i charakterystyki, zob. K. Bardski, *Medieval Glossary of Biblical Symbols – Pseudo-Garnier's of Langres „Allegoriae in Universam Sacram Scripturam”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 27/2 (2019) s. 33-42. Na temat atrybucji, zob. A. Wilmar, *Les Allégories sur l'Écriture attribuées à Raban Maur*, „Revue Bénédictine” 32 (1920) s. 47-56; F. Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, t. 2, Madrid 1950, s. 2364; P. Glorieux, *Pour revaloriser Migne*, *Mélanges de science religieuse. Cahier supplémentaire*, Lille 1952, s. 56.

<sup>3</sup> Projekt wydania krytycznego powstaje w ramach grantu 22H 17 0344 85 Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Dotychczasowe wydanie, opublikowane wśród dzieł Rabana Maura (PL 112, 849-1088), jest niepełne i wadliwe. W konsekwencji oparte na nim przekłady na język włoski (Rabano Mauro (pseudo), *Allegorie sulla Scrittura*, tł. P.G. di Domenico, Città del Vaticano 2002) oraz angielski (Anonymous,

mentarzy patrystycznych lub średniowiecznych, czasami przytacza wyjaśnienie obecne w szeroko pojętej tradycji, innym zaś razem tworzy własną interpretację na bazie pierwiastków symbolotwórczych poszczególnych motywów biblijnych.

W niniejszym artykule zbadamy hermeneutyczne podejście do tekstu biblijnego oraz tradycji patrystycznej, które zaowocowało powstaniem glosariusza, oraz spróbujemy zastanowić się nad zjawiskiem interpretacji alegorycznej, w ramach której powstały zawarte w nim wyjaśnienia<sup>4</sup>.

Śmierć jest podstawowym archetypicznym doświadczeniem kresu. Z punktu widzenia podmiotu ma jednak zawsze charakter perspektywiczny, nigdy dokonany. Jako złożone doświadczenie egzystencjalne częściej była symbolizowana niż symbolizująca. Bogata ikonografia przedstawia ją pod postacią kościotrupa, klepsydry, kosy, zgaszonego płomyka, czarnego koloru, krzyża i wielu innych. Sama śmierć może też jednak symbolizować inne rzeczywistości. Tak też dzieje się w przypadku glosariusza Pseudo-Garniera z Langres. Śmierć jest jedną z nielicznych rzeczywistości, które są zarazem paralełą intencjonalną dla innych rzeczy symbolicznych<sup>5</sup> (coś przywołuje na myśl śmierć), jak i nośnikiem dla pewnych treści symbolicznych (śmierć przywołuje na myśl coś). Z jednej strony śmierć stanowi paralełę intencjonalną dla takich symboli, jak wieloryb („cetys”), dom („domus”), zaśnięcie („dormitio”), sierp („falx”), koniec („finis”), miecz („framea” oraz „gladius”), owoc („fructus”), mirra („myrrha”), ryba („piscis”), krew („sanguis”) i sen („somnus”). Z drugiej zaś słownik symboliki biblijnej Pseudo-Garniera z Langres zawiera sześć interpretacji symbolicznych śmierci: umartwienie („mortificatio”), pycha („superbia”), diabeł („diabolus”), nienawiść do braci („fraternum odium”), grzech („peccatum”) i kara wieczna („poena aeterna”). W niniejszym artykule zajmiemy się tymi sześcioma ostatnimi interpretacjami śmierci jako „res symbolica”, pozostawiając wymienione wcześniej interpretacje śmierci jako paraleli intencjonalnej na tematykę odrębnego artykułu.

---

*Allegories in All Holy Scripture*, tł. P. Throop, Vermont 2009) ponoszą konsekwencje ułomności podstawy tłumaczenia.

<sup>4</sup> Szerzej na temat interpretacji symboliczno-alegorycznej Biblii w starożytności i średniowieczu, zob. K. Bardski, *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016.

<sup>5</sup> Na temat pojęcia „rzeczy symbolicznych”, zob. K. Bardski, *Rzecz-symbol jako locus theologicus w ponaddosłownej interpretacji Biblii*, „Ethos” 33/3 (2020) 33-53.



## 1. Śmierć jako umartwienie („mortificatio”)

Pierwsza interpretacja, jaką znajdujemy w glosariuszu Pseudo-Garniera z Langres, odwołuje się właściwie do literalnego znaczenia, jednak sugeruje znaczenie metaforyczne zawarte w łacińskim „mortificare” (‘umartwić’):

Śmierć to jest ustanie życia doczesnego, jak w Księdze Hioba: „Którzy oczekują śmierci, a nie przychodzi” (Hi 3,21), gdyż święci pragną całkowitego umartwienia względem tego świata, lecz go nie osiągają („Mors est extinctio vitae saecularis, ut in Job: Qui exspectant<sup>6</sup> mortem, et non venit<sup>7</sup>, quia<sup>8</sup> sancti funditus se ab hoc mundo mortificare volunt, sed non possunt”)<sup>9</sup>.

Idea pragnienia śmierci zawarta w powyższej interpretacji wydaje się niezbyt szczęśliwym odczytaniem wersetu z Księgi Hioba, który w kontekście biblijnym odnosi się do ludzi zrozwyczajonych i zgorzkniałych, podczas gdy pragnienie śmierci człowieka świętego, który tęskni za wiecznością, wzgardziwszy rozkoszami światowymi, ma wydźwięk pozytywny. Skąd autor zaczerpnął taką interpretację? Otóż zarówno pod względem sensu, jak i podobieństw leksykalnych jest ona streszczeniem interpretacji Grzegorza Wielkiego zawartej w *Moraliach*, w komentarzu do tego wersetu:

W istocie pragną całkowicie obumrzeć dla wszelkiej chwały doczesnego życia. Lecz często na mocy ukrytych wyroków Boga zmuszeni są do sprawowania władzy czy do przyjmowania związanych z tym zaszczytów. A jednak pośród tych zajęć nieustannie oczekują oni pełnego obumarcia. Oczekiwana śmierć jednak nie nadchodzi, ponieważ wciąż żyje w nich – nawet wbrew woli – przyzwyczajenie do doczesnej chwały, którą mimo wszystko znoszą przez wzgląd na bojaźń Bożą<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> exspectant] exspectat *m* (w ten sposób oznaczamy warianty tekstualne różniące wydanie Migne’a od przygotowywanego wydania krytycznego, którego fragmenty cytujemy w niniejszym artykule).

<sup>7</sup> non venit] invenit *m*.

<sup>8</sup> quia] quod *m*.

<sup>9</sup> Pseudo-Garnerius Lingonensis, *Allegoriae totius Sacrae Scripturae*, Mors, PL 112, 1002A.

<sup>10</sup> “Desiderant quippe mortificare se funditus, atque ab omni vita gloriae temporalis extinguere; sed occultis saepe Dei iudiciis vel praesens in regimine, vel occupari iniunctis honoribus compelluntur, atque inter haec mortificationem plenissimam indesinenter exspectant. Sed exspectata mors non venit, quia eorum usus temporalis gloriae etiam no-

Mimo pewnej nieadekwatności względem pierwotnego przesłania biblijnego interpretacja Grzegorza Wielkiego, która w istocie jest zaaplikowaniem sensu wersetu wyrwanego z kontekstu do wczesnośredniowiecznej ascetyki, ze względu na autorytet jej twórcy zyskała popularność. Poza Pseudo-Garnierem z Langres została również zacytowana w formie skróconej w kompilacji *Glossa Ordinaria* przypisywanej środowisku Alzelma z Laon<sup>11</sup>. Nietrudno dostrzec w niej echo osobistych doświadczeń autora, który jako pierwszy mnich benedyktyński został powołany na Stolicę Piotrową i sam mógł uznać siebie za zaliczonego do grona tych, co „na mocy ukrytych wyroków Boga zmuszeni są do sprawowania władzy czy do przyjmowania związanych z tym zaszczytów”.

## 2. Śmierć jako pycha („superbia”)

Według drugiej interpretacji Pseudo-Garniera z Langres śmierć symbolizuje pychę ludzką:

Śmierć to pycha, jak w Księdze Hioba: „Niech trawi ramiona jego śmierć pierwotna” (Hi 18,13), gdyż dobre czyny bezbożnego niszczy pycha, która była pierwszym grzechem („Mors, superbia, ut in Job: Consumat brachia illius primogenita mors, quia<sup>12</sup> bona opera impij superbia, quae fuit primum peccatum, destruit<sup>13</sup>”)<sup>14</sup>.

Tym razem kontekst biblijny zostaje uszanowany przez interpretatora. Negatywny wydźwięk wersetu nie koliduje z przesłaniem Księgi Hioba, cytat bowiem został zaczerpnięty z wypowiedzi mędrca Bildada z Szuach, który przedstawia udręki, jakie dotyczą człowieka obłudnego (Hi 18,5). Symbolika śmierci zostaje tu połączona z archetypiczną symboliką ramion,

lens vivit, quam tamen pro divino timore tolerant” (Gregorius I, *Moralia* 5, 4, 5 ad Job 3,21, tł. T. Fabiszak – A. Strzelecka – R. Wójcik, Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba, tom I, ks.1-5*, ŻM 39, Tyniec 2006, s. 376).

<sup>11</sup> Anselmus Laudunensis, Radulfus Laudunensis et schola, *Glossa Ordinaria, In Job*, ad loc: “Qui expectant mortem, id est, penitus se mundo mortificare desiderant, sed occulto Dei iudicio non venit, quia occupari injunctis honoribus compelluntur, quod Dei timore tolerant”.

<sup>12</sup> quia] quod m

<sup>13</sup> destruit] destruet m

<sup>14</sup> Pseudo-Garnerius Lingonensis, *Allegoriae totius Sacrae Scripturae*, Mors, PL 112, 1002A.

które oznaczają ludzkie czyny. Skąd jednak autor zaczerpnął pomysł skojarzenia pychy ze „śmiercią pierworodną”? Również tutaj odpowiedź znajdziemy w *Moraliach* Grzegorza Wielkiego:

Mianem ramion zaś nie bez racji określone zostały uczynki, ponieważ uczynków ciała dokonuje się przy pomocy ramion. Czymże zaś jest śmierć, jeśli nie grzechem, który zabójczo odcina duszę od wewnętrznego życia? Dlatego napisano: „Błogosławiony i święty ten, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu” (Ap 20,6), gdyż ten w przyszłości szczęśliwie zmartwychwstanie w ciele, kto w tym życiu zmartwychwstanie ze śmierci swego umysłu. Jeśli zatem grzech jest śmiercią, nie bez racji jako śmierć pierworodną należy rozumieć pychę, gdyż jest napisane: „Początkiem wszelkiego grzechu jest pycha” (Syr 10,15). Zatem piękno jego skóry i ramiona jego trawi śmierć pierworodna, gdyż pycha leży u podłoża chwały i postępowania bezbożnika. Mógłby nawet przejść przez życie w chwale i bez winy, gdyby tylko nie był pyszny<sup>15</sup>.

Dopiero w świetle cytatu z Księgi Syracydesa przytoczonego przez Grzegorza Wielkiego odkrywamy sens określenia pychy mianem „pierwszego grzechu”, który w konsekwencji prowadzi do koncepcji „śmierci pierworodnej”. Owa „promogenita mors” nie wydaje się jednak mieć wiele wspólnego z „grzechem pierworodnym” (łacińskie określenie „peccatum originale” też na to nie wskazuje), gdyż nie znajdujemy tu odwołań do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju.

Również ta interpretacja Grzegorza Wielkiego trafiła na karty *Glossa Ordinaria*, gdzie literalnie zacytowano jej fragmenty<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> “Brachiorum vero nomine non incongrue opera designantur, quia corporale opus brachiis agitur. Quid autem mors nisi peccatum est, quod ab interiore vita animam occidit? unde scriptum est: Beatus et sanctus qui habet partem in resurrectione prima (Apoc. XX, 6) , quia ille post in carne feliciter resurget, qui, in hac vita positus, a mentis suae morte resurrexerit. Si igitur peccatum mors, non incongrue primogenita mors superbia valet intelligi, quia scriptum est: Initium omnis peccati superbia (Eccli. X, 15) . Pulchritudinem igitur cutis eius et brachia illius primogenita mors devorat, quia iniqui gloriam vel operationem superbia supplantat. Potuit enim etiam in hac vita sine culpa gloriosus existere, si superbus minime fuisset” (Gregorius I, *Moralia* 14, 16, 19 ad Job 18,13, tł. ŻM 44, s. 169).

<sup>16</sup> Anselmus Laudunensis, Radulfus Laudunensis et schola, *Glossa ordinaria, In Iob*, ad loc: “Primogenita mors – superbia quae est initium omnis peccati. Pulchritudinem ergo cutis eius et brachia illius primogenita mors devorat: qua iniqui gloriam vel operationem superbia supplantat. Potuit enim et in hac vita gloriosus existere, si superbus minime fuisset”.

### 3. Śmierć jako diabeł („diabolus”)

Trzecia interpretacja symboliczna śmierci kojarzy ją z Szatanem:

Śmierć to diabeł, jak w Apokalipsie: „Mam klucze śmierci i piekła” (Ap 1,18), to jest, władzę nad diabłem i jego członkami („Mors, diabolus, ut in Apocalypsi: Habeo claves mortis et inferni, id est, potestatem super diabolum et membra ejus”)<sup>17</sup>.

Zgodnie z kontekstem biblijnym zacytowane słowa Apokalipsy są wypowiedziane przez zmartwychwstałego Chrystusa, który w widzeniu powierza autorowi księgi listy do siedmiu kościołów. Pseudo-Garnier rozwija symbolikę śmierci i piekła, odnosząc je do diabła i jego członków. W tle jawi się idea teologiczna „ciała Szatana” złożonego z tych, którzy do niego należą, jako swoista antyteza Mistycznego Ciała Chrystusa złożonego z chrześcijan w myśl metafory ciała z Pierwszego Listu do Koryntian (10–12). Chrystus posiada władzę nad szatanem i jego ciałem, co zostało wyrażone za pomocą symboliki kluczy, wywodzącej się zarówno z prostego skojarzenia (klucze dają możliwość otwierania i zamykania tylko temu, kto je posiada), jak również ewangelijnego motywu powierzenia kluczy, czyli władzy, Piotrowi (Mt 16,19).

Szukając inspiracji dla symboliki śmierć – szatan Pseudo-Garniera z Langres, podobieństwa leksykalne wiodą nas ku *Glossa Ordinaria*, gdzie w ramach komentarza do Ap 1,18 czytamy słowa włożone w usta Chrystusa:

Przeto nie będę was doświadczał ponad to, co znieść możecie, gdyż mam władzę nad diabłem i jego członkami, nad śmiercią i otchłanią. Diabeł jest śmiercią, gdyż jest przyczyną grzechu, to jest śmierci; otchłanią są jego słudzy, w których ma swoje miejsce<sup>18</sup>.

Jak wiadomo, *Glossa Ordinaria* jest dziełem kompilacyjnym, stąd też możemy postawić dalsze pytanie, skąd przedstawiona interpretacja tam

<sup>17</sup> Pseudo-Garnerius Lingonensis, *Allegoriae totius Sacrae Scripturae*, Mors, PL 112, 1002A.

<sup>18</sup> Anselmus Laudunensis, Radulfus Laudunensis et schola, *Glossa ordinaria, Apocalypsis Beati Ioannis*, ad loc.: „Ideo non patiar vos tentari supra quam potestis ferre, quia habeo potestatem super diabolum et super membra eius. Mortis et inferni. Diabolus est mors, quia causa est peccati, id est mortis; ministri eius sunt infernus, in quibus habet locum”.

trafiła. Sądzymy, że trop wiedzie dalej do dzieł samego Anzelma z Laon (†1117), który w swoim *Komentarzu do Apokalipsy* napisanym przed *Glossa Ordinaria*, wyjaśnia:

I mam klucze śmierci i otchłani, to jest diabła i jego członków. On sam jest nazywany śmiercią, gdyż jest przyczyną wszelkiej śmierci; otchłanią są jego słudzy, gdyż to jest miejsce, w którym sam zamieszkuje. Jednak ani diabeł, ani jego słudzy nie mogą szkodzić, jak tylko ta tyle, na ile im Bóg pozwoli<sup>19</sup>.

Nawet ta interpretacja jednak nie wydaje się oryginalnym pomysłem Anzelma z Laon, gdyż nie jest wykluczone, że inspiracją do niej był ceniony w średniowieczu komentarz przypisywany Hajmonowi z Halberstadt będący w rzeczywistości dziełem opata Hajmona z Auxerre (†865):

Przeto Syn Boży ma klucze śmierci i otchłani, gdyż w swoim tajemnym rozstrzygnięciu daje władzę diabłu lub jego członkom, aby srodze prześladowali świętych, z kolei zaś kiedy chce, sprawia, że łagodnieje wszelkie prześladowanie z ich strony<sup>20</sup>.

Mimo podobieństw leksykalnych idea zawarta w komentarzu Hajmona z Auxerre kontrastuje z interpretacjami *Glossa Ordinaria* i Pseudo-Garniera z Langres, gdyż ci ostatni „władzę” („potestas”) sytuują w rękach Chrystusa, podczas gdy opat z Auxerre pisze o udzieleniu „władzy” („potestas”) szatanowi.

---

<sup>19</sup> Anselmus Laudunensis, *Enarrationes in Apocalypsin*, 1, ad Ap 1,18: „Et habeo claves mortis et inferni, id est diaboli et membrorum eius. (1506D) Ipse dicitur mors, quia est causa totius mortis: ministri eius infernus, quia locus est in quo ipse habitat. Sed neque diabolus, neque ministri eius possunt nocere, nisi quantum eis a Deo permittitur”.

<sup>20</sup> Haymo Antissiodorensis, *Explicatio in Apocalypsin*, 1 ad Ap 1,18: “Habet itaque Filius Dei claves mortis et inferni, quia sua occulta reseratione dat potestatem diabolo, vel eius membris, ut saeviant in persecutionem sanctorum, et iterum cum vult, facit omnem conquiescere eorum tentationem”. Na temat atrybucji, zob. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944, s. 51; P. Glorieux, *Pour revaloriser Migne*, Mélanges de science religieuse. Cahier supplémentaire, Lille 1952, s. 57; Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, t. 3, s. 3072, 3122 („Summa probabilitate est Haimonis de Auxerre”); I. Machielsen, *Clavis patristica Pseudoepigraphorum Medii Aevi*, Turnhout 1994, s. 2293; B. Gansweidt, *Lexicon des Mittel Alters*, t. 4, München 2002, s. 1864.

#### 4. Śmierć jako nienawiść do braci („fraternum odium”)

Według czwartej interpretacji symbolicznej, śmierć oznacza nienawiść pomiędzy braćmi:

Śmierć to nienawiść do braci, jak w psalmie: „I strach śmierci przypadł na mnie” [Ps 55,5], to jest, lękałem się, aby nienawiść do braci mnie nie prze mogła [„Mors, fraternum<sup>21</sup> odium, ut in psalmo<sup>22</sup>: Et formido mortis cecidit super me, id est, timui, ne fraternum<sup>23</sup> odium praevaleret mihi”]<sup>24</sup>.

Kontekst wersetu stanowiącego fragment psalmu o charakterze lamentacyjnym wskazuje na podmiot liryczny w sytuacji opresji, zagrożenia, prześladowania. Jego sytuacja jest na tyle beznadziejna, że oczom jego serca jawi się perspektywa możliwej śmierci, wywołująca lęk. Średniowieczny komentator, odnosząc ten werset do swojej sytuacji egzystencjalnej, jako motyw lęku wskazuje na możliwe do pojawienia się w jego sercu uczucie nienawiści do braci. To uczucie jawi się jako napierająca siła, której on musi się przeciwstawić („ne fraternum odium praevaleret mihi”).

Szukając w literaturze patrystycznej i średniowiecznej możliwych inspiracji dla powyższej interpretacji, natrafiliśmy na *Komentarz do Psalmów*<sup>25</sup> przypisywany Bedzie Czcigodnemu, będący prawdopodobnie autorstwa alzackiego kanonika augustiańskiego Manegolda z Lautenbach (†1103). Píše on:

„Strach śmierci przypadł na mnie”, to jest lęk nie tyle przed śmiercią fizyczną, ile duchową. Nie lękał się bowiem śmierci fizycznej, przeciwko której

<sup>21</sup> fraternum] supernum *m*

<sup>22</sup> psalmo] Psalmis *m*

<sup>23</sup> fraternum] supernum *m*

<sup>24</sup> Pseudo-Garnerius Lingonensis, *Allegoriae totius Sacrae Scripturae*, Mors; PL 112, 1002A.

<sup>25</sup> Manegoldus Lautenbacensis = Pseudo Beda Venerabilis, *De libro Psalmorum*, PL 93, 477-1097. Negacja autorstwa Bedy, bez podania atrybucji, zob. Machielsen, *Clavis patristica Pseudoepigraphorum Medii Aevi*, s. 2058c; Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, t. 2, s. 1665; Przypisanie Manegoldowi z Lautenbach: G. Morin, *Le Pseudo-Bède sur les Psaumes et l'Opus super Psalterium de Maître Manegold de Lautenbach*, „Revue Benedictine” 28 (1911) s. 331-340; H. Weisweiler, *Die handschriftlichen Vorlagen zum Erstdruck von Beda, In Psalmorum Librum exegesis*, „Biblica” 18 (1937) s. 197-204; P. Glorieux, *Pour revaloriser Migne, Mélanges de science religieuse. Cahier supplémentaire*, Lille 1952, s. 52.

Bóg umocnił go słowami: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą” (Mt 10,28). Lękał się raczej śmierci duchowej, która jest straszniejsza, to jest, lękał się nienawiści, bowiem tak jak miłość jest życiem, tak też nienawiść jest śmiercią duszy<sup>26</sup>.

Zauważmy, że o ile symbolika zaproponowana przez Manegolda z Lautenbach odnosi się do nienawiści szeroko pojętej (w domyśle nienawiść dotyczy wrogów, agresorów), to Pseudo-Garnier z Langres zawęża ją do kręgu braci („fraternum odium”), a więc kogoś bliskiego. Ponadto wydźwięk symboliki sugeruje jako adresata człowieka prowadzącego pogłębione życie duchowe. Na tej podstawie możemy sądzić, że Pseudo-Garnier z Langres dokonał swoistej kontekstualizacji symboliki, odnosząc ją do środowiska mniszego, w którym powstało dzieło. Niewykluczone, że w społeczności zamkniętej, którą obowiązywała *stabilitas loci*, a ponadto funkcjonowały relacje o charakterze feudalnym, wzajemne animozje, rywalizacja, zazdrość, trudność z zaakceptowaniem inności drugiego mogły rodzić nie tylko frustracje, ale i uczucie nienawiści do poszczególnych braci. Równocześnie konieczność trwania we wspólnocie i obcowania w różnych sytuacjach życiowych nie tylko uniemożliwiała odcięcie się i zaniechanie kontaktu z danym współbratem, ale mogła nawet potęgować napór tego negatywnego uczucia, co może kryć się za słowami „aby nienawiść [...] nie przemożła” („ne [...] odium praevaleret”). Sytuacja taka staje się wyzwaniem dla pracy ascetycznej, aby miłość (życie) zwyciężyła nad nienawiścią (śmiercią), której osobiste świadectwo daje autor glosariusza.

## 5. Śmierć jako grzech („peccatum”)

Kolejną interpretacją śmierci jest postrzeganie jej jako symbolu grzechu:

Śmierć to grzech, jak w psalmie: „Abym nigdy nie zasnął w śmierci” [Ps 13,4], to jest, abym nigdy nie znalazł spoczynku w grzechu („Mors, peccatum, ut

---

<sup>26</sup> Manegoldus Lautenbacensis, *De libro Psalmorum*, ad loc.: „Cecidit super me formido mortis, id est, timor mortis non exterioris, sed interioris. Non enim timebat mortem exteriorem, contra quam munierat eum Dominus dicens: Nolite timere eos qui corpus occidunt, animam autem non possunt occidere; timeba(n)t mortem interiorem, quae gravior est, id est, odium timeba(n)t, quia sicut dilectio est vita, ita odium est mors animae”.

in psalmo<sup>27</sup>: Ne unquam obdormiam in morte, id est, ne unquam requiescam in peccato<sup>28</sup>).

Wprawdzie określenie „grzech śmiertelny” („peccatum mortale”) na dobre zagościło w teologii moralnej dopiero za sprawą Tomasza z Akwinu, niemniej jednak skojarzenie grzechu ze śmiercią jest już obecne na kartach Nowego Testamentu. Autor Pierwszego Listu św. Jana rozróżnia kategorie grzechu, wśród których wymienia „taki grzech, który sprowadza śmierć” („hamartia pros thanaton” – 1J 5,16). Specyfiką interpretacji, jaką znajdujemy u Pseudo-Garniera z Langres, jest paradoksalne poniekąd połączenie (w oparciu o fragment psalmu mówiący o spoczynku w śmierci) idei odpocznienia z grzechem („ne unquam requiescam in peccato”). Opiera się ono na skojarzeniu snu ze śmiercią, które dwukrotnie pojawia się w glosariuszu: najpierw w kontekście hasła „zaśnięcie”<sup>29</sup>, następnie zaś w kontekście hasła „sen”<sup>30</sup>.

Również w tym przypadku sądzimy, że inspiracją dla Pseudo-Garniera z Langres był *Komentarz do Psalmów* przypisywany Bedzie Czcigodnemu:

„Oświeć” – powiadam – „abym nigdy nie zasnął w śmierci”, to jest, nie spoczął w sprzecznie wobec Twoich przykazań, idąc ku śmierci, to jest ku wszelkiemu grzechowi zbrodniczemu, który jest śmiercią<sup>31</sup>.

Tylko w tym komentarzu do Ps 13,4 (poza, oczywiście, samym skojarzeniem grzechu ze śmiercią) znajdujemy leksykalne podobieństwo, dzięki użyciu czasownika „acquiescam” (spoczywam) wywodzącego się z tego samego rdzenia oraz mającego znaczenie synonimiczne do „requiescam” (‘znajduję spoczynek’) użytego przez Pseudo-Garniera z Langres.

Samo jednak odniesienie metaforyczne grzechu do śmierci symbolizowanej przez zaśnięcie w oparciu o omawiany powyżej werset psalmu wy-

<sup>27</sup> psalmo] Psalmis *m*

<sup>28</sup> Pseudo-Garnerius Lingonensis, *Allegoriae totius Sacrae Scripturae*, Mors, PL 112, 1002A-B.

<sup>29</sup> Pseudo-Garnerius Lingonensis, *Allegoriae totius Sacrae Scripturae*, Dormitio; PL 112, 913A.

<sup>30</sup> Pseudo-Garnerius Lingonensis, *Allegoriae totius Sacrae Scripturae*, Somnus; PL 112, 1059B.

<sup>31</sup> Manegoldus Lautenbacensis, *De libro Psalmorum*, ad loc.: „Illumina, dico, ne unquam obdormiam in morte, id est, contra praecepta tua mihi acquiescam eundo in mortem, id est, in aliquod criminale peccatum, quod sit mors”.



daje się szeroko rozpowszechnione w interpretacji średniowiecznej, zapewne w oparciu o krótki komentarz Augustyna zawarty w *Objaśnieniach do Psalmów*: „«Oświeć moje oczy, abym nigdy nie zasnął w śmierci». Należy rozumieć: oczy serca; ażeby nie zamknęły się skutkiem przynoszącego uciechę zaćmienia grzechu”<sup>32</sup>. Echa słów Augustyna znajdujemy w dziele Remigiusza z Auxerre († ok. 908) noszącym ten sam tytuł co komentarz biskupa Hippony, który jednak dodaje od siebie moralizatorską wstawkę dotyczącą życia cnotliwego: „Niechże tak czynię, «abym nigdy nie zasnął w śmierci», to jest, nie zasnął w grzechach na przekór owemu światłu, zaprzestając [praktykowania] cnót”<sup>33</sup>. Powyższy komentarz stał się inspiracją dla *Glossa Ordinaria*, gdzie poza metaforą światła rozbudowaną o motyw wiary myśl augustiańska została rozwinięta dzięki przytoczeniu cytatu z 1J 5,16: „«Zasnę», gdy pogrzebawszy światło wiary, przez cielesną rozkosz [oczy] zostaną zamknięte. «W śmierci», to jest w grzechu przeciwko Duchowi Świętemu, o którym [pisze] Jan: «Jest grzech ku śmierci, nie za niego mówię, aby się modlić»”<sup>34</sup>. Powyższy cytat z Listu św. Jana będzie towarzyszył interpretacji Ps 13,4 w późniejszych komentarzach, spośród których wystarczy zacytować chociażby słynne dzieło Piotra Lombarda:

„Abym nigdy nie zasnął w śmierci”, to jest, nie został omotany przez jakikolwiek grzech zbrodniczy. Albo: „W śmierci”, to jest w grzechu przeciw Duchowi Świętemu, o którym mówi Jan: „Jest grzech ku śmierci, nie za niego mówię, aby się modlić”. Mówię: „abym nie zasnął” w odniesieniu do mnie, ale też w odniesieniu do innych<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> „Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte. Oculos cordis opertet intellegi, ne delectabili defectu peccati claudantur” (Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, ad Ps 12,4, tł. J. Sulowski, Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37, Warszawa 1986, s. 129-130). Ten werset psalmu J. Sulowski tłumaczy „Oświeć oczy moje, bym nie zasnął na śmierć”.

<sup>33</sup> Remigius Antissiodorensis, *Enarrationes in Psalmos*, ad loc.: „Hoc autem ideo faciam (facias corr.), ne unquam obdormiam in morte, id est, contra illam lucem dormiam in peccatis, cessando a virtutibus”.

<sup>34</sup> Anselmus Laudunensis, Radulfus Laudunensis et schola, *Glossa ordinaria, In Psalmos*, ad loc.: “Obdormiam. Quando fidei lumine sepulto, carnali delectatione clauduntur. In morte. Id est, in peccato quod fit in Spiritum sanctum de quo Ioannes: Est peccatum ad mortem, non pro eo dico ut quis oret”.

<sup>35</sup> Petrus Lombardus, *Commentaria in Psalmos*, ad loc.: „Vel, ne unquam obdormiam in morte, id est ne obvolvar quolibet criminali peccato. Vel, in morte, id est in peccato quod fit in Spiritum sanctum, de quo dicit Ioannes: Est peccatum ad mortem, non pro eo dico ut quis oret. Dico non obdormiam per me, nec etiam per alium”.

## 6. Śmierć jako kara wieczna („poena aeterna”)

Ostatnie w końcu skojarzenie symboliczne śmierci u Pseudo-Garniera z Langres dotyczy kary wiecznej

Śmierć to kara wieczna, jak u Pawła: „Którzy takie rzeczy czynią, godni są śmierci” (Rz 1,32), to jest, godni są kary wiecznej („Mors, poena aeterna, ut in Paulo: Qui talia agunt, digni sunt morte, id est, digni sunt poena aeterna”)<sup>36</sup>.

Również w tym wypadku wydaje się, że bezpośrednim źródłem dla Pseudo-Garniera z Langres była *Glossa Ordinaria*. Jedyne tutaj pojawia się w kontekście komentarza do Rz 1,32 użycie zarówno rzeczownika „poena” (‘kara’), jak i przymiotnika „aeterna” (‘wieczna’): „«Godni są śmierci». Niech nie sądzi się, że tych tylko osiągną kary, którym należy się, dodaje „ostateczna”, śmierć wieczna. «Którzy czyniącym zezwalają», itd. Zezwalać to znaczy milczeć, gdy mógłbyś upomnieć lub błąd naprawić”<sup>37</sup>. Końcowe wersety pierwszego rozdziału Listu do Rzymian zostały w *Glossa Ordinaria* skomentowane w oparciu o dzieło Augustyna *Przeciw Julianowi*. Autor nie cytuje jednak *explicite* biskupa Hippony, lecz wtrąca krótkie uwagi, które czasami utrudniają zrozumienie tekstu. Tak też jest w tym przypadku, gdzie czasownik „addit” (‘dodaje’) wskazuje na dodany przymiotnik „ultima” (‘ostateczna’), przy pomocy którego Augustyn zinterpretował słowa św. Pawła. Apostoł w swoim liście mówi o śmierci, Augustyn zaś dodaje „śmierci ostatecznej”: „Jakże aż takie i tak wielkie zło w niej (pożądliwości) zawarte, nie miałyby więzić w śmierci i ciągnąć ku ostatecznej śmierci, gdyby jej pęta nie były rozwiązywane dzięki odpuszczeniu grzechów, jakie dokonuje się przy Chrzcie?”<sup>38</sup>. Augustyn nie używa więc określenia „mors aeterna”, lecz

<sup>36</sup> Pseudo-Garnerius Lingonensis, *Allegoriae totius Sacrae Scripturae*, Mors, PL 112, 1002B.

<sup>37</sup> Anselmus Laudunensis, Radulfus Laudunensis et schola, *Glossa ordinaria*, *In Psalmos*, ad loc.: „Digni sunt morte. Ne putentur his tantum poenis affligi quibus delectantur, addit ultimam, mortem aeternam. Qui consentiunt facientibus, etc. Consentire est tacere, cum possis arguere; vel errorem fovere”.

<sup>38</sup> „Tale porro ac tam magnum malum, tantum quia inest, quomodo non teneret in morte et pertraheret in ultimam mortem, nisi et eius vinculum in illa quae fit in Baptismo remissione peccatorum omnium solveretur?” (Augustinus Hipponensis, *Contra Julianum*, 6, 15, 48, tł. W. Eborowicz, Augustyn, *Przeciw Julianowi*, PSP 19/2, Warszawa 1977, s. 197). W tekście artykułu podaję własne tłumaczenie. Przekład W. Eborowicza dokonuje pewnych interpretacji: „Czyż takie i tak wielkie zło na skutek samej swej obecności nie poddawałoby nas we władanie śmierci fizycznej, a nawet wiecznej? Tak by się stało,

„mors ultima”, *Glossa Ordinaria* natomiast czyni z tych wyrażen frazy synonimiczne („addit ultimam, mortem aeternam”). Autor badanego przez nas glosariusza dokonuje kolejnej interpretacji, przenosząc przymiotnik „aeterna” (‘wieczna’) z „mors” (‘śmierć’) do „poena” (‘kara’).

Zresztą interpretacja Rz 1,32 w kontekście eschatologicznym staje się powszechna w komentarzach średniowiecznych. Znajdujemy ją w *Komentarzu do Apokalipsy* Ruperta z Deutz, według którego św. Paweł pisze o „przyszłej karze grzeszników” („futura peccatorum poena”)<sup>39</sup>. Dla Piotra Abelarda „śmierć wieczna” stanowi „należną pomstę za poszczególne grzechy” („debitam uindictam de singulis peccatis”)<sup>40</sup>, inni zaś po prostu dodają do Pawłowego zwrotu „godni są śmierci” („digni sunt morte”) przymiotnik „wiecznej” („aeterna”)<sup>41</sup>. Zwieńczeniem tejże tradycji interpretacyjnej będzie stwierdzenie Tomasza z Akwinu zawarte w *Sumie Teologicznej*: „Należy stwierdzić, że wszyscy, którzy grzeszą śmiertelnie, «godni są śmierci» (Rz 1,32) wiecznej, dotyczącej przyszłej odpłaty, która dokonuje się zgodnie z prawdą Bożego sądu”<sup>42</sup>.

## 7. Konkluzja

Pseudo-Garnier z Langres zawarł w swoim glosariuszu symboli biblijnych sześć alegorycznych znaczeń śmierci. Kojarzy się ona z umartwieniem, pychą, diabłem, nienawiścią do braci, grzechem oraz wieczną karą przeznaczoną dla grzeszników. Wszystkie interpretacje alegoryczne mają wydźwięk moralny i zdecydowana większość (z wyjątkiem umartwienia) ujmuje śmierć z negatywnej perspektywy.

W toku badań udało się dotrzeć do wszystkich źródeł stanowiących bezpośrednie inspiracje dla Pseudo-Garniera z Langres, są to mianowicie *Moralia* Grzegorza Wielkiego, *Glossa Ordinaria* oraz *Komentarz do Psalmów* Manegolda z Lautenbach przypisywany Bedzie Czcigodnemu.

---

gdymby chrzest udzielający odpuszczenia wszystkich grzechów nie uwolnił nas z więzów owego zła”.

<sup>39</sup> Rupertus Tuitiensis, *Commentaria in Apocalypsim* 9, 16.

<sup>40</sup> Petrus Abaelardus, *Expositio in Epistolam Pauli ad Romanos*, ad loc.

<sup>41</sup> Bruno Carthusianorum, *Expositio in epistolas Pauli*, ad loc.; Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolas Pauli*, ad loc.

<sup>42</sup> „Dicendum quod omnes peccantes mortaliter digni sunt morte aeterna quantum ad futuram retributionem, quae est secundum veritatem divini iudicii” (Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, 108, 3).

Jednak pośrednio można dopatrzeć się inspiracji sięgających nawet św. Augustyna.

Autor glosariusza stara się pozostać wierny źródłom, z których korzysta. Ma świadomość, że jego praca stanowi posługę mającą na celu uporządkowanie i sklasyfikowanie spuścizny interpretacji alegorycznej. Jego dzieło nie ma charakteru twórczego, lecz stara się przedstawić te skojarzenia symboliczne, które stanowią główny nurt chrześcijańskiej alegorystyki biblijnej. Tym niemniej jednak drobne szczegóły leksykalne i interpretacyjne wskazują na indywidualne podejście do tekstu biblijnego oraz osadzenie jego rozumienia w egzystencjalnym kontekście życia autora – mnicha XII-wiecznego opactwa cysterskiego żyjącego według Reguły św. Benedykta.

### **Death as Carrier of Symbolical Meanings – in Search of Patristic Inspirations of Pseudo-Garnier of Langres**

(summary)

Pseudo-Garnier of Langres included six allegorical meanings of death in his glossary of biblical symbols. Death is associated with mortification, pride, the devil, hatred among brothers, sin, and eternal punishment for sinners. All allegorical interpretations are moral and the vast majority (except mortification) consider death from a negative perspective. In the course of the research, it was possible to find all the sources that were direct inspirations for Pseudo-Garnier of Langres, namely: The *Moralia* of Gregory the Great, *Glossa Ordinaria* and the *Commentary on Psalms* of Manegold of Lautenbach, attributed to Bede the Venerable. However, indirectly we can find inspiration reaching back to St. Augustine. The glossary author tries to remain faithful to the sources he uses. He is aware that his work is a ministry aimed at organizing and classifying the legacy of allegorical interpretation. His work is not creative, but tries to present the symbolic associations that constitute the mainstream of biblical Christian allegorization.

**Keywords:** death; symbol; Bible; Garnier of Langres; allegorical interpretation

### **Śmierć jako nośnik znaczeń symbolicznych – w poszukiwaniu patrystycznych inspiracji Pseudo-Garniera z Langres**

(streszczenie)

Pseudo-Garnier z Langres zawarł w swoim glosariuszu symboli biblijnych sześć alegorycznych znaczeń śmierci. Kojarzy się ona z umartwieniem, pychą, diabłem, nienawiścią do braci, grzechem oraz wieczną karą przeznaczoną dla grzeszników. Wszystkie interpretacje alegoryczne mają wydźwięk moralny i zdecydowana większość (z wyjątkiem umartwienia) ujmuje śmierć z negatywnej perspektywy. W toku badań udało się dotrzeć do

wszystkich źródeł stanowiących bezpośrednie inspiracje dla Pseudo-Garniera z Langres. Są to mianowicie *Moralia* Grzegorza Wielkiego, *Glossa Ordinaria* oraz *Komentarz do Psalmów* Manegolda z Lautenbach przypisywany Bedzie Czcigodnemu. Jednak pośrednio można dopatrzyć się inspiracji sięgających św. Augustyna. Autor glosariusza stara się pozostać wierny źródłom, z których korzysta. Ma świadomość, że jego praca stanowi posługę mającą na celu uporządkowanie i sklasyfikowanie spuścizny interpretacji alegorycznej. Jego dzieło nie ma charakteru twórczego, lecz stara się przedstawić te skojarzenia symboliczne, które stanowią główny nurt chrześcijańskiej alegorystyki biblijnej.

**Słowa kluczowe:** śmierć; symbol; Biblia; Garnier z Langres; interpretacja alegoryczna

## Bibliografia

### Źródła

- Anselmus Laudunensis, *Enarrationes in Apocalypsin*, PL 169, 1499-1586.
- Anselmus Laudunensis, Radulfus Laudunensis et schola, *Glossa ordinaria*, PL 113-114.
- Augustinus Hipponensis, *Contra Julianum*, PL 44, 641-874, tł. W. Eborowicz, Augustyn, *Przeciw Julianowi*, PSP 19/1-2, Warszawa 1977.
- Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38-40, tł. J. Sulowski, Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37-42, Warszawa 1986.
- Bruno Carthusianorum, *Expositio in epistolas Pauli*, PL 153, 11-567.
- Garnerius Lingonensis (Pseudo), *Allegoriae totius Sacrae Scripturae*, PL 112, 849-1088, tł. P.G. di Domenico, Rabano Mauro (pseudo), *Allegorie sulla Scrittura*, Città del Vaticano 2002; tł. P. Throop, Anonymous, *Allegories in All Holy Scripture*, Charlotte, Vermont 2009.
- Gregorius I, *Moralia in Job*, ed. M. Adriaen, CCL 143A-B, tł. T. Fabiszak – A. Strzelecka – R. Wójcik, Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba, tom 1, ks. 1-5*, Źródła Monastyczne 39, Tyniec 2006; K. Nastał, L. Gładyszewski, A. Wójcik, E. Buszewicz: Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba, tom 2, ks. 6-10*, Źródła Monastyczne 41, Tyniec 2006; S. Naskręt, E. Buszewicz, K. Nastał, L. Gładyszewski: Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba, tom 3, ks. 11-16*, Źródła Monastyczne 44, Tyniec 2007; E. Buszewicz, A. Wilczyński: Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba, tom 4, ks. 17-22*, Źródła Monastyczne 63, Tyniec 2013; A. Wilczyński: Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba, tom 5, ks. 23-27*, Źródła Monastyczne 75, Tyniec 2015; A. Wilczyński: Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba, tom 6, ks. 28-32*, Źródła Monastyczne 77, Tyniec 2016; A. Wilczyński: Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba, tom 7 ks. 33-35*, Źródła Monastyczne 78, Tyniec 2016.
- Haymo Antissiodorensis, *Explicatio in Apocalypsin*, PL 70, 1056-1106 = PL 117, 295-358, Manegoldus Lautenbacensis, *De libro Psalmorum*, PL 93, 477-1097.

- Petrus Abaelardus, *Expositio in Epistolam Pauli ad Romanos*, PL 178, 783-978.  
Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolas Pauli*, PL 191, 1296-192, 520.  
Petrus Lombardus, *Commentaria in Psalmos*, PL 191, 55-1296.  
Remigius Antissiodorensis, *Enarrationes in Psalmos*, PL 131, 133-844.  
Rupertus Tuitiensis, *Commentaria in Apocalypsin*, PL 169, 825-1214.  
Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, t. 1-3, opr. P. Caramello, Torino – Roma 1952-1956, tł. G. Kurylewicz – Z. Nerczuk – M. Olszewski, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, Kraków 1999.

### Opracowania

- Bardski K., *Medieval Glossary of Biblical Symbols – Pseudo-Garnier's of Langres „Allegoriae in Universam Sacram Scripturam”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 27/2 (2019) s. 33-42.  
Bardski K., *Alegoryczno-symboliczna interpretacja Biblii*, Kraków 2016.  
Bardski K., *Rzecz-symbol jako locus theologicus w ponaddosłownej interpretacji Biblii, „Ethos”* 33 (2020) (w druku).  
Gansweidt B., *Lexicon des Mittel Alters*, München 2002.  
Glorieux P., *Pour revaloriser Migne*, Mélanges de science religieuse. Cahier supplémentaire, Lille 1952.  
Machielsen I., *Clavis patristica Pseudoepigraphorum Medii Aevi*, Turnhout 1994.  
Morin G., *Le Pseudo-Bède sur les Psaumes et l'Opus super Psalterium de Maître Manegold de Lautenbach*, „Revue Benedictine” 28 (1911) s. 331-340.  
Spicq C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen age*, Paris 1944.  
Stegmüller F., *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, Madrid 1950.  
Weisweiler H., *Die handschriftlichen Vorlagen zum Erstdruck von Beda, In Psalmorum Librum exegesis*, „Biblica” 18 (1937) s. 197-204.  
Wilmart A., *Les Allégories sur l'Écriture attribuées à Raban Maur*, „Revue Benedictine” 32 (1920) s. 47-56.

# Bibliografie





Wojciech Stawiszyński

## **Polska bibliografia Antyku Chrześcijańskiego 2020** **Z uzupełnieniami za rok 2019**

### **Działy tematyczne**

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)
2. Bibliografie i problemy metodologiczne
3. Prace ogólne, historie literatury
4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów
5. Historia doktryn (teologia i filozofia)
6. Liturgia
7. Hagiografia, monastycyzm i historia duchowości
8. Archeologia i historia sztuki
9. Biblia
  - 9.1. Apokryfy
  - 9.2. Gnostycyzm
10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)
  - 10.1. Przekłady
  - 10.2. Opracowania
11. Autorzy
12. Recenzje, omówienia
13. Sprawozdania
14. Wybrane publikacje z zakresu kultury klasycznej
  - 14.1. Przekłady
  - 14.2. Opracowania

## 1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)

- Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, część 1 i 2: *Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieyski, wyd. 3, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2020.
- Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2, część 1 i 2: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, wyd. 3, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2020.
- Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie. Apokryfy syryjskie*, red. M. Starowieyski, wyd. 3, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2020.
- Byzantina et Slavica. Studies in Honour of Professor Maciej Salamon*, red. S. Turlej – M. Stachura – J.B. Kołoczek – A. Izdebski, Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”, 2020.
- «Corona Mystica», *Adwent – w oczekiwaniu na przyjściu Pana. Święte tajemnice według Ojców Kościoła. Efreem Syryjski, Rabulas z Edessy, Roman Melodos*, tł. J. Kania, Kraków: Wydawnictwo Serafin, 2020.
- Dokumenty synodów od 553 do 600 roku/Acta Synodalia ab anno 553 ad annum 600*, opr. H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw/Synodi et Collectiones Legum 12 – ŻMT 83, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2020.
- Grzeškowiak R. – Gwioździk J. – Nowicka-Struska A., *Karmelitańskie adaptacje «Pia desideria» Hermana Hugna z XVII i XVIII w.*, Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2020.
- Maryja w Biblii i refleksji Ojców Kościoła*, red. P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 17, Poznań: Wydział Teologiczny UAM, 2020.
- Maryja w Biblii i w Kościele*, red. P. Łabuda, Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 2020.
- Męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa*, red. M. Starowieyski, Ojcowie Żywi 24, Kraków: Wydawnictwo WAM, Kraków 2020.
- Św. Efreem, Pseudo-Efreem, św. Jakub z Sarug, *Syryjskie Hymny o Maryi*, tł. W. Kania – A. Bielenin, opr. M. Starowieyski, Biblioteka Ojców Kościoła 36, Kraków: Wydawnictwo M, 2020.
- Święty Hieronim: egzegeta, dogmatyk, polemista...*, red. P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 16, Poznań: Wydział Teologiczny UAM, 2019.
- Wygralak P., *Ojców Kościoła 31 wskazań na drogach duszpasterskiej posługi*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny, 2020.
- Zasady życia w klasztorze mniszym według Św. Bernarda z Clairvaux i ocena zakonu cystersów przez Św. Hildegardę z Bingen*, opr. A.M. Wyrwa, Poznań: Wydawnictwo Instytutu Historii UAM, 2020.
- Źródła do epikurejskiej etyki wychowania*, red. M. Wasilewski, Gorzów Wielkopolski: Akademia im. Jakuba z Paradyża, 2020.

## 2. Bibliografie i problemy metodologiczne

- Czyżewski B., *Wkład środowiska wielkopolskiego w rozwój patrologii*, PST 35 (2019) s. 121-138.
- Dyk S., *Aktualność homilii Orygenesza we współczesnym przepowiadaniu*, VoxP 75 (2020) s. 139-161.
- Głowacki Z., «*Ordo initiationis christianae adultorum*» przykładem recepcji katechumenatu wczesnochrześcijańskiego w teologii liturgicznej Aidana Kanvanagha (1929-2006), VoxP 75 (2020) s. 163-184.
- Kaczmarek T., *W miejsce biografii*, VoxP 75 (2020) s. 13-25 [przedruk z książki jubileuszowej poświęconej ks. Tomaszowi Kaczmarkowi: „*Studia Włocławskie*” 12 (2009)].
- Kaczmarek T., *Kalendarium życia i działalności ks. Tomasza Kaczmarka*, VoxP 75 (2020) s. 27-30.
- Kaczmarek T., *Wykaz publikacji ks. Tomasza Kaczmarka*, VoxP 75 (2020) s. 31-39.
- List apostolski Papieża Franciszka *Scripturae Sacrae affectus w XVI stulecie śmierci św. Hieronima*, VoxP 76 (2020) s. 7-25.
- Mikuła M. – Popiołek M., «*Ἐλληνές ἐσμεν πάντες*». Podręcznik do nauki języka starogreckiego, t. 1-3, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2020.
- Stawiszyński W., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2017-2019*, VoxP 74 (2020) s. 231-306.
- Szerszeń M., *Wybrane publikacje z dziedziny antyku i tradycji antycznej wydane w latach 2018-2019*, „*Nowy Filomata*” 23/2 (2019) s. 173-181.
- Szuppe P., *Bibliografia publikacji ks. prof. dr. hab. Waldemara Chrostowskiego w «Collectanea Theologica» (1990-2020)*, CT 90/2 (2020) s. 259-290.
- Szram M., *Prace dyplomowe napisane pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jerzego Pałuckiego*, w: *Nullum referenda gratia maius est officium. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Pałuckiemu z okazji 65-lecia urodzin i 30-lecia pracy naukowej*, red. M. Szram – M. Wysocki, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020, s. 41-44.
- Szram M. – Wysocki M., *Ks. prof. dr. hab. Jerzy Pałucki – życie i działalność naukowo-organizacyjna*, w: *Nullum referenda gratia maius est officium. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Pałuckiemu z okazji 65-lecia urodzin i 30-lecia pracy naukowej*, red. M. Szram – M. Wysocki, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020, s. 23-30.
- Wysocki M., *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w polskich ośrodkach naukowych w latach 2015-2019*, VoxP 74 (2020) s. 221-230.
- Wysocki M., *Wykaz publikacji ks. prof. dr. hab. Jerzego Pałuckiego*, w: *Nullum referenda gratia maius est officium. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Pałuckiemu z okazji 65-lecia urodzin i 30-lecia pracy naukowej*, red. M. Szram – M. Wysocki, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020, s. 31-39.

### 3. Prace ogólne, historie literatury

- Artemiuk P., *Sokrates i nowa apologia*, „Studia Teologiczne Białystok-Drohiczyń-Łomża” 38 (2020) s. 33-53.
- Chrost S., *Ojcowie Kościoła a pedagogika. Studium antropologiczne*, Warszawa: Difin, 2018.
- Gilson É., *Metamorfozy Państwa Bożego*, Warszawa: Teologia Polityczna, 2020.
- Kamczyk W., *Bogowie i demony. Augustyn z Hippony i religijność pogańska późnej starożytności*, SACH SN 22, Katowice 2020.
- Leśniakiewicz-Drzymała R., *Mitologia północy. Funkcjonowanie wybranych elementów przedchrześcijańskich mitów w średniowiecznej kulturze chrześcijańskiej w świetle źródeł skandynawskich i anglosaskich*, Kraków: Wydawnictwo Avalon, 2020.
- Maqueo D., *The Vice of Lust and its Impact on Intellectual Knowledge in the Teachings of Some Fathers of the Church*, BPTH 13/3 (2020) s. 341-355.
- Metzdorf J., *Bóg stwarza przestrzeń. Spojrzenie z ojcami Kościoła na ostatnią prośbę «Ojcze nasz»*, „Communio” 40/209 (2020) s. 108-117.
- Niesiołowski-Spano Ł., *Tożsamości Judejczyków okresu Drugiej Świątyni i relacje z obcymi*, „Rocznik Teologiczny” 62/1 (2020) s. 7-23.
- Pilarczyk K., *W poszukiwaniu źródeł do historii całunu Jezusa. Rekonesans po piśmiennictwie chrześcijańskiego antyku i średniowiecza*, BPTH 13/3 (2020) s. 291-323.
- Pytel J., *Pojęcie gościnności w literaturze biblijnej i greckiej*, „Życie konsekrowane” 2 (2019) s. 14-25.
- Kochanek P., *Map of Albi as a Geopolitical Cryptogram. A Proposal for a New Interpretation*, „Res Historica” 49 (2020) s. 11-30.
- Szczur P., *Kradzież w dobie późnego Cesarstwa Rzymskiego a wczesne chrześcijaństwo. Od Septymiusza Sewera do Grzegorza I Wielkiego*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020.
- Witowski W., *Kościół wobec służby wojskowej i wojny w świetle wybranych kanonów ksiąg pokutnych od VI do XI wieku*, „Littera Antiqua” 14 (2019) s. 57-71. (wyd. internetowe).
- Wojtczak-Szyszkowski J., *De Hieronymo Stridonensi stilum et linguam antiquorum auctorum in epistulis secuto (epistulae et problemata selecta)*, VoxP 76 (2020) s. 157-167.
- Wysocki M., *Itineribus Ecclesiae. Ojcowie Kościoła mistrzami zrozumienia dziejów Kościoła*, w: *Kościół na drogach przeszłości*, red. J. Walkusz – M. Nabożny, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020, s. 379-388.

#### 4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

- Bralewski S., *Empress Eudoxia in the Light of the 5th-Century Ecclesiastical Histories*, VoxP 75 (2020) s. 43-65.
- Chudzikowska-Wołoszyn M., *Status oraz tradycje wychowawcze frankońskich matres familias – na przykładzie Herchenefredy (VII w.) oraz Dhuody z Septymanii (ok. 803-843)*, VoxP 73 (2020) s. 149-178.
- Dębiński A., *Polityka ustawodawcza rzymskich cesarzy chrześcijańskich w sprawach religijnych*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020.
- Dobrzyński A., *Synodalność Kościoła niepodzielnego*, Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 2020.
- Dusik-Krupa E., *Uniwersalizm kanonów synodu w Gangrze (340 r.)*, „Rocznik Teologiczny” 62/1 (2020) s. 87-108.
- Izdebski A., *Biskupi i mnisi w Kościele Wschodu pod panowaniem Sasanidów*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 17/18 (2018/2019) s. 171-196.
- Jędrzejewska D., *Chryścianizacja i romanizacja elit w rzymskiej Edessie*, VoxP 73 (2020) s. 25-48.
- Kasprzak D., *Cezary z Arles wobec «paenitentia secunda» w VI wieku*, „Polonia Sacra” 24/4 (2020) s. 5-23.
- Kasprzak D., *Praktyki postne w wybranych relacjach pisarzy kościelnych greckich i łacińskich I-III wieku*, VoxP 74 (2020) s. 7-28.
- Kołosowski T., *Celibat duchownych – normy prawne, jego motywacje i praktyka w Kościele galijskim od połowy IV do połowy VI w. w świetle kanonów synodów kościelnych*, VoxP 75 (2020) s. 285-297.
- Kubisiak P., *Historia kary krzyżowej w czasach starożytnych*, WST 33/1 (2020) s. 256-273.
- Kuźma A., *Autorytet Kościoła rzymskiego i jego biskupa w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu, Tertuliana i św. Cypriana z Kartaginy*, „Rocznik Teologiczny” 62/4 (2020) s. 1151-1191.
- Misiarczyk L., *Gdzie leżał starożytny Strydon? Przegląd najważniejszych hipotez jego lokalizacji*, VoxP 76 (2020) s. 29-48.
- Misiarczyk L., *Status Żydów w Cesarstwie chrześcijańskim według Księgi XVI Kodeksu Teodozjusza – cz. II: Kary nakładane na Żydów*, „Seminare” 41/3 (2020) s. 105-124.
- Sadowski M., *Stosunek władzy i opinii publicznej do chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim w I-II wieku*, „Studia Redemptorystowskie” 18 (2020) s. 337-353.
- Selejda R., *Diaconato secondo la «Traditio» patristica*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 1 (2020) s. 7-46.
- Szczur P., *Odbiorcy jałmużny biskupiej w Kościele starożytnym. Zarys problematyki*, w: *W przestrzeni słowa i czasu. Księga jubileuszowa dla Księdza Profesora Jana Walkusza*, red. T. Moskal – M. Nabożny, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020, s. 781-803.
- Szpetkowska B.J., *Zamienniki pokut w ujęciu irlandzkich i brytyjskich ksiąg pokutnych*, „Polonia Sacra” 24/1 (2020) s. 113-134.

- Szram M., *Cnota pokory a postawa ubóstwa w rozumieniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, w: *Nullum referenda gratia maius est officium. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Pałuckiemu z okazji 65-lecia urodzin i 30-lecia pracy naukowej*, red. M. Szram – M. Wysocki, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020, s. 349-354.
- Szram M., *Jakie ciało nie osiągnie królestwa Bożego? Patrystyczna egzegeza 1 Kor 15, 50*, *BibAn* 10/1 (2020) s. 103-114.
- Widok N., *Warunki dobrego postu według wybranych pisarzy greckich IV-V wieku*, *VoxP* 74 (2020) s. 119-143.
- Wilczyński M., *Heretycki szal czy recepcja cesarskiego prawodawstwa w polityce religijnej królów wandalich? «Codex Theodosianus» XVI a «Edictum Hunirici»*, *VoxP* 75 (2020) s. 527-538.
- Wojcieszak M., *Znaczenie pielgrzymek dla chrześcijan epoki późnego antyku w relacji św. Paulina z Noli (354/355-431)*, *SPeIp* 54 (2020) s. 329-343.

## 5. Historia doktryn (teologia i filozofia)

- Czyżewski B., *Aksjomat 'extra ecclesiam nulla salus' w starożytności chrześcijańskiej*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (2020) s. 93-103.
- Drygier M., *Źródło usprawiedliwienia w świetle «Homilii na List św. Pawła do Rzymian» Jana Chryzostoma*, *VoxP* 75 (2020) s. 121-138.
- Gilski M., *Argumentacja Soboru Nicejskiego II za kultem ikon*, *SSan* 26 (2019) s. 213-225.
- Gołaszewska K., *Logos, Wcielenie i Bóstwo Jezusa w dyskursie Orygenesa*, w: *Biblia i bibliodrama w nowej ewangelizacji*, red. M. Kowalczyk – B. Chrudzimska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2020, s. 49-68.
- Karczewski Ł., *Islam w «De haeresibus» Jana z Damaszku. Analiza źródłoznawcza – wybrane zagadnienia*, *VoxP* 75 (2020) s. 229-266.
- Kinchyk O., *Sakrament posłania. Teologia sakramentu Ducha Świętego w Kościołach chrześcijańskich*, Kraków: Wydawnictwo „scriptum”, 2020.
- Kościelniak K., *Mariologia bez Bogurodzicy (Θεοτόκος)? Matka Jezusa w tradycji wschodniosyriackiej (nastoriańskiej) starożytnego Kościoła Wschodu*, w: *Kościół i Maryja*, red. A.A. Napiórkowski, A. Śledzikowska, Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis 11, Kraków: Wydawnictwo UPJPII / Salvator, 2020, s. 69-90.
- Kowalski M., *Miedzy darem Bożym a konstruktem społecznym. Wczesnochrześcijańskie rozumienie płciowości na podstawie 1 Kor 11,2-16*, *BPTH* 13/1 (2020) s. 59-104.
- Mejzner M., *Boski Logos: od Osoby do księgi*, w: *Biblia i bibliodrama w nowej ewangelizacji*, red. M. Kowalczyk – B. Chrudzimska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2020, s. 41-47.
- Mejzner M., *Teologia stworzenia w świetle wczesnochrześcijańskiego millenaryzmu*, „Communio” 39/4 (2019) s. 45-71.

- Nieścior L., *Dziewictwo Maryi i łacińska recepcja ideału dziewicy „świętej i ciałem, i duchem” (1 Kor 7,34)*, w: *Maryja w Biblii i refleksji Ojców Kościoła* [1], s. 113-128.
- Paczkowski M., *Krytyka millenarystycznego obrazu Jerozolimy u św. Hieronima ze Strydonu*, VoxP 75 (2020) s. 345-373.
- Płotka M., *Czy przedmiotem radości może być coś innego niż Bóg? Augustyn, Piotr Lombard, Bonawentura o «usus» i «fruitio»*, SPCh 3 (2019) s. 5-32.
- Sienkiewicz E., *Eschatologia w pismach św. Hieronima*, w: *Święty Hieronim: egzegeta, dogmatyk, polemista* [1], s. 65-92.
- Soprych J., *Temat Maryi na soborach powszechnych*, w: *Maryja w Biblii i Kościele* [1], s. 457-468.
- Spychała D., *Anomeizm (arianizm, neoarianizm, eunomianizm) na zachodzie Imperium Rzymskiego od zaistnienia do IV w. po Chr. Problem teologiczny i filozoficzny*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2020.
- Szczur P., *Ojcowie greccy o Maryi i Jej roli w historii zbawienia*, w: *Kościół i Maryja*, red. A.A. Napiórkowski, A. Śledzikowska, Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis 11, Kraków: Wydawnictwo UPJPII / Salwator, 2020, s. 50-68.
- Szymczak T., *Rydwan, Okręt, Gołębica – Maryja Matka życia w myśli syryjskich Ojców Kościoła*, w: *Maryja Matka życia*, red. G.M. Bartosik – I. Klimczyk – I. Krysiak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2020, s. 29-48.
- Turzyński P., *Zasada wewnętrzności w myśli świętego Augustyna*, VoxP 75 (2020) s. 485-506.
- Uciecha A., *Teologia postu w „Hymnach o poście” św. Efrema Syryjczyka*, VoxP 74 (2020) s. 49-65.
- Żurek A., *Mariologia wczesnochrześcijańska*, w: *Maryja w Biblii i Kościele* [1], s. 427-439.
- Żurek A., *Maryjna pobożność w czasach ojców Kościoła*, w: *Maryja w Biblii i Kościele* [1] s. 441-453.

## 6. Liturgia

- Bartocha W., *Nalożenie rąk w liturgii święceń w pierwszym tysiącleciu (Część I: Starożytność chrześcijańska)*, RT 66/8 (2019) s. 5-22.
- Bartocha W., *Nalożenie rąk w liturgii święceń w pierwszym tysiącleciu (Część II: Średniowiecze)*, RT 67/8 (2020) s. 5-24.
- Grajewski Cz., *«Gratulemur in honore» – endemiczne oficjum o św. Katarzynie Aleksandryjskiej, „Seminare” 41/1 (2020) s. 103-117.*
- Grzywa A., *Symbolika szaty w starożytnych obrzędach katechumenalnych i chrzcielnych*, BPTH 13/3 (2020) s. 277-289.
- Kinchyk O., *Sakrament postania. Teologia sakramentu Ducha Świętego w Kościołach chrześcijańskich*, Kraków: Wydawnictwo „scriptum”, 2020.

- Moskal T., *U źródeł liturgii. Liturgika a historia Kościoła*, „Studia Liturgiczne” 15 (2019) s. 47-58.
- Pałęcki W., «*W swoim Kościele Pan otworzył jego usta*» (por. Syr 15, 5). *Orędownictwo św. Jana Apostoła i Ewangelisty w świetle formularzy mszalnych Kościoła zachodniego do Soboru Trydenckiego*, RT 67/8 (2020) s. 39-57.
- Potoczny M.R., *Małżeństwo w Asyryjskim Kościele Wschodu. Studium systematyczne z odniesieniami do innych tradycji chrześcijańskiego Orientu*, RT 67/8 (2020) s. 59-74.
- Wygralak P., *Miejsce liturgii w refleksji Ojców Kościoła*, „Studia Liturgiczne” 15 (2019) s. 29-46.
- Żurek A., *Inicjacja chrześcijańska w świetle kazań Cezarego z Arles*, „Polonia Sacra” 24/4 (2020) s. 43-60.

## 7. Hagiografia, monastycyzm, historia duchowości

- Czyżewski B., *Zadania opata określone w prawodawstwie monastycznym kręgu św. Fruktuoza z Bragi*, VoxP 75 (2020) s. 67-87.
- Degórski B., *Le fonti e le tematiche teologiche della «Regula» di Eugippio*, VoxP 75 (2020) s. 89-120.
- Kamczyk W., «*Żywot świętego Awita, biskupa Vienne*» w świetle jego korespondencji, ŚSHT 53/1 (2020) s. 49-62.
- Kasprzak D., *Rozeznawanie duchów*” (διάκρίσις) według św. Doroteusza z Gazy (505–560/580), „Polonia Sacra” 24/3 (2020) s. 111-126.
- Klimas S., *Samotność w teologii pustyni*, „Życie konsekrowane” 3 (2019) s. 31-55.
- Nocoń A., *Kult świętych w piśmie Hieronima „Przeciw Wigilancjuszowi”. Kwestia współczesnych tłumaczeń*, VoxP 76 (2020) s. 87-105.
- Starowieyski M., *Czego mogą nas nauczyć Ojcowie Pustyni?*, wyd. 2, Kraków: Wydawnictwo Petrus, 2020.
- Synowiec D., *Samotność życia pustelniczego*, „Życie konsekrowane” 3 (2019) s. 10-30.
- Turek W., *Dziewictwo rozumiane jako ustawiczna walka dla Pana: fundamenty biblijne w „Liście 22” św. Hieronima do Eustochium*, VoxP 76 (2020) s. 107-129.
- Wojtczak M., *Between Heaven and Earth: Family ownership versus rights of monastic communities. „The Theodosian Code” and late antique legal practice*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 17/18 (2018/2019) s. 117-170.
- Zmorzyński Z., *Gościnność Ojców Pustyni*, „Życie konsekrowane” 2 (2019) s. 26-39.



## 8. Archeologia i historia sztuki

- Chrzanowski L., *Lampes antiques, byzantines et islamiques du Nil à l'Oronte. La Collection Bouvier*, Warszawa: Wydawnictwo UW, 2020.
- Cybulski P., *Библейское повествование о потопе в контексте древних ближневосточных памятников*, „Elpis” 22 (2020) s. 87-90.
- Gózdź Sz., *Recepcja i swoistość. Bułgarskie malarstwo ikonowe od IX do XII wieku*, „Studia Redemptorystowskie” 18 (2020) s. 279-293.
- Mordechai L., *Berytus and the aftermath of the 551 earthquake*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 17/18 (2018/2019) s. 197-241.
- Nowiński J., „*Ecclesia est paradisus*” – interpretacja Kościoła jako raju na „Planie z Sankt Gallen” z 819 r., „Seminare” 41/2 (2020) s. 127-135.

## 9. Biblia

- Bardski K., *Duch Święty jako żywioły natury w symbolicznych interpretacjach Starego Testamentu w tradycji łacińskiej*, „Verbum Vitae” 37/1 (2020) s. 185-199.
- Bardski K., *Święty Hieronim jako tłumacz Biblii, czyli krzew nad głową Jonasza (Jon 4,6)*, w: *Święty Hieronim: egzegeta, dogmatyk, polemista...*, red. P. Wygalałak, Teologia Patrystyczna 16, Poznań: Wydział Teologiczny UAM, 2019, s. 51-63.
- Bąk T.B., *A Critical Edition and Philological Analysis of the Text of Isa 44:6–45:25 Based on the Coptic Manuscript sa 52 (M 568), Other Manuscripts Written in the Sahidic Coptic Dialect, and on the Greek Text of the Septuagint*, „Verbum Vitae” 38/2 (2020) s. 529-563.
- Czyżewski B., *Ojcowie Kościoła o Piśmie Świętym*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2020.
- Jutkiewicz P., *Między tłumaczeniem słów a tłumaczeniem sensu. Współczesne spojrzenie na historię syryjskich przekładów Nowego Testamentu na przykładzie J 3,1.2.16.17*, BibAn 10/3 (2020) s. 457-473.
- Królikowski J., *Geneza „dwóch Testamentów”* Pisma Świętego, VoxP 73 (2020) s. 7-23.
- Nieścior L., *Symbolika namaszczenia głowy i obmycia twarzy przez poszczonego (Mt 6,17) w interpretacji patrystycznej*, VoxP 74 (2020) s. 29-48.
- Paczkowski M., *Łk 14, 2-4 w egzegezie patrystycznej*, BPTH 13/4 (2020) s. 421-449.
- Sołomieniuk M., *Świętego Hieronima przedmowy do ksiąg biblijnych w Wulgacie – zagadnienia wstępne*, VoxP 76 (2020) s. 67-86.
- Strzałkowska B., *Księga Abdiasza w Septuagincie*, CT 90/1 (2020) s. 19-76.
- Szram M., *Ślady wczesnochrześcijańskiej egzegezy aleksandryjskiej w łacińskiej interpretacji Starego Testamentu*, w: *W przestrzeni słowa i czasu. Księga jubile-*

- uszowa dla Księdza Profesora Jana Walkusza, red. T. Moskal – M. Nabożny, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020, s. 805-820.
- Szram. M., *Jakie ciało nie osiągnie królestwa Bożego? Patrystyczna egzegeza 1 Kor 15, 50*, BibAn 10/1 (2020) s. 103-114.
- Tronina A., *Komentarze biblijne z Qumran. Od midraszu do peszeru*, Kraków-Mogilany: The Enigma Press, 2020.
- Wygralak P., „Blessed are the pure in heart, for they shall see God” (Mt 5:8) as Interpreted by the Church Fathers (4th-5th cent.), „Verbum Vitae” 38/2 (2020) s. 579-591.

## 9.1. Apokryfy

- Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, część 1 i 2: *Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieyski, wyd. 3, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2020.
- Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2, część 1 i 2: *Apostołowie*, red. M. Starowieyski, wyd. 3, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2020.
- Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie. Apokryfy syryjskie*, red. M. Starowieyski, wyd. 3, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2020.
- Dec P., *Hymny Dziękczynne z Qumran*, opr. A. Tronina, Kraków-Mogilany: The Enigma Press, 2020.
- Pilarczyk K., *W poszukiwaniu źródeł do historii całunu Jezusa. Rekonesans po piśmiennictwie chrześcijańskiego antyku i średniowiecza*, BPTH 13/3 (2020) 291-323.
- Stelmach W., „Historyja barzo cudna” wobec źródeł. *Przekład, kompilacja, dzieło*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020.
- Tronina A., „Idealny” kalendarz w *Księdze Jubileuszy*, „Verbum Vitae” 38/1 (2020) s. 63-78.
- Wróbel M., *The Eschatological Spirituality of „the Sons of Light” in Qumran*, „Verbum Vitae” 37/2 (2020) s. 347-363.
- Wygralak P., *Duchowa sylwetka Maryi w Apokryfach Nowego Testamentu*, w: *Maryja w Biblii i refleksji Ojców Kościoła* [1], s. 65-78.

## 9.2. Gnostycyzm

- , *Ewangelia Filipa (NHC II, 3)*, opr. P. Kieniewicz, b.m.w.: Wydawnictwo Nearcha, 2020.
- Dobkowski M., *The figure of Sethel in the Medinet Madi Manichaean Writings: A result of the influence of the Gnostic Sethianism? Observations on Manichaeism as a religious system*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 17/18 (2018/2019) s. 39-60.
- Myszor W., *Selected Studies on Gnosticism*, SACH SN 23, Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2020.

- Piwowarczyk P., *Demonologia jako źródło do badań nad pochodzeniem i przeznaczeniem tekstów i kodeksów z Nag Hammadi*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 17/18 (2018/2019) s. 3-38.
- Piwowarczyk P., *Modlitwa do emanacji, czyli manichejska modlitwa codzienna z Kellis* (P. KellisGr. 98), ŚSHT 3/1 (2020) s. 36-48.
- Piwowarczyk P., *Obcy (Allogenes). Czwarty utwór z Kodeksu Tchacos: wstęp, przekład komentarz*, ŚSHT 2/1 (2019) s. 23-37.
- Sowińska A., „Fragmenta” i „testimonia” hermetyczne u autorów różnych. Wstępny przegląd źródeł, VoxP 75 (2020) s. 473-484.
- Sowińska A., *List Piotra do Filipa z kodeksu Tchacos – tekst i wprowadzający komentarz filologiczny*, ŚSHT 52/1 (2019) s. 38-48.
- Sowińska A., *Magnum miraculum est homo... The Phenomenon of Man in the Light of Hermetic Excerpts: Lactantius, Div. inst. 7.13.3*, BibAn 10/4 (2020) s. 707-733.

## 10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)

### 10.1. Przekłady

- Bernard z Clairvaux, *Apologia dla Wilhelma, opata u św. Teodoryka*, tł. A. Strzelecka, w: *Zasady życia w klasztorze mniszym* [1], s. 64-85.
- Bernard z Clairvaux, *List do Roberta, krewnego, który przeszedł z zakonu cysterskiego do wspólnoty Cluny*, tł. A. Strzelecka, w: *Zasady życia w klasztorze mniszym* [1], s. 52-61.
- Hildegarda z Bingen, *List do Kapituły Generalnej Cystersów*, tł. A. Strzelecka, w: *Zasady życia w klasztorze mniszym* [1], s. 88-90.
- Michał Panaretos, *Kronika trapezuncka*, tł. M. Cyrulski, Series Ceranea 6, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2020.
- Psellos (Pseudo-), *O demonach (Timotheos albo o demonach; Poglądy Hellenów na temat demonów)*, tł. E. Żybert, Bibliotheca Curiosa 40, Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2020.
- Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie*, t. 4: *Kazania 87-117*, tł. W. Szymona, Poznań: Wydawnictwo „W drodze”, 2020.
- Odon z Cluny, *Żywot św. Geralda z Aurillac*, tł. E. Buszewicz, opr. M. Brzozowska, ŻrMon 89, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2020.
- Piotr Damiani, *Kazania o dziewicach*, tł. E. Buszewicz, opr. K. Świerczyński, ŻrMon 91, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC, 2020.
- Rudolf Glaber, *Kroniki roku tysięcznego*, tł. E. Buszewicz, opr. M.T. Gronowski – K. Skwierczyński, ŻrMon 90, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2020.
- Teodor Prodromos, *Przygody Rodante i Dosyklesa*, tł. M. Cyrulski, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2020.

Tomasz z Akwinu, *Dysputy o uczuciach. Dysputy problemowe o prawdzie. Kwestie 25 i 26*, tł. A. Białek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2020.

## 10.2. Opracowania

- Brzozowska Z.A. – Leszka M.J. – Marinow K. – Wolińska T., *Widmo Mahometa. Cień Samuela. Cesarstwo bizantyjskie w relacji z przedstawicielami innych religii i kultur (VII-XV w.)*, Byzantina Lodziensia 39, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2020.
- Dahan G., *Intelektualiści chrześcijańscy wobec Żydów w średniowieczu*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2020.
- Gies F. – Gies J., *Życie średniowiecznej rodziny*, Kraków: Wydawnictwo Znak, 2020.
- Goff Le-, J., *Czas uświęcony. Jakub de Voragine i „Złota legenda”*, tł. B. Szczepańska – J. Nowacki, Warszawa: Wydawnictwo Volumen (seria Marianna), 2020.
- Grzesik T., *Średniowieczna myśl filozoficzna jako obrona przed dekonstrukcją filozofii współczesnej*, ŚSHT 52/2 (2019) s. 249-265.
- Mühle E., *Słowianie. Rzeczywistość i fikcja wspólnoty, VI-XV wiek*, Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2020.
- Paroń A., „*Daremnie próbuje się wybielić Etiopa*” – postrzeganie i polityka Bizancjum wobec koczowników stepów czarnomorskich (X-XII w.), VoxP 75 (2020) s. 375-413.
- Piazzoni A.M., *Wilhelm z Saint-Thierry. Schyłek ideału monastycznego w XII wieku?*, tł. I. Rogusz, red. M.T. Gronowski, Źródła Monastyczne Monografie 8, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2020.
- Rzeźnicka Z. – Kokoszko M., *Milk and Dairy Products in the Medicine and Culinary Art of Antiquity and Early Byzantium (1st–7th Centuries AD)*, Byzantina Lodziensia 38, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2020.
- Sińczak T., *Ostatni szach. Obraz Chosroesa II Parweza (591-628), króla Iranu, w krótkiej kronice końca sasanidzkiego imperium i wczesnego Iranu*, Toruń: Marszałek Development & Press, 2020.
- Skibiński T., *Kształtowanie się obrazu Gepidów w źródłach antycznych i wczesnośredniowiecznych (III-VII w.)*, VoxP 75 (2020) s. 453-471.
- Strzelczyk J. – Strzelczyk A., *Święci władcy Europy*, Częstochowa: Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza, 2020.

## 11. Autorzy

### Afrahahat

- , *Mowa XVII – O Chrystusie, Synu Bożym (Demonstratio XVII: De Christo Dei Filio)*, PSyr 1, 785-816, tł. A. Uciecha, VoxP 73 (2020) s. 181-197.

- , *Mowa XIX – Przeciwko Żydom, którzy mówią, że na nowo zostaną zgromadzeni* (*Demonstratio XIX: Adversus Iudaeos qui dicunt se denuo congregatum iri*), PSyr 1, 845-892, tł. A. Uciecha, VoxP 75 (2020) s. 605-629.

## Akta męczenników

- Męczeństwo Juliusza Weterana*, tł. J. Kozłowski, w: *Męczennicy* [1], s. 356-360.  
*Męczeństwo św. Agape, Ireny (Eirene) i Chione z Tesalonik*, tł. J. Kozłowski, w: *Męczennicy* [1], s. 326-333.  
*Męczeństwo św. Dasjusza*, tł. J. Kozłowski, w: *Męczennicy* [1], s. 334-338.  
*Męczeństwo św. Euplusa*, tł. J. Kozłowski, w: *Męczennicy* [1], s. 338-340.  
*Męczeństwo św. Ireneusza, biskupa z Sirmium*, tł. J. Kozłowski, w: *Męczennicy* [1], s. 340-344.  
*Męczeństwo św. Kryspiny*, tł. J. Kozłowski, w: *Męczennicy* [1], s. 360-364.  
*Męczeństwo św. Marcellusa*, tł. J. Kozłowski, w: *Męczennicy* [1], s. 323-326.  
*Męczeństwo św. Mariana i Jakuba*, tł. J. Kozłowski, w: *Męczennicy* [1], s. 237-249.  
*Męczeństwo św. Montanusa i Lucjusza*, tł. J. Kozłowski, w: *Męczennicy* [1], s. 249-263.  
*Męczeństwo św. Karpusa, Papilusa i Agatoniki – recenzja grecka*, tł. J. Kozłowski, w: *Męczennicy* [1], s. 128-132.  
*Męczeństwo św. Pioniosa i jego towarzyszy*, tł. J. Kozłowski, w: *Męczennicy* [1], s. 200-219.  
*Męczeństwo świętego i przesławnego Apostoła Apoloniusza [Apollosa], zwanego Sakkeasem*, tł. J. Kozłowski, w: *Męczennicy* [1], s. 150-159.  
*Testament czterdziestu świętych i godnych czci męczenników Chrystusa, którzy zginęli w Sebaście*, tł. J. Kozłowski, w: *Męczennicy* [1], s. 383-387.  
Wysocki M., *Dignity in Suffering: Testimonies of the Acts of Martyrdom*, w: *Dignity in Suffering – Closeness in Dying – Love in Mourning. Interdisciplinary Study*, red. C. Ciccarino – M. Kalinowski – K.K. Masłowski – L. Szot – A. Świerczek – D. Traflet, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2020, s. 65-76.

## Akta męczenników donatystów

- Męczeństwo Izaaka i Maksymiana*, tł. S. Adamiak, w: *Męczennicy* [1], s. 390-400.

## Albumasar

- , *Flores astrologie. Kwiatki astrologii*, tł i opr. S. Konarska-Zimnicka – B. Wojciechowska – L. Kostuch – P. Piotrowski, Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego, 2020 (przekład z łacińskiego wydania Erharda Ratdolta, Augsburg 1488).  
Konarska-Zimnicka S. – Piotrowski P., *Albumasar i jego „Ysagoga minor”*, Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego, 2020 (w aneksie przekład z łacińskiego tłumaczenia Adelarda z Bath).

### Ambroży z Mediolanu

- Czyżewski B., „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26) w interpretacji Bazylego Wielkiego i Ambrożego z Mediolanu, „Наукові записки УКУ: Богослов’я. Вип” 7 (2020) s. 319-332.
- Czyżewski B., *Wątki mariologiczne w Listach św. Ambrożego z Mediolanu*, w: *Maryja w Biblii i refleksji Ojców Kościoła* [1], s. 129-145.
- Mielnik D., *Poprawność skrypturystycznej argumentacji Ambrożego w dziele „O tajemnicy wcielenia Pańskiego” w aspekcie filozoficzno-teologicznym*, Lublin: TN KUL, 2020.
- Zagórski D., *Człowiek w „Expositio Evangelii secundum Lucam” św. Ambrożego z Mediolanu*, BPTH 13/4 (2020) s. 451-463.

### Anastazy Synajski

- Piasecki D., „Mysterium mortis” w ujęciu Anastazego Synaity, *VoxP* 75 (2020) s. 415-429.

### Annales

- , *Annales Regni Francorum. Roczniki Królestwa Franków*, tł. G.K. Walkowski, Bydgoszcz: Wydawnictwo Walkowski, 2020 (także tekst łaciński).

### Anonim

- , *Dzielko o duszy* (CPG 1773/7717: *Ad Tatianum de anima per capita disputatio/Opusculum de anima*), tł. K. Kochańczyk-Bonińska, *VoxP* 75 (2020) s. 567-589.

### Anonim

- , *Epitańium świętych Leandra, Izydora i Florentyny* (ICERV 272: *Epitaphium beati Leandri, Isidori et Florentine*), tł. T. Krynicka, *VoxP* 75 (2020) s. 591-604.

### Antoni Wieli (Pseudo-)

- , *O życiu wiecznym i doczesnym (Słowo o marności świata i wskrzeszeniu umarłych. Pouczenia o prawdziwej moralności i świętym życiu w 170 rozdziałach)*, tł. (z ros.) M. Jakimiuk, Hajnówka: Wydawnictwo Bratczyk, 2020.

## Atanazy (Pseudo-)

Verburgt J., „*Sicut anima rationalis et caro unus est homo: ita Deus et homo unus est Christus*” *A Note on Aquinas’ Reading of the Pseudo-Athanasian Creed*, BPTH 13/2 (2020) s. 217-228.

## Augustyn z Hippony

- , *O wróżbiarstwie demonów (De divinatione daemonum)*, tł. W. Kamczyk, w: W. Kamczyk, *Bogowie i demony. Augustyn z Hippony i religijność pogańska późnej starożytności*, SACH SN 22, Katowice: Księgarnia św. Jacka, s. 51-71.
- , *Traktat przeciw poganom (Traktatus contra paganos)*, tł. W. Kamczyk, w: W. Kamczyk, *Bogowie i demony. Augustyn z Hippony i religijność pogańska późnej starożytności*, SACH SN 22, Katowice: Księgarnia św. Jacka, s. 72-145.
- , *Wyznania*, tł. S. Stabryła, Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2020.
- Bernet A., *Monika. Matka św. Augustyna*, Kraków: Wydawnictwo eSPe, 2020.
- Bobko A., *Augustine and Kant – Two Founders of Modern Thinking*, „*Studia z Historii Filozofii*” 3 (2019) s. 27-38.
- Czyżewski B., *The Concept of Time in „Enarrationes in Psalmos” by Saint Augustine*, „*Verbum Vitae*” 38/1 (2020) s. 247-262.
- Kucz A.M. – Matusiak P., „*Praesens de praeteritis*”. *Regulus jako przykład bohaterstwa w „Państwie Bożym”*, „*Verbum Vitae*” 38/1 (2020) s. 263-280.
- Płotka M., *Czy przedmiotem radości może być coś innego niż Bóg? Augustyn, Piotr Lombard, Bonawentura o „usus” i „fruitio”*, SPCh 55/3 (2019) s. 5-32.
- Sambor P., *Rodzina w świetle augustyńskiego nauczania o porządku miłości*, „*Studia Elbląskie*” 21 (2020) s. 295-307.
- Simms L., *The Ordination and the Exercise of the Priesthood of the Baptized in Augustine, Chrysostom, and Aquinas*, BPTH 13/2 (2020) s. 199-215.
- Szczepanik T.P., *Rzymskie cnoty „virtus” i „fides” w interpretacji św. Augustyna w „De civitate Dei”*, KiST 18 (2019) s. 173-183.
- Tück J.H., *Eklezjologiczne zadomowienie millenaryzmu przez Augustyna*, „*Communio*” 39/4 (2019) s. 72-90.
- Turzyński P., *Zasada wewnętrzności w myśli świętego Augustyna*, VoxP 75 (2020) s. 485-506.
- Wysocki M., *Cui carni fuerit speranda immortalitas (Aug. Ep. 140, 31). The Incarnation of Christ and the Hope of Resurrection in St Augustine’s Letters*, w: *Nullum referendum gratia maius est officium. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Paluckiemu z okazji 65-lecia urodzin i 30-lecia pracy naukowej*, red. M. Szram – M. Wysocki, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020, s. 443-452.

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* [1], s. 147-165.

### **Auzoniusz**

–, *Epigram 40 Do żony*, tł. K.T. Witczak, „Nowy Filomata” 24/1 (2020) s. 64 (także tekst łaciński).

### **Awit z Vienne**

Kamczyk W., „*Żywot świętego Awita, biskupa Vienne*” w *świecie jego korespondencji*, ŚSHT 53/1 (2020) s. 49-62.

### **Bazyli Wielki**

Budzanowska-Weglenda D., *Mowy o poście Bazylego Wielkiego w łacińskiej wersji Rufina z Akwilei*, VoxP 74 (2020) s. 67-91.

Czyżewski B., „*Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam*” (Rdz 1,26) w *interpretacji Bazylego Wielkiego i Ambrożego z Mediolanu*, „Наукові записки УКУ: Богослов’я. Вип” 7 (2020) s. 319-332.

### **Beda Czcigodny**

–, *Dzieje Kościoła Anglów*, tł. i opr. I. Salamonowicz-Górska, PSP 74, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2020.

Sprutta J. – Kołodziejczyk D., *Beda Czcigodny – życie i twórczość. Zarys historyczny*, SG 33 (2019) s. 191-210.

Sztuk D., *Interpretative peculiarities of the „Commentary on the Acts of the Apostles” by Bede the Venerable*, „Seminare” 41/4 (2020) s. 13-21.

### **Benedykt z Nursji**

Hiżycki Sz., *Cywilizacja psalterza. Studia nad Regułą św. Benedykta*, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2020.



## Bertariusz z Cassinum

–, *Wiersz opata Bertariusza o cudach świętego ojca Benedykta* [*Versus domni Bertharii abbatis de miraculis almi patris Benedicti* (PL 126, 979-98)], tł. T. Gacia, *VoxP* 75 (2020) s. 555-565.

## Boecjusz

Torrijos-Castrillejo D., *Divine foreknowledge and providence in the commentaries of Boethius and Aquinas on the „De interpretatione” 9 by Aristotle*, *BPTH* 13/2 (2020) s. 151-173.

## Centony

–, *De Ecclesia*, tł. M. Piatek, *VoxP* 75 (2020) s. 448-451 (jako aneks do artykułu: „*De Ecclesia*” – centon chrześcijański).

Piątek M., „*De Ecclesia*” – centon chrześcijański, *VoxP* 75 (2020) s. 431-451.

## Cezary z Arles

–, *Kazania o Piśmie Świętym*, część I: (81-105), tł. i red. J. Pochwat, *ŻrMon* 88, Kraków: Wydawnictwo TYNIEC, 2020.

*Modlitewnik św. Cezarego*, opr. C. Ruzik, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 2020.

Gilski M., *Mariologia św. Cezarego z Arles*, „*Polonia Sacra*” 24/4 (2020) s. 61-73.

Kasprzak D., *Cezary z Arles wobec „paenitentia secunda” w VI wieku*, „*Polonia Sacra*” 24/4 (2020) s. 5-23.

Paczkowski M., *Postać Jozuego w interpretacji Cezarego z Arles*, „*Polonia Sacra*” 24/4 (2020) s. 75-101.

Pochwat J., *Chrzest w alegorycznej interpretacji Ksiąg Rodzaju i Wyjścia w homiliach św. Cezarego z Arles*, „*Polonia Sacra*” 24/4 (2020) s. 25-101.

Pochwat J., *La justice de Dieu contre Satan: Commentaire du sermon au peuple XI*, w: *Césaire d'Arles et les cinq continents. Hérésie et miracle dans l'œuvre de Césaire d'Arles*, t. 3, Venelles: Aux sources de la Provence, 2020, s. 183-189 = *God's Justice against Satan: Commentary on the Sermon to the people XI*, s. 191-195.

Pochwat J., *Wybrane aspekty z przepowiadania św. Cezarego z Arles. Czy św. Cezary z Arles będzie nowym doktorem Kościoła?*, „*Polonia Sacra*” 23/4 (2019) s. 139-158.

Żurek A., *Inicjacja chrześcijańska w świetle kazań Cezarego z Arles*, „*Polonia Sacra*” 24/4 (2020) s. 43-60.

## Cyprian z Cassinum

–, *Hymn o św. Benedyktie (Hymnus de S. Benedicto, inc. Aureo solis radio perennis)*, tł. T. Gacia, VoxP 76 (2020) s. 185-193.

## Cyprian z Kartaginy

Kuźma A., *Autorytet Kościoła rzymskiego i jego biskupa w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu, Tertuliana i św. Cypriana z Kartaginy*, „Rocznik Teologiczny” 62/4 (2020) s. 1151-1191.

Szram M., *Surowość czy miłosierdzie? Postawa Cypriana z Kartaginy wobec problemów osób duchownych na podstawie jego korespondencji*, „Saeculum Christianum. Pismo Historyczne” 27/2 (2020) s. 19-32.

## Cyryl Jerozolimski

Widok N., *Biblijne podstawy nauczania o Duchu Świętym w „Katechezach” Cyryla Jerozolimskiego*, „Verbum Vitae” 37/1 (2020) s. 147-171.

## Dhuoda z Septymanii

–, *Podręcznik Dhuody skierowany do jej syna Wilhelma (wybór)*, tł. M. Chudzikowska-Wołoszyn, VoxP 73 (2020) s. 199-236.

Chudzikowska-Wołoszyn M., *Status oraz tradycje wychowawcze frankońskich matres familias – na przykładzie Herchenefredy (VII w.) oraz Dhuody z Septymanii (ok. 803-843)*, VoxP 73 (2020) s. 149-178.

## Doroteusz z Gazy

Kasprzak D., „*Rozeznawanie duchów*” (διάκρισις) według św. Doroteusza z Gazy (505-560/580), „Polonia Sacra” 24/3 (2020) s. 111-126.

## Dydym Ślepy

Pancerz R.M., *Miłosierdzie Boże w ujęciu Dydyka Ślepego (313-398)*, „Przegląd Kalwaryjski” 24 (2020) s. 127-135.

## Efrem Syryjczyk

–, *Hymny maryjne*, tł. W. Kania, w: *Syryjskie Hymny o Maryi* [1], s. 53-90.

Uciecha A., *Teologia postu w „Hymnach o poście” św. Efrema Syryjczyka*, VoxP 74 (2020) s. 49-65.

### **Efrem Syryjczyk (Pseudo-)**

–, *Hymny o Błogosławionej Bogarodzicy Maryi*, tł. A. Bielenin, w: *Syryjskie Hymny o Maryi* [1], s. 91-235.

### **Eriugena Jan Szkot**

Grzegorzycza A., *Koncepcja przebóstwienia w systemie Jana Szkota Eriugeny*, SPCh 55/4 (2019) s. 35-60.

Żrebiec A., *Od anagogenicznej pokraczności do analitycznej sztuki: Teologia symboliczna w „Expositiones in Ierarchiam Coelestem” Jana Szkota Eriugeny*, „Przegląd Tomistyczny” 26 (2020) s. 121-150.

### **Eugipiusz**

Degórski B., *Le fonti e le tematiche teologiche della „Regula” di Eugippio*, VoxP 75 (2020) s. 89-120.

### **Euzebiusz z Cezarei**

–, *O męczennikach palestyńskich*, tł. T. Wnętrzak, w: *Męczennicy* [1], s. 278-315.

### **Filokalia**

*Nowa Filokalia. Droga do modlitwy serca*, tł. J. Naumowicz, Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2020.

### **Fruktuoz z Bragi**

Czyżewski B., *Zadania opata określone w prawodawstwie monastycznym kręgu św. Fruktuoza z Bragi*, VoxP 75 (2020) s. 67-87.

## Gnostyckie teksty

### Kodeks Tchakos

- , *List Piotra do Filipa z kodeksu Tchacos – tekst i wprowadzający komentarz filologiczny*, tł. A. Sowińska, ŚSHT 52/1 (2019) s. 38-48.
- , *Obcy (Allogenes). Czwarty utwór z Kodeksu Tchacos: wstęp, przekład, komentarz*, tł. P. Piwowarczyk, ŚSHT 52/1 (2019) s. 23-37.

### Nag Hammai, biblioteka

- , *Ewangelia Filipa (NHC II, 3)*, opr. P. Kieniewicz, b.m.w.: Wydawnictwo Nearche, 2020.

### Manichejskie teksty

- , *Modlitwa do emanacji, czyli manichejska modlitwa codzienna z Kellis (P.KellisGr. 98)*, tł. P. Piwowarczyk, ŚSHT 53/1 (2020) s. 36-48.

### Grzegorz z Nazjanu

- Dutkiewicz T., *Nauka o niebie jako ostatecznym spełnieniu życia ludzkiego w mowach św. Grzegorza z Nazjanu*, BPTH 13/4 (2020) s. 467-486.
- Widok N., *Eklezjalne cele „Pierwszej mowy o pokoju” Grzegorza z Nazjanu*, VoxP 75 (2020) s. 507-525.
- Widok N., *Obraz i podobieństwo Boże w myśli teologicznej św. Grzegorza z Nazjanu*, „Наукові записки УКУ: Богослов’я” 7 (2020) s. 347-357.

### Grzegorz z Tours

- Ludewicz M., „Zazdrośnik ten bezustannie usiłuje szkodzić tym, którzy szukają Boga”. *Wpływ bytów demonicznych na losy jednostek i społeczności w „Historiach” Grzegorza z Tours*, VoxP 75 (2020) s. 299-316.

### Grzegorz Wielki

- Bernet A., *Papież Grzegorz Wielki. Pontyfikat w czasach zarazy*, Warszawa: DeRegio, 2020.

## Herchenefreda

Chudzikowska-Wołoszyn M., *Status oraz tradycje wychowawcze frankońskich matres familias – na przykładzie Herchenefredy (VII w.) oraz Dhuody z Septymanii (ok. 803-843)*, VoxP 73 (2020) s. 149-178.

## Hieronim ze Strydonu

Bardski K., *Święty Hieronim jako tłumacz Biblii, czyli krzew nad głową Jonasza (Jon 4,6)*, w: *Święty Hieronim: egzegeta, dogmatyk, polemista* [1], s. 51-63.

Degórski B., *Tipologia di donne nelle „Vitae Patrum” di san Girolamo*, „Teresianum” 71/1 (2020) s. 99-120.

Degórski B., *Tipologia di donne nella „Vita S. Hilarionis” di san Girolamo*, BPTH 13/1 (2020) s. 9-23.

Degórski B., *Tipologia di donne nella „Vita S. Malchi monachi captivi” di san Girolamo*, „Angelicum” 97 (2020) s. 213-229.

Degórski B., *Tipologia di donna nella „Vita S. Pauli monachi Thebaei” di san Girolamo*, VoxP 76 (2020) s. 131-142.

Degórski B., *Typologia kobiety w Hieronimowych „Vitae Sanctorum Patrum”*, „Dissertationes Paulinorum” 29 (2020) s. 5-34.

Jóźwiak M., *Hieronim ze Strydonu jako „vir trilinguis” na przykładzie komentarza do Iz 7,10-16*, VoxP 76 (2020) s. 49-65.

Jóźwiak M., „Ni w dzień, ni w nocy nie odpoczywa; zawsze coś czyta albo pisze” (Sulp. Sev. „Dial.” 1,9,5). *Słów kilka o egzegezie biblijnej św. Hieronima*, w: *Święty Hieronim: egzegeta, dogmatyk, polemista* [1], s. 33-50.

Kieling M., „Amicitia quae desinere potest vera nunquam fuit”. *Przyjaźń w Listach św. Hieronima ze Strydonu*, VoxP 75 (2020) s. 267-284.

Kieling M., *Święty Hieronim ze Strydonu – humanista, egzegeta, mistrz życia duchowego*, w: *Święty Hieronim: egzegeta, dogmatyk, polemista* [1], s. 13-31.

Nieścior L., *Hieronimowa obrona postu w polemice z Jowinianem*, w: *Święty Hieronim: egzegeta, dogmatyk, polemista* [1], s. 93-105.

Nocoń A., *Kult świętych w piśmie Hieronima „Przeciw Wigilancjuszowi”*. *Kwestia współczesnych tłumaczeń*, VoxP 76 (2020) s. 87-105.

Paczkowski M.C., *Krytyka millenarystycznego obrazu Jerozolimy u św. Hieronima ze Strydonu*, VoxP 75 (2020) s. 345-373.

Sielecka R., *Dziewictwo najdoskonalszym wyrazem miłości do Boga na podstawie „Listów” św. Hieronima*, w: *Święty Hieronim: egzegeta, dogmatyk, polemista* [1], s. 107-123.

Sienkiewicz E., *Chrystocentryczny wymiar postu i umartwienia w pismach św. Hieronima ze Strydonu*, VoxP 74 (2020) s. 93-118.

- Sienkiewicz E., *Eschatologia w pismach św. Hieronima*, w: *Święty Hieronim: egzegeta, dogmatyk, polemista* [1], s. 65-92.
- Sołomieniuk M., *Świętego Hieronima przedmowy do ksiąg biblijnych w Wulgacie – zagadnienia wstępne*, VoxP 76 (2020) s. 67-86.
- Turek W., *Dziewictwo rozumiane jako ustawiczna walka dla Pana: fundamenty biblijne w „Liście 22” św. Hieronima do Eustochium*, VoxP 76 (2020) s. 107-129.
- Wojtczak-Szyszkowski J., *De Hieronymo Stridoninsi stilum et linguam antiquorum auctorum in epistulis secuto (epistulae et problemata selecta)*, VoxP 76 (2020) s. 157-167.
- Wysocki M., *The Eschatological Aspects of the Monastic Life in St. Jerome's Letters*, VoxP 76 (2020) s. 143-155.

### **Hilary z Poitiers**

- Grzywaczewski J., *Syn reprezentujący Ojca w „De Trinitate” św. Hilarego z Poitiers*, VoxP 75 (2020) s. 185-199.

### **Ildefons z Toledo**

- Wygralak P., *Duch Święty w nauczaniu św. Ildefonsa z Toledo*, VoxP 75 (2020) s. 539-552.

### **Ireneusz z Lyonu**

- Kuźma A., *Autorytet Kościoła rzymskiego i jego biskupa w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu, Tertuliana i św. Cypriana z Kartaginy*, „Rocznik Teologiczny” 62/4 (2020) s. 1151-1191.
- Smith R.B., *Thomas Aquinas and Irenaeus on the Divine and Natural Law*, BPTH 13/2 (2020) s. 175-187.

### **Izydor Sewilli**

- Wojciechowski L., *Wspólne cechy zwierząt i ludzi w dwunastej księdze „Etymologii” Izydora z Sewilli*, VoxP 73 (2020) s. 63-94.
- Krynicka T., *Izydora z Sewilli „O narodzinach i śmierci świętych ojców”: kompendium biblijnej wiedzy oraz wademekum postępowania chrześcijanina*, „Biografistyka Pedagogiczna” 5/1 (2020) s. 95-109.
- Krynicka T., *Izydora z Sewilli „O narodzinach i śmierci świętych ojców”: kompozycja traktatu*, VoxP 73 (2020) s. 95-121.

## Jakub z Sarug

–, *Pieśń 1 o Błogosławionej Dziewicy Bogarodzicy Maryi*, tł. W. Kania, w: *Syryjskie Hymny o Maryi* [1], s. 237-257.

## Jan Chryzostom

–, *Homilie na Pierwszy List Św. Pawła do Koryntian*, tł. A. Paciorek. Biblia Ojców 2, Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2020.

Baron A., *Miłosierdzie w homiliach św. Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza*, „Polonia Sacra” 24/1 (2020) s. 67-86.

Drygier M., *Źródło usprawiedliwienia w świetle „Homilii na List św. Pawła do Rzymian” Jana Chryzostoma*, VoxP 75 (2020) s. 121-138.

Simms L., *The Ordination and the Exercise of the Priesthood of the Baptized in Augustine, Chrysostom, and Aquinas*, BPTH 13/2 (2020) s. 199-215.

## Jan Chryzostom (Pseudo-)

Dźwigala K.M., *The Woman with the Flow of Blood in the Homily of Pseudo-Chrysostom and the Kontakion of Romanos the Melodist*, „Verbum Vitae” 38/2 (2020) s. 633-648.

## Jan Damasceński

Karczewski L., *Islam w „De haeresibus” Jana z Damaszku. Analiza źródłoznawcza – wybrane zagadnienia*, VoxP 75 (2020) s. 229-266.

Petridou L. – Terezis Ch., *Aeon as an Expression of Metaphysics of Transcendence and Metaphysics of Immanence in John Damascene*, VoxP 73 (2020) s. 123-147.

## Jan Diakrinomenos

–, *Historia Kościoła Teodora Lektora i Jana Diakrinomenosa*, tł. R. Kosiński – A. Szopa – K. Twardowska, Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”, 2020.

## Jan Filiponos/Gramatyk

Mielnik D., *Filozoficzna apologia monofizytyzmu w „Rozjemcy” Jana Gramatyka*, VoxP 73 (2020) s. 49-62.

**Jan Samotnik z Apamei**

–, *O modlitwie*, tł. T. Szymczak, VoxP 74 (2020) s. 147-155.

**Juniliusz Afrykańczyk**

Czyżewski B., *Pneumatologia w isagodze Juniliusza Afrykańczyka*, „Verbum Vitae” 37/1 (2020) s. 173-184.

**Kanony Atanazego**

Wipszycka E., *A certain bishop and a certain diocese in Egypt at the turn of the fourth and fifth centuries: The testimony of the „Canons of Athanasius”*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 17/18 (2018/2019) s. 91-115.

**Kasja Zakonnica**

–, *Strofy do śpiewania na osobne melodie*, tł. A. Heszen, „Meander” 75 (2020) s. 47-50.  
Heszen A., *Nierzędnice, szaleńcy i święci. „Exempla” w troparionach Kasji*, „Meander” 75 (2020) s. 37-46.

**Kodeks Teodozjusza**

Wojtczak M., *Between Heaven and Earth: Family ownership versus rights of monastic communities. „The Theodosian Code” and late antique legal practice*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 17/18 (2018/2019) s. 117-170.

**Makary Egipski**

Białous M., *Św. Makary, egipski „Doktor Łaski”*, Hajnówka: Wydawnictwo Bratczyk, 2020.

**Maksym Wyznawca**

Hupalo M., *Motion of Human Nature towards „Imago Dei” in the Thought of St. Maximus the Confessor*, VoxP 75 (2020) s. 201-228.

**Orygenes**

Bednarek T., *Alegoryczna interpretacja historii Abrahama. Analiza III, IV i VI „Homilii o Księdze Rodzaju” Orygenes*, BPTh 13/3 (2020) s. 263-276.



- Duda J., „Grzech Maryi” w nauczaniu Orygenes, w: *Maryja w Biblii i refleksji Ojców Kościoła* [1], s. 79-94.
- Dyk S., *Aktualność homilii Orygenes w współczesnym przepowiadaniu*, VoxP 75 (2020) s. 139-161.
- Gołaszewska K., *Logos, Wcielenie i Bóstwo Jezusa w dyskursie Orygenes*, w: *Biblia i bibliodrama w nowej ewangelizacji*, red. M. Kowalczyk – B. Chrudzimska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2020, s. 49-68.
- Kieling M., *Macierzyństwo i dziewictwo Maryi w „Homiliach o Ewangelii św. Łukasza” i „Komentarzu do Ewangelii według Mateusza” Orygenes*, w: *Maryja w Biblii i refleksji Ojców Kościoła* [1], s. 95-112.
- Szram M., *Origen's Castration – Solely A Spiritual Phenomenon? An Attempt of Reinterpreting the Sources*, „Gregorianum” 101/1 (2020) s. 23-36.
- Zieliński J., *Radość męczeństwa i realizacja Bożej Mądrości według Orygenes*, „Communio” 39/3 (2019) s. 7-30.

### **Paulin z Akwilei**

- Nowak A.S., *Ira mitescat tua... Przyczynek do lektury poezji suplikacyjnej Paulina z Akwilei i Seduliusza Szkota*, KiST 19 (2020) s. 47-57.

### **Paulin z Noli**

- Wojcieszak M., *Znaczenie pielgrzymek dla chrześcijan epoki późnego antyku w relacji św. Paulina z Noli (354/355-431)*, SPeIp1 54 (2020) s. 329-343.
- 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: Wydawnictwo KUL, 2020, s. 901-910.
- 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* [1], s. 147-165.

### **Pseudo-Dionizy Areopagita**

- Kutařna A., *Hierarchy and Likeness – Ways to Union with God in Pseudo-Dionysius and Aquinas*, BPTH 13/2 (2020) s. 189-198.

### **Roman Melodos**

- , *Hymny wybrane*, opr. i tł. K.M. Dźwigala, PSP 75, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2020.

Dźwigala K.M., *The Woman with the Flow of Blood in the Homily of Pseudo-Chrysostom and the Kontakion of Romanos the Melodist*, „*Verbum Vitae*” 38/2 (2020) s. 633-648.

### **Rufin z Akwilei**

Budzanowska-Weglenda D., *Mowy o poście Bazylego Wielkiego w łacińskiej wersji Rufina z Akwilei*, VoxP 74 (2020) s. 67-91.

### **Seduliusz Szkot**

Nowak A.S., *Ira mitescat tua... Przyczynek do lektury poezji suplikacyjnej Paulina z Akwilei i Seduliusza Szkota*, KiST 19 (2020) s. 47-57.

### **Szymon Garncarz/Symeon Kukaia**

–, *Pieśni na Boże Narodzenie*, tł. T. Szymczak, w: *Maryja Matka życia*, red. G.M. Bartosik – I. Klimczyk – I. Krysiak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2020, s. 49-62.

### **Teodor Lektor**

–, *Historia Kościoła Teodora Lektora i Jana Diakrinomenosa*, tł. R. Kosiński – A. Szopa – K. Twardowska, Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”, 2020.

### **Teodoret z Cyru**

Nadobnik W., *Między Platonem a Plotynem. Wątki erotyczne w „Dziejach miłości Bożej” Teodoreta z Cyru*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 17/18 (2018/2019) s. 61-89.

### **Tertulian**

Kuźma A., *Autorytet Kościoła rzymskiego i jego biskupa w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu, Tertuliana i św. Cypriana z Kartaginy*, „*Rocznik Teologiczny*” 62/4 (2020) s. 1151-1191.

### **Wiktor z Wity**

–, *Historia prześladowania wandalskiego w Afryce*, tł. M. Szada, w: *Męczennicy* [1], s. 406-479.

## 12. Recenzje

- Eckmann A. (rec.), Bp Jan Śrutwa, *Dzieje Kościoła w Starożytności*, t. 1: *Epoka wielkich prześladowań*; t. 2: *Kościół w Cesarstwie Rzymskim*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2018 – VoxP 76 (2020) s. 171-172.
- Kochanek P. (rec.), Jan M. Wolski, *Kultura monastyczna w późnośredniowiecznej Bułgarii*, *Byzantina Lodziensia* 29, Łódź 2018, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 225 – VoxP 73 (2020) s. 239-244.
- Kochanek P. (rec.), Sławomir Bralewski, *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV-VI wiek)*, t. 1-2, *Byzantina Lodziensia* 27 i 32, Łódź 2018, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 312 + IX i 333 + VI – VoxP 73 (2020) s. 244-259.
- Kochanek P. (rec.), Kazimierz Ginter, *Wizerunek władców w "Historii kościelnej" Ewagriusza Scholastyka*, *Byzantina Lodzienasia* 29, Łódź 2018, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 337 – VoxP 74 (2020) s. 199-213.
- Kochanek P. (rec.), Олександр Кашук, *Монотеліство у Візантії VII століття: доктрина, політика і ідеологія влади*, Львів 2019, ЛНУ імені Івана Франка – VoxP 74 (2020) s. 214-217.
- Kochanek P., (rec.) Ks. Stanisław Longosz, *Opera minora selecta, do druku podali i zredagowali Jan Iluk i Wojciech Stawiszyński*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Sub Lupa”, 2019 – VoxP 76 (2020) s. 175-178.
- Longosz S. (rec.), Św. Jan Chryzostom, *Homilie do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian, przekład z języka greckiego, wprowadzenie i noty ks. Antoni Paciorek*, Biblia Ojców 1, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2019 – „Seminare” 41/3 (2020) s. 165-169.
- Loska E. (rec.), Marek Kuryłowicz, *Rzymskie prawo oraz zwyczaje grobowe i pogrzebowe. Studia i szkice*, Lublin: Wydawnictwo Werset, 2020 – „Zeszyty Prawnicze” 20/3 (2020) s. 343-348.
- Ludewicz M. (rec.), Ks. Wojciech Kamczyk, *Bogowie i demony. Augustyn z Hippony i religijność pogańska późnej starożytności*, *Studia Antiquitatis Christianae Series Nova* 22, Katowice 2020, ss. 168 – VoxP 76 (2020) s. 178-182.
- Nabożny M. (rec.), Edward D. Andrews, *The Reading Culture of Early Christianity: The Production, Publication, Circulation, and Use of Books in the Early Christian Church*, Cambridge: Ohio, 2019 – VoxP 76 (2020) s. 173-175.
- Nieścior L. (rec.), Bogdan Czyżewski, *Ojcowie Kościoła o Piśmie Świętym*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny, 2020 – „Verbum Vitae” 38/2 (2020) s. 675-677.
- Toczko R. (rec.), Ali Bonner, *The Myth of Pelagianism*, Oxford: Oxford University Press, 2018 – „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 17/18 (2018/2019) s. 243-250.

### 13. Sprawozdania

- Ivasivka V., *Św. Paweł jako apostoł na podstawie dzieł św. Jana Chryzostoma*. Promotor: ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL (Lublin); recenzenci: ks. prof. dr hab. Norbert Widok (Uniwersytet Opolski), ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) – RT 67/4 (2020) s. 112-116.
- Kamczyk W., „1600-lecie śmierci św. Hieronima: biblisty, dogmatyka, polemisty...”. *Sprawozdanie ze spotkania Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski* (Wigry, 23-25 września 2019), ŚSHT 52/2 (2019) s. 462-464.
- Klusek K., *Teologiczne aspekty władzy na podstawie „Moralia in Iob” św. Grzegorza Wielkiego*. Promotor: ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL); recenzenci: ks. prof. dr hab. Bogdan Cześn (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), prof. dr hab. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski (Uniwersytet Warszawski) – RT 67/4 (2020) s. 116-120.
- Kochanek P., *V Ogólnopolska Konferencja Bizantynistyczna z cyklu Wybrane aspekty kultury bizantyńskiej pt. „Bizantyńskie doktryny z zakresu filozofii władzy, teologii politycznej oraz ideologii wojny”* (Lublin, 21-22 listopada 2019) – VoxP 73 (2020) s. 263-266.

### 14. Wybrane publikacje z zakresu literatury klasycznej

#### 14.1. Przekłady

- Arystoteles, *Analityki pierwsze. Analityki wtóre*, tł. i opr. M.A. Wesoły, Lublin: Polskie towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2020.
- Diodor Sycylijski, *Czas diadochów*, *Biblioteka Historyczna ks. XVIII*, tł. A. Pawlaczyk, red. S. Dworacki, *Fontes Historiae Antiquae* 48, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2002 (wydanie dwujęzyczne).
- Diodor Sycylijski, *Od mitu do historii (Biblioteka Historyczna: Fragmenty ksiąg VI-X)*, tł. S. Dworacki (†) – A. Pawlaczyk, red. S. Dworacki (†), *Fontes Historiae Antiquae* 50, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2020 (wydanie dwujęzyczne).
- Ficino Marsilio, *Kompendium „Teologii Platńskiej”*, przekład i opracowanie Joanna Papiernik, „*Studia z Historii Filozofii*” 1 (2020) s. 7-24.
- Galen, Pseudo-, *Czy to, co znajduje się w łonie, jest istotą żywą?*, tł. R. Sawa, VoxP 74 (2020) s. 157-195.
- Hadrian, *Epistula Hadriani „ad Pergamenos”*, tł. K. Tadajczyk, „*Zeszyty Prawnicze*” 20/3 (2020) s. 337-341.
- Ksenofont, *Ekonomik*, tł. D. Tymura, Warszawa: PIW, Teologia Polityczna, 2020.

- Maksymos z Tyru, *Trudy i przeciwności przynoszą korzyść (Deklamacja XXXIV)*, tł. M. Szarmach, „Nowy Filomata” 23/2 (2019) s. 143-147.
- Oppian, *Halieutika. Poemat o rybach i rybakach*, tł. K. Bartol, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2020.
- Pawłowski K., *Starożytne życiorysy Platona*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2020.
- Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2020.
- Plutarch, *O jedzeniu zwierząt. Mowa pierwsza*, tł. D. Miszczyński, w: D. Miszczyński, *Sprawiedliwość wobec zwierząt w ujęciu Plutarcha z Cheronei oraz przekład kluczowych źródeł do wegetarianizmu wraz z komentarzem*. Plutarch, *O jedzeniu mięsa*. Porfiriusz, *O wstrzemięźliwości od jedzenia zwierząt*, Warszawa: Wydawnictwo Sub Lupa, 2020, s. 49-58.
- Plutarch, *O jedzeniu zwierząt. Mowa druga*, tł. D. Miszczyński, w: D. Miszczyński, *Sprawiedliwość wobec zwierząt w ujęciu Plutarcha z Cheronei oraz przekład kluczowych źródeł do wegetarianizmu wraz z komentarzem*. Plutarch, *O jedzeniu mięsa*. Porfiriusz, *O wstrzemięźliwości od jedzenia zwierząt*, Warszawa: Wydawnictwo Sub Lupa, 2020, s. 59-66.
- Porfiriusz z Tyru, *O wstrzemięźliwości od jedzenia zwierząt*, tł. D. Miszczyński, w: D. Miszczyński, *Sprawiedliwość wobec zwierząt w ujęciu Plutarcha z Cheronei oraz przekład kluczowych źródeł do wegetarianizmu wraz z komentarzem*. Plutarch, *O jedzeniu mięsa*. Porfiriusz, *O wstrzemięźliwości od jedzenia zwierząt*, Warszawa: Wydawnictwo Sub Lupa, 2020, s. 67-226.
- Solinus, Gajusz Juliusz, *Zbiór wiadomości godnych uwagi albo Polihistor*, tł. i opr. B.J. Kłoczek, Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”, 2020.
- Syliusz Italikus, *Epopeja o wojnie punickiej*, t. 1, ks. 1-9, tł. S. Śnieżewski – P. Wolski, Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”, 2020.
- Ustawa o władzy Wespazjana/Lex de imperio Vespasiani*, tł. K. Kłodziński – P. Śpiewak, *Fontes Historiae Antiquae* 49, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2020 (wydanie dwujęzyczne).

## 14.2. Opracowania

- Artemiuk P., *Sokrates i nowa apologia*, „Studia Teologiczne Białystok-Drohiczyn-Łomża”, 38 (2020) s. 33-53.
- Browning R., *Justynian i Teodora*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2021 (wznowienie).
- Danek Z., *Prawdziwe początki filozofii*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2020.
- Filipczak P., *Biographic Entries on the Governors of Arabia (c. 356-363 AD). An Attempt in Reconsideration of Libanius' Letters*, „Res Historica” 50 (2020) s. 35-53.

- Filipczak P., *Namiestnicy rzymskiej Syrii w czasach przełomu (324-361 n.e.)*, Byzantina Lodziensia 40, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2020.
- Kluczek A.A., *Rok sześciu cesarzy. 253 rok po Chr. w świetle źródeł numizmatycznych*, Poznań: Instytut Historii UAM, 2019.
- Kurek J., *Was Plato a Lover of „Λόγος”?*, ŚSHT 52/2 (2019) s. 241-248.
- Kuryłowicz M., *Rzymskie prawo zwyczajowe grobowe i pogrzebowe*, Lublin: Wydawnictwo Werset, 2020.
- Lengauer W., *Dionizos. Trzy szkice*, Kraków: Wydawnictwo Homini, 2020.
- Liwerska-Garstecka A., *Asklepios i medycyna w II w. Metody leczenia w «Świętych mowach» Eliusza Arystydesa*, Scripta Minora XIII, Poznań: Wydawnictwo Instytutu Historii UAM, 2020.
- Łuć I., *Si vis pacem, para bellum – wizja rzymskiej armii i sztuki wojennej w świetle „Epitome rei militaris” Wegecjusza*, VoxP 75 (2020) s. 317-344.
- Morawski K., *Julian Apostata*, Sandomierz: Wydawnictwo Armoryka, 2019 (reprint).
- Morawski K., *Rzymianie i Germanie u schyłku państwa rzymskiego*, Sandomierz: Wydawnictwo Armoryka, 2019 (reprint).
- Niesiołowski-Spano Ł. – Stebnicka K., *Historia Żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa*, Warszawa: PWN, 2020.
- Otto W.F., *Dionizjos. Mit i kult*, tł. J. Korpanty, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2020.
- Schultz R., *Łowcy przygód w dalekich krainach. Wielkie pionierskie podróże i wiedza antyku o świecie*, tł. B. Nowacki, Warszawa: Wydawnictwo PIW, 2020.
- Siuta T., *Datames*, opr. K. Królczyk, Poznań: Instytut Historii UAM, 2019.
- Smolak M., *„Peri hēdonēs”, czyli o przyjemności w „Etyce nikomachejskiej” (VII 11-14) Arystotelesa. Studium egzegetyczne*, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2020.
- Smoraczewski Ł., *Administracja diecezji Pontu w późnym Cesarstwie Rzymskim*, Poznań: Instytut Historii UAM, 2020.
- Supady J., *Medycyna w czasach antycznych i średniowiecznych*, Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 2020.
- Szubert B., *Starożytna Arabia w świetle źródeł greckich, część 1: Epoka archaiczna, klasyczna i hellenistyczna*, Wrocław: Wydawnictwo Chronicon, 2020.

# Table of contents

## Articles

1. The Theory of the Pulse in Antiquity – Judyta Krajewska ..... 7
2. Man in the Face of an Epidemic – Thucydides and Procopius of Caesarea  
– Małgorzata Siwicka .....25
3. Care for the Sick in Early Christianity: Lessons for the Current Covid-19  
Stricken Church – Jeremiah Mutie..... 65
4. Plagues and Epidemics Caused by D(a)emons in Origen and Porphyry  
and Potential Interrelations – Ilaria L.E. Ramelli ..... 89
5. The Attitude of Christians towards the Plague of Cyprian in Light  
of Sources of the Era – Rev. Tomasz Skibiński, Maciej Książyk..... 121
6. *De mortibus boum* – the Eclogue about Salvation during the Plague. Literary  
and Theological Approximations and Translation – Rev. Tadeusz Gacia..... 141
7. Disease and the Christian Discourse of Jewish Death  
in *De Excidio Hierosolymitano* 5, 2 – Carson Bay ..... 157
8. The Catholic Church Regarding the Physically and Spiritually Sick in the  
Light of Selected Legal Texts of Eastern Christianity in 4th century –  
Rev. Piotr Szczur.....183
9. The Conception of Soul Disease in Evagrius Ponticus. A New  
Synthesis and Extension of the Teleological Model of Explanation  
of Hippocratic-Galenic Medicine of Weakness of the Soul in Evagrius  
Ponticus – Santiago Hernan Vazquez, María Teresa Gargiulo.....207
10. The Normativity of Measure in Gregory Nazianzus’ and Gregory  
of Nyssa’s Orations on Love for the Destitute Poor – Monica Tobon.....239

|                                                                                                                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 11. The Encounter with Death as an Experience of Non-Presence<br>in the Light of <i>Confessions</i> of Saint Augustine – Rev. Mariusz Terka .....                                                   | 269 |
| 12. The Limits of Grief in Augustine of Hippo’s <i>Sermones</i> 172-173<br>and <i>Sermo</i> 396 – Joseph L. Grabau.....                                                                             | 293 |
| 13. The Supernatural Causes of the Epidemic in 2 Samuel 24<br>and 1 Chronicles 21 (Theodoret of Cyrus and other Church Fathers) –<br>Rev. Jarosław Nowaszczuk .....                                 | 311 |
| 14. Illnesses of the Human Soul and Body according to British and Irish<br>Penitential Books – Rev. Wojciech Witowski.....                                                                          | 333 |
| 15. “There was a Great Mortality in Rome, more Serious than is Recalled<br>in the Time of any other Pontiff”. Plagues and Diseases in the<br><i>Liber Pontificalis</i> – Rev. Michał Ludewicz ..... | 347 |
| 16. Plagues and their Function in Sources of Late Antique-Visigothic<br>Hispania and Gregory of Tours – Alberto Ferreiro .....                                                                      | 365 |
| 17. “For it improper to be addicted to the tedium of affliction”: Christian<br>Responses to Pandemic in Late Antiquity and the Early Middle Ages –<br>Geoffrey D. Dunn.....                         | 389 |
| 18. Did the Justinianic Plague Truly Reach Frankish Europe<br>around 543 AD? – Eric Faure.....                                                                                                      | 427 |
| 19. A Disease in Isidore of Seville’s Selected Writings – Tatiana Krynicka .....                                                                                                                    | 467 |
| 20. Death as Carrier of Symbolical Meanings – in Search of Patristic<br>Inspirations of Pseudo-Garnier of Langres – Rev. Krzysztof Bardski .....                                                    | 499 |

## Bibliographies

|                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 21. Polish Bibliography of Christian Antiquity 2020 –<br>Wojciech Stawiszyński ..... | 517 |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|



# Spis treści

## Artykuły

1. Teoria pulsu w starożytności – Judyta Krajewska ..... 7
2. Człowiek w obliczu epidemii – relacja Tukidydesa  
i Prokopiusza z Cezarei – Małgorzata Siwicka..... 25
3. Troska o chorych we wczesnym chrześcijaństwie:  
lekcja dla doświadczonego przez COVID-19 współczesnego Kościoła –  
Jeremiah Mutie ..... 65
4. Plagi i epidemie wywołane przez demony w poglądach Orygenesusa  
i Porfiriusza i ich możliwa zależność – Ilaria L.E. Ramelli..... 89
5. Postawa chrześcijan wobec Zarazy Cypriana w świetle źródeł epoki –  
Ks. Tomasz Skibiński, Maciej Książczyk..... 121
6. *De mortibus boum* – ekloga o ocaleniu w czasie zarazy. Przybliżenia  
literackie i teologiczne z dodaniem przekładu – Ks. Tadeusz Gacia..... 141
7. Choroba i chrześcijański dyskurs o żydowskiej śmierci  
w *De Excidio Hierosolymitano* 5, 2 – Carson Bay ..... 157
8. Kościół wobec chorych fizycznie i duchowo w świetle wybranych  
wschodnich tekstów prawnych IV wieku – Ks. Piotr Szczur ..... 183
9. Koncepcja choroby duszy u Ewagriusza z Pontu. Nowa synteza i  
rozszerzenie teleologicznego modelu wyjaśniania medycyny hipokratejsko-  
galenowej – Santiago Hernan Vazquez, María Teresa Gargiulo ..... 207
10. Wielkość miary miłości w mowach o miłości ubogich  
Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy – Monica Tobon ..... 239

|                                                                                                                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 11. Spotkanie ze śmiercią jako doświadczenie nieobecności w świetle<br><i>Wyznań</i> św. Augustyna – Ks. Mariusz Terka .....                                                                    | 269 |
| 12. Granice żałoby w <i>Mowach</i> 172-173 i 396 Augustyna – Joseph L. Grabau..                                                                                                                 | 293 |
| 13. Nadprzyrodzone przyczyny epidemii w 2Sm 24 i 1Krn 21 (Teodoret<br>z Cyru a inni Ojcowie Kościoła) – Ks. Jarosław Nowaszczyk.....                                                            | 311 |
| 14. Choroby duszy i ciała człowieka według brytyjskich<br>i irlandzkich ksiąg pokutnych – Ks. Wojciech Witowski .....                                                                           | 333 |
| 15. „Wielka i bardzo ciężka zaraza nastąpiła w Rzymie, jakiej nie pa-<br>miętano za czasów innych pontyfików”. Zarazy i choroby według<br><i>Liber Pontificalis</i> – Ks. Michał Ludewicz ..... | 347 |
| 16. Plagi i ich zadania w późnoantycznych źródłach wizygockiej Hiszpanii<br>i u Grzegorza z Tours – Alberto Ferreiro .....                                                                      | 365 |
| 17. „Gdyż niewłaściwe jest uzależnienie się od nudy niedoli”:<br>Chrześcijańskie odpowiedzi na pandemię w późnej starożytności<br>i wczesnym średniowieczu – Geoffrey D. Dunn .....             | 389 |
| 18. Czy Justyniańska zaraza rzeczywiście dotarła do frankońskiej Europy<br>około roku 543? – Eric Faure.....                                                                                    | 427 |
| 19. Choroba w wybranych pismach Izydora z Sewilli – Tatiana Krynicka.....                                                                                                                       | 467 |
| 20. Śmierć jako nośnik znaczeń symbolicznych –<br>w poszukiwaniu patrystycznych inspiracji Pseudo-Garniera z Langres –<br>Ks. Krzysztof Bardski .....                                           | 499 |

## Bibliografie

|                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 21. Polska bibliografia Antyku Chrześcijańskiego 2020 –<br>Wojciech Stawiszyński ..... | 517 |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|