VOX
PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim

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

Komitet Redakcyjny
Ks. Stanisław Longosz (redaktor naczelny), Alicja Stępniewska (sekretarz redakcji), Józef Figiel SDS

Adres redakcji:
Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL
ul. Chopina 29/5A, 20-023 Lublin, tel. 0-81 445-30-80
e-mail: voxpatr@kul.lublin.pl; strony www.voxpatrum.pl

VOX PATRUM
ROK XXVIII
52/1
2008

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Miscellanea patristica
Illustrissimo Professori ac Reverendissimo Domino
STANISLAO LONGOSZ
septuagenarium vitae
ac tricennarium laboris scientifici celebranti
nec non optime de studiis patristicis Polonorum merenti
ab amicis, sodalibus discipulisque oblata

WydawnictwoKUL
Lublin 2008

Recenzenci
KS. CZESŁAW BARTNIK
KS. WINCENTY MYSZOR

Projekt okładki i stron tytułowych
ZOFIA KOPEL-SZULC

Opracowanie techniczne
EWA KARAŚ

Skład komputerowy
JÓZEF FIGIEL SDS

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

Na okładce
D. Ghirlandaio, *Św. Hieronim przy pracy*
Kościół Ognissanti, Florencja

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2008

ISBN 978-83-7363-779-5

WYDAWNICTWO KUL
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin
tel. (081) 740-93-40, fax (081) 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl

Druk i oprawa:
Agencja Wydawniczo-Reklamowa MAGIC
ul. Spadochroniarzy 7, 20-043 Lublin
tel./fax 0-81 441-13-90
e-mail: info@magic.lublin.pl

DO CZYTELNIKÓW

Oddawany do rąk Czytelników kolejny 52. dwuczęściowy tom „Vox Patrum" ma charakter specjalny i uroczysty. Jest on bowiem dedykowany samemu założycielowi i długoletniemu redaktorowi tego znanego i cenionego w Polsce i świecie patrystycznego periodyku, ks. prof. Stanisławowi Longoszowi, z okazji 70-lecia jego urodzin i 30-lecia pracy naukowo-dydaktycznej. Inicjatywa przygotowania jubileuszowego tomu została podjęta przez Sekcję Patrystyczną podczas dorocznego spotkania 21 września 2007 r. w Łodzi i przez Radę Naukową „Vox Patrum" 9 czerwca 2008 r. w Lublinie.

Odzew na zaproponowane przedsięwzięcie ze strony środowiska patrologów, historyków starożytności i filologów klasycznych przeszedł nasze najśmielsze oczekiwania. Popularność Jubilata i zapewne pragnienie wdzięczności za Jego patrystyczne dokonania sprawiły, że zamiast kilkunastu spodziewanych tekstów nadesłano aż 93 dedykowane Mu przyczynki naukowe i 7 listów gratulacyjnych od wybitnych postaci reprezentujących zarówno Kościół instytucjonalny, jak i różne środowiska naukowe. Zostaliśmy zmuszeni więc do podzielenia tomu na dwie części. W pierwszej, obecnie publikowanej części, obok biogramu i wykazu publikacji Jubilata, wspomnianych listów oraz *Tabula gratulatoria* zawierającej nazwiska osób, które prosiły o ich wpisanie, ponieważ nie mogły nadesłać artykułów, umieszczamy 45 pierwszych tekstów, ułożonych alfabetycznie według nazwisk autorów (A-M). Kolejnych 48 artykułów, ułożonych również alfabetycznie (N-Ż), umieszczamy w drugiej części, która zostanie opublikowana w następnym miesiącu.

Mamy nadzieję, że i tym razem zaprezentowana różnorodna problematyka patrystyczna, poruszona przez krajowych i zagranicznych specjalistów z zakresu starożytności chrześcijańskiej, zainteresuje naszych Czytelników.

Dostojnemu Jubilatowi życzymy jeszcze wielu sił i zapału do redagowania i publikowania kolejnych, równie obszernych i starannie opracowanych tomów „Vox Patrum".

Ad multos annos!

ks. Mariusz Szram
prezes Sekcji Patrystycznej,
Rada Naukowa i Zespół Redakcyjny
„Vox Patrum"
Alicja Stępniewska i ks. Józef Figiel



REKTOR
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO JANA PAWŁA II

Słowo Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II
z okazji jubileuszu Księdza Profesora Stanisława Longosza

Wydanie okolicznościowej Księgi Pamiątkowej z okazji 70 urodzin Księdza Profesora Stanisława Longosza przypomina i równocześnie podkreśla Jego niezaprzeczalne zasługi dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, któremu wiernie służy od 28 lat.

Zaangażowanie Dostojnego Jubilata na rzecz Uniwersytetu doskonale wpisuje się w ramy zarówno działalności naukowo-badawczej i organizacyjnej, jak też formacyjno-wychowawczej. Ksiądz Profesor jest nie tylko twórcą koncepcji i inicjatorem czasopisma patrystycznego „Vox Patrum", ale również od początku jego naczelnym redaktorem i dobrym duchem. Pięćdziesiąt opasłych tomów jedynego tego rodzaju w Europie Środkowej i Wschodniej periodyku, znalazło uznanie badaczy antyku chrześcijańskiego nie tylko w kraju, ale także za granicą. Dostojny Jubilat, kierując Międzywydziałowym Instytutem Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, organizuje ogólnopolskie sympozja poświęcone starożytności chrześcijańskiej, które gromadzą badaczy antyku z różnych ośrodków akademickich i mają znaczący wpływ na aktywizowanie całego środowiska patrystycznego w Polsce. W 1995 r. ożywił działalność uśpionej przez lata Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim Towarzystwa Naukowego KUL i zainspirował comiesięczne spotkania naukowe dla badaczy i sympatyków starożytności z Lublina. Wiele sił i energii włożył także w sprawne funkcjonowanie Biblioteki Uniwersyteckiej, pełniąc przez wiele lat obowiązki przewodniczącego Senackiej Komisji, następnie Rady Bibliotecznej.

Z równym zaangażowaniem nasz Jubilat patrzy w przyszłość i stara się pracować na jej rzecz w taki sposób, jaki ze względu na piastowane funkcje jest Mu dostępny. Przez ostatnie 7 lat był kierownikiem Katedry Historii Rodziny Chrześcijańskiej w Instytucie Nauk o Rodzinie KUL. Tam również znalazł pole do owocnej działalności, przekazując młodym ludziom zasady i normy chrześcijańskiego życia i wychowania, które nie dla wszystkich,

Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, skr. poczt. 129, tel. +48 81 4454120; 4454121, fax +48 81 4454123

niestety, są oczywiste. To ogromny, nie do przecenienia, wkład, o ileż trudniejszy do oszacowania niż liczne sympozja i referaty zorganizowane i wygłoszone w ramach działalności naukowej. Ksiądz Profesor Stanisław Longosz jest człowiekiem mającym świadomość komplementarności tych dwóch rodzajów działania: pracy naukowo-badawczej i pracy dydaktycznej. Jego zasługi na niwie naukowej zostały już, przynajmniej w części, dostrzeżone: otrzymał dwie zespołowe nagrody Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego (1990, 2006) oraz Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski (2005). Działalność naszego Dostojnego Jubilata na rzecz wspólnego dobra, Jego zaangażowanie i zatroskanie docenia też Uniwersytet.

W imieniu całej naszej wspólnoty akademickiej składam najserdeczniejsze wyrazy podziękowania za to wszystko, co stało się naszym udziałem dzięki Twojej pracy, Czcigodny Księże Profesorze, Drogi Stanisławie! Niech Pan Bóg błogosławi we wszystkich Twoich pracach, niech da Ci siłę do realizowania zamierzeń i pasji ku naszemu wspólnemu pożytkowi.

Z wyrazami szacunku

Rektor

ks. prof. dr hab. Stanisław Wilk

Lublin, dnia 12 września 2008 r.

ARCYBISKUP
METROPOLITA LUBELSKI

ul. Prymasa St. Wyszyńskiego 2, 20-950 Lublin
e-mail: j.zycinski@kuria.lublin.pl
tel. (81) 532-34-68
fax (81) 534-61-35

Czcigodny i Drogi Księże Profesorze,
Siedemdziesiąta rocznica urodzin stanowi dla mnie okazję do wyrażenia duchowej więzi i przekazania najlepszych życzeń dla Drogiego Jubilata. Dziękuję serdecznie za tę wierną akademicką służbę, którą na szlaku posługi myślenia wnosi Ksiądz Profesor codziennie w rzeczywistość Kościoła ukazując doniosłość refleksji i duchowości w naszej posłudze Prawdy. Traktuję ją jako kontynuację stylu, który ceniłem u ks. Prof. Bolesława Kumora i który traktowałem jako szczególnie piękny przejaw etosu pracownika nauki.

Czas jubileuszów stanowi szczególną okazję do ogólniejszej zadumy nad czasem ofiarowanym nam przez Boga. Wracam pamięcią do odległych lat, kiedy łączyła nas wspólnota służby Kościołowi Tarnowskiemu. Dziękuję Bogu, że obecnie ma ona swą kontynuację w realiach Kościoła, który jest w Lublinie. Dziękuję przede wszystkim za uniwersalny wymiar tej posługi, w której Chrystus wzrasta dzięki ukazywaniu duchowej więzi we wspólnocie Prawdy tak istotnej w obliczu współczesnych form „dyktatury relatywizmu".

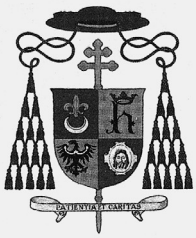
Serdecznie dziękuję za codzienny trud towarzyszący ukazywaniu patrystycznych korzeni wielkiego dziedzictwa Kościoła. Jego doniosłość cenię tym bardziej, że w znamiennym dla postmoderny rozmyciu wartości i kulturowym wykorzenieniu tak często dochodzi do głosu zagubienie tej aksjologicznej wspólnoty ducha, którą Ksiądz Profesor ukazuje konsekwentnie w swej refleksji, wykładach, publikacjach.

Gorąco życzę, aby światło Ducha Świętego towarzyszyło niezmiennie wszystkim działaniom i planom. Abyśmy wspólnie mogli się radować owocami podejmowanych wysiłków. Aby mądre i głębokie refleksje przybliżane nam przez *Vox Patrum* były równocześnie głosem naszego pokolenia w jego otwarciu na łaskę, nadzieję i sens.

Z wyrazami serdecznej więzi w Duchu i Prawdzie,

Józef Życiński
Arcybiskup Metropolita Lubelski

Ks. prof. dr hab. Stanisław Longosz
Katolicki Uniwersytet Lubelski



Henryk Kardynał Gulbinowicz

+
U.O.G.D.

Czcigodnemu Jubilatowi
Księdzu Prałatowi Profesorowi dr. hab. STANISŁAWOWI LONGOSZ
Zasłużonemu znawcy myśli patrystycznej
i wieloletniemu, niestrudzonemu redaktorowi
„VOX PATRUM" –

z dalekiego Wrocławia,

stary emeryt, który - w roku akademickim 1951/52 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim - zainteresowany został pismami św. Ambrożego i w oparciu o jego spuściznę, jaka dochowała się do naszych czasów, skutecznie przygotował rozprawę doktorską i obronił ją 15 grudnia 1955 roku, pt. „Zagadnienia wolności i pracy w pismach św. Ambrożego", składa zapewnienie o żywej pamięci i wdzięczności.

Dziś nowe pokolenia zainteresowane myślą patrystyczną mają do dyspozycji od lat ukazujący się, pięknie redagowany, periodyk „VOX PATRUM". To zasługa Czcigodnego Jubilata, który z oddaniem służy polskim Patrologom, i nie tylko, bo wiem, że nasi sąsiedzi też korzystają chętnie z tego cennego periodyku.

Niech Bóg Czcigodnemu Jubilatowi za jego wysiłki i starania, by „VOX PATRUM" docierał do zainteresowanych, nagrodzi dobrym zdrowiem i wieloma jeszcze osiągnięciami na polu patrystyki.

Życzenia moje ubogacam darem modlitwy

i serdecznie gratuluję osiągnięć.

+ Henryk Kard. Gulbinowicz

+ Henryk Kardynał Gulbinowicz
Arcybiskup Senior Wrocławia

Wrocław, 27 VI 2008 r.



BISKUP TARNOWSKI

Ksiądz Prałat
Prof. dr hab. Stanisław Longosz
Lublin

Przewielebny Księże Profesorze!

Od kilkudziesięciu lat jest Ksiądz Profesor niestrudzonym słuchaczem i promotorem głosu Ojców Kościoła. Dzięki kapłańskiej służbie wyrażającej się w wieloletniej pracy naukowej i dydaktycznej, Ksiądz Profesor przypomina, że Kościół „*jeszcze dziś żyje życiem zaczerpniętym od swoich Ojców i na podwalinach położonych przez pierwszych budowniczych dziś jeszcze jest budowany wśród przeciwności towarzyszących jego wędrówce i jego codziennemu wysiłkowi. Kościół niestrudzenie powraca do pism Ojców, pełnych mądrości i zawsze świeżych i stale przywodzi je na pamięć*" (Jan Paweł II, List Apostolski *Patres Ecclesiae*, I).

Pragnę wyrazić moją wdzięczność Księdzu Profesorowi za przywracanie pamięci o Ojcach Kościoła współczesnym wierzącym poprzez redagowanie periodyku *Vox Patrum*, przez aktywną działalność naukową i popularnonaukową, promującą dziedzictwo myśli Ojców Kościoła.

Dziękuję za lata, które Ksiądz Profesor ofiarował alumnom Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie jako wykładowca i wychowawca. Dziękuję za wszelką życzliwość dla tarnowskiego środowiska teologicznego, z którego Ksiądz Profesor się wywodzi i do którego chętnie powraca, aby dzielić się owocami swej pracy, będącej pokornym namysłem nad nauką Ojców Kościoła.

Księże Profesorze!

Proszę przyjąć moje gratulacje i serdeczne życzenia z okazji 70. rocznicy urodzin. Łączę je z modlitwą, by Bóg, który przemawia do nas przez mądrość Ojców Kościoła, obdarzał Dostojnego Jubilata obfitością swych darów. Ad multos annos!

Z pasterskim błogosławieństwem!



† Wiktor Skworc
BISKUP TARNOWSKI

Tarnów, 2008.07.18, we wspomnienie św. Szymona z Lipnicy
L.dz.: PL-18/08

BISKUP PŁOCKI
PIOTR LIBERA
DEUS CARITAS EST

Płock, dn. 12 lutego 2008 r.

List Gratulacyjny

Wielce Czcigodny Księże Profesorze !

Z wielką radością pragnę dołączyć do grona polskich badaczy literatury wczesnochrześcijańskiej i klasycznej w świętowaniu Jubileuszu 70 rocznicy urodzin Księdza Profesora, wielkiego znawcy myśli patrystycznej i zasłużonego długoletniego redaktora „Vox Patrum". Rozliczne obowiązki Biskupa Płockiego nie pozwalają mi na napisanie artykułu naukowego do Księgi Pamiątkowej przygotowywanej przez polskich patrologów dla uczczenia tego pięknego Jubileuszu, pozwalam więc sobie wyrazić moje najserdeczniejsze życzenia tym „Listem Gratulacyjnym".

Lata naukowej pracy Księdza Profesora przypadają na trudne lata panowania w Polsce komunizmu, gdy, jak wszyscy doskonale wiemy, istniały ogromne trudności zarówno z drukowaniem artykułów czy książek o tematyce patrystycznej jak też właściwego klimatu do rozwoju naukowego poprzez brak jakichkolwiek kontaktów z zagranicznymi ośrodkami akademickimi. Ksiądz Profesor jednak w tym trudnym czasie podjął się odważnie zadania propagowania wczesnochrześcijańskiej myśli teologicznej poprzez wykłady na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i referaty lub odczyty w różnych ośrodkach naukowych w Polsce. Podobnie jak św. Atanazy czy słynni Ojcowie Kapadoccy zaangażowani w polemikę z arianizmem, których analiza doktryny teologicznej stanowi ważny wkład Księdza Profesora w dorobek polskiej patrystyki, nie zniechęcał się Ksiądz Profesor różnymi przeciwnościami starając się odważnie służyć Kościołowi swoją wiedzą i mądrością. Za przykładem Ojców Kościoła realizował Ksiądz Profesor ideał życia człowieka nauki i wiary nakreślony przez Jana Chryzostoma, którego nauce nt. małżeństwa, rodziny i wychowania jest poświęcone obecne sympozjum patrystyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Otóż „Złotousty" pisał, że wartość człowieka leży w „dokładnym poznaniu prawdziwej doktryny oraz w uczciwości życia" („List z wygnania"). Swoją pracą naukowo-dydaktyczną i osobistą postawą daje Ksiądz Profesor przykład oraz uczy innych autentycznego „myślenia z Ojcami Kościoła" a także wprowadzania w praktykę wymagań moralnych i duchowych wiary chrześcijańskiej. Radość i pogoda ducha Czcigodnego Jubilata w

codziennym życiu, nawet jeśli często naznaczonym osobistym bólem czy cierpieniem, dowodzi, iż potrafi Ksiądz Profesor powtarzać za wspomnianym Janem Chryzostomem, wielokrotnie wypędzanym ze swojej ojczyzny i zmarłym na wygnaniu „Bogu za wszystko niech będą dzięki" (Palladiusz, *Dialog o życiu Jana Chryzostoma* 11).

Chcemy więc dzisiaj powtórzyć „Bogu niech będą dzięki za Dostojnego Jubilata, Jego postawę ducha i pracę naukowo-dydaktyczną na rzecz polskiej patrystyki". Niech dobry Bóg obdarza nadal Księdza Profesora swoimi łaskami, zdrowiem i pokojem, a dorobek naukowo-dydaktyczny niech uczyni owocnym w życiu następnych pokoleń studentów i badaczy antyku chrześcijańskiego.

ad multos annos!

+ Piotr Libera
biskup płocki

PIOTR LIBERA
BÓG JEST MIŁOŚCIĄ
BISKUP PŁOCKI

Q.F.F. F.Q.S.

IN NOMINE DOMINI. AMEN

NOS
GEORGIUS PAŁUCKI

SACRAE THEOLOGIAE DOCTOR HABILITATUS,
IN FACULTATE THEOLOGIAE PROFESSOR, H.T. DECANUS SPECTABILIS,
ET AMICI, COLLEGAE, DISCIPULI,

VIRO CLARISSIMO
STANISLAO LONGOSZ
SEPTUAGENARIO

QUI DE TRACTANDIS ET EXPLANANDIS SANCTORUM PATRUM OPERIBUS OPTIME MERUIT, QUI IUVENTUTEM STUDIOSAM SEDULO INSTITUEBAT, QUI ILLAM PROPRIO VITAE SUAE EXEMPLO EDUCABAT, QUI AD COLENDA THEOLOGIAE PATRISTICAE STUDIA AMATORILLORUM ASSIDUE HORTABATUR, QUI VERITATIS CHRISTIANAE DEFENSOREM VIGILANTISSIMUM SE PRAEBUIT, MULTORUM LIBRORUM, ARTICULORUM, MELETEMATUM SCIENTIFICORUM AUCTORI LABORIOSISSIMO, COMMENTARIORUM SCIENTIFICORUM „VOX PATRUM" QUI INSCRIBUNTUR INSTITUTORI ET EDITORI DILIGENTISSIMO, SACERDOTI VITAM SUAM INNOCENTISSIMAM DUCENTI,

HOC VOLUMEN
GRATI ANIMI DOCUMENTUM
DONO DEDIMUS DEDICAVIMUS

DATUM LUBLINI, KALENDIS IULIIS
ANNO DOMINI MMVIII

ISTNIEJE OD ROKU 1934

TOWARZYSTWO NAUKOWE
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
JANA PAWŁA II

ul. Gliniana 21, 20-616 Lublin 1, skr. poczt. 123
tel. 0 81 525 01 93, tel./fax 0 81 524 31 77
e-mail: tnkuladm@kul.lublin.pl http://tn.kul.lublin.pl

L.dz. _____ Lublin, dnia _____

Wielce Czcigodny Księże Profesorze,
Drogi Jubilacie,

Z radością podzielam inicjatywę uczczenia Dostojnego Jubilata podjętą przez Sekcję Patrystyczną Komisji Episkopatu Polski i Radę Naukową *Vox Patrum*, Jego kolegów i przyjaciół, profesorów i uczniów, księgą upamiętniającą wieloletnią pracę naukową i dydaktyczną, organizacyjną oraz społeczną Księdza Profesora.

Ksiądz Profesor swoją formację teologiczną i humanistyczną spożytkował nie tylko dla dobra naszych studentów, ale także poprzez swe liczne publikacje, a zwłaszcza przez utworzenie periodyku patrystycznego *Vox Patrum* i opublikowanie ponad pięćdziesięciu jego tomów. *Vox Patrum* skupia badaczy antyku chrześcijańskiego z kraju i z zagranicy i cieszy się powszechnym uznaniem specjalistów i miłośników tej dziedziny.

Gratuluję Księdzu Profesorowi Jego licznych osiągnięć naukowych, w których daje się poznać jako wybitny uczony i wciąż poszukujący myśliciel. Ceniony przez swych studentów, zawsze uczynny i życzliwy, przekazuje Ksiądz Jubilat głębię i bogactwo wiedzy i mądrości, chętnie służąc innym radą i pomocą.

Wyrażam wielką wdzięczność Księdzu Profesorowi za ożywienie działalności Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim Wydziału Historyczno-Filologicznego Towarzystwa Naukowego KUL, która głównie dzięki Jego staraniom jest od kilku lat najbardziej dynamicznie działającą Komisją.

Dziękuję Księdzu Profesorowi za organizowanie regularnych comiesięcznych spotkań naukowych, na które przychodzą przedstawiciele wszystkich ośrodków akademickich Lublina, a prelekcje wygłaszają badacze antyku z różnych uczelni. Spotkania, gromadząc przedstawicieli różnych instytucji naukowych, tworzą wyjątkową grupę sympatyków antyku chrześcijańskiego w Polsce.

Niech Księdza Profesora pracowitość i doświadczenia życiowe będą motywem i wzorem dla następnych pokoleń studentów i profesorów, a lata, które przeminęły niech nie zamykają pewnego okresu życia, ale niech otwierają na dalszą służbę *Deo in hominibus*.

Dominus te ducat ad plurimos frugisque plenissimos annos.

Lublin, 28 sierpnia 2008 r.

Ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann

Augustyn Eckmann

Prezes Towarzystwa Naukowego KUL

TABULA GRATULATORIA*

BABIŃSKI Marian, Lublin, KUL
BARDSKI Krzysztof, Warszawa, UKSW
BARTNIK Czesław, Lublin, KUL
BERTRAND Dominique SJ, Lyon, Sources Chrétiennes
BRALEWSKI Sławomir, Łódź, UŁ
BUTKIEWICZ Marian, Lublin, Biblioteka Uniwersytecka KUL
CERAN Waldemar, Łódź, UŁ
CHODKOWSKI Robert, Lublin, KUL
CZAPIGA Tadeusz, Szczecin, Uniwersytet Szczeciński
DANILUK Mirosław, Lublin, Instytut Leksykograficzny KUL
DEJNEKA Beata, Warszawa, PAN
DUCIN Stanisław, Lublin, UMCS
DYLEWSKA Maria, Lublin
DZIELSKA Maria, Kraków, UJ
FIGARSKA Maria, Lublin, Biblioteka Uniwersytecka KUL
FIGIEL JÓZEF, Lublin, Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL
FREJLICH Andrzej, Lublin, KUL
GŁADYSZEWSKI Ludwik, Gniezno, UAM
GOŁDA Aleksander, Paris, France
GÓRSKI Tytus, Kraków, PAT
GROSSI Vittorino OSA, Roma, Augustinianum
IHNATOWICZ Janusz A., Houston, USA
ILSKI Kazimierz, Poznań, UAM
JAKUSZKO Honorata, Lublin, UMCS
KALINKOWSKI Stanisław, Warszawa, UKSW
KALINOWSKI Mirosław, Lublin, KUL
KANIA Janusz, Lublin, KUL

* *Tabula gratulatoria* wymienia tylko tych, którzy prosili o wpisanie ich na nią lub też obiecali dedykować swój przyczynek, ale nie zdążyli go nadesłać.

KANNENGIESSER Charles, Montreal, Concordia University
KNAPIŃSKI Ryszard, Lublin, KUL
KOLBUS Elżbieta, Lublin
KOŁOSOWSKI Tadeusz, Warszawa, UKSW
KOŁTUNOWSKA Elżbieta, Lublin, Biblioteka Uniwersytecka KUL
KOŁTUNOWSKI Piotr, Lublin, UMCS
KOSIARSKA Maria, Lublin, KUL
KOTKOWSKA Elżbieta, Poznań, UAM
KOWALSKI Aleksander, Roma, Radio Vaticana
KOWALSKI Henryk, Lublin, UMCS
KRZEMIŃSKI Jan, Malbork, Muzeum
LACHOWICZ Jerzy, Białystok, PWTW
ŁUĆ Ireneusz, Lublin, UMCS
MADEJ Anna, Lublin, Biblioteka Uniwersytecka KUL
MAJERAN Roman, Lublin, KUL
MALINOWSKI Andrzej, Dorchester, USA
MARIAŃSKI Janusz, Lublin, KUL
MAZURCZAK Urszula, Lublin, KUL
MIRRI Luciana, Bologna
NAPIÓRKOWSKI S. Celestyn OFMConv, Lublin, KUL
NARECKI Zbigniew, Lublin, KUL
NASTALSKA Joanna, Lublin, Biblioteka Uniwersytecka KUL
NOCOŃ Arkadiusz, Città del Vaticano
OBRYCKI Kazimierz, Warszawa, UKSW
ORDON Hubert, Lublin, KUL
OŻÓG Tomasz, Lublin, KUL
PALUCHOWSKI Andrzej, Lublin, Biblioteka Uniwersytecka KUL
PŁAWECKI Antoni, Ruszów
PONIŻY Bogdan, Poznań, UAM
POPOWSKI Remigiusz, Lublin, KUL
RAJEWSKI Maciej, Lublin, UMCS
REGERAT Philippe, Chalon-en-Champagne
RZODKIEWICZ Leopold, Legnica, WSD
SALAMON Maciej, Kraków, UJ
SALOMONOWICZ-GÓRSKA Iwona, Warszawa, UKSW
SANTORSKI Andrzej, Warszawa, PWT
SELEJDAK Ryszard, Roma – Vaticano, Congregazione per Educazione Cattolica
SŁAPEK Dariusz, Lublin, UMCS
SOJKA Stanisław, Tarnów, PAT
STANIEK Edward, Kraków, PAT
STĘPNIEWSKI Andrzej, Lublin, Uniwersytet Przyrodniczy

STRĘKOWSKI Stanisław, Ełk, WSD
SZMURŁO Roman, Warszawa, UKSW
SZOT Jacek, Lublin, Biblioteka Uniwersytecka KUL
ŚLEDZICKA-JANOWSKA Katarzyna, Lublin, Wyższa Szkoła Społeczno-Przyrodnicza
ŚMIETANKA Marcin, Lublin, UMCS
ŚRUTWA Jan, Zamość, KUL
TATAR-PRÓCHNIAK Ewa, Lublin
WASILEWSKI Sławomir, Łowicz, WSD
WILCZYŃSKA Grażyna, Lublin, Biblioteka Uniwersytecka KUL
WIT Zbigniew, Lublin, KUL
WOJDA Jacek, Siedlce, WSD
WOJTCZAK-SZYSZKOWSKI Jerzy, Warszawa, UW
WÓJTOWICZ Henryk, Lublin, KUL
WOLIŃSKI Józef, Paris, Institut Catholique
WOŹNIAK-MAZURKIEWICZ Elżbieta, Lublin, UMCS
ZIĘBA Stanisław, Lublin, KUL
ZIELIŃSKI Edward, Lublin, KUL
ZIEMANN Eugeniusz, Lublin, Instytut Leksykograficzny KUL
ZIÓŁKOWSKA Marta, Lublin, KUL
ŻELAZNY Jan, Kraków, PAT

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

KSIĄDZ PROFESOR STANISŁAW LONGOSZ
Filolog, patrolog, dydaktyk, założyciel i redaktor „Vox Patrum”

1. Młodość i studia. Ksiądz Profesor Stanisław Longosz urodził się 14 marca 1938 r. w Brzezinach k. Ropczyc (woj. rzeszowskie) w średniorolnej rodzinie chłopskiej jako najstarszy z sześciorga rodzeństwa syn Franciszka i Emilii z domu Kramarz. Szkołę podstawową ukończył w Brzezinach Berdechowie w 1952 r., natomiast Liceum Ogólnokształcące w Niższym Seminarium Duchownym w Tarnowie, gdzie w 1956 r. uzyskał świadectwo dojrzałości. Wówczas to dobrze poznał język łaciński i grecki, dzięki takim profesorom jak: J. Gieroń, S. Bolek, a zwłaszcza J. Gugała, pod wpływem którego stanął do wewnętrznego konkursu ze znajomości dużych gramatyk tych języków klasycznych[1].

Bezpośrednio po maturze wstąpił do miejscowego Wyższego Seminarium Duchownego, a po 6 latach studiów przyjął 24 czerwca 1962 r. święcenia kapłańskie z rąk ks. bpa Jerzego Ablewicza. To podczas tych studiów po raz pierwszy zetknął się z pismami Ojców Kościoła nie tylko na obowiązkowych wykładach patrologa ks. dra Wojciecha Kani, ale i na prowadzonym przez niego seminarium patrystycznym, na którym jako pracę dyplomową tłumaczył i analizował *Passio Perpetuae et Felicitatis.* Wtedy też zdobył praktyczną znajomość języka łacińskiego, bo słuchając przez 3 lata po łacinie wykładów z teologii dogmatycznej, moralnej i ascetycznej, a także z prawa kanonicznego, oraz ucząc się tych przedmiotów z łacińskich podręczników (F. Eggera, L. Lerchera, H. Noldina) lub skryptów, musiał je również zdawać po łacinie.

Jako kapłan pracował w duszpasterstwie, najpierw przez 2 lata w Szczucinie nad Wisłą, a następnie przez rok w Mielcu w Parafii św. Mateusza. Po trzech latach pracy duszpasterskiej, jesienią 1965 r., decyzją ks. bpa Jerzego Ablewicza został skierowany na studia filologii klasycznej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, ukończone z wyróżnieniem w 1970 r. pracą magisterską pt. *Inwektywa przeciw panującym u łacińskich pisarzy chrześcijańskich. Obelgi Lucyfe-*

[1] Por. M. Auerbach – M. Golias, *Gramatyka grecka*, Warszawa 1935, ss. 234; Z. Samolewicz, *Gramatyka języka łacińskiego*, cz. 1-2, Lwów 1909, ss. 84 + 256.

riusza z Calaris przeciw Konstancjuszowi w świetle tradycji inwektywy starożytnej, napisaną pod kierunkiem prof. dr Leokadii Małunowiczówny. Równocześnie od III roku studiów filologicznych na Wydziale Nauk Humanistycznych podjął, za zgodą dziekanów, specjalistyczne studia patrologii w Instytucie Historii Kościoła na Wydziale Teologii KUL, które ukończył w 1971 r. licencjatem na podstawie pracy pt. *Problem literackiej spuścizny Ariusza*, napisanej pod kierunkiem ks. doc. dra hab. J.M. Szymusiaka SJ. Podczas swego 6-letniego pobytu na KUL-u miał więc możliwość spotykania się ze specjalistami od antyku chrześcijańskiego. Brał udział w pierwszych sympozjach organizowanych przez nowo powstały (1969) Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim. Mógł też zetknąć się osobiście ze znanymi wówczas patrologami – ks. dr. A. Boberem SJ i ks. dr. W. Eborowiczem oraz wykładowcami archeologii chrześcijańskiej – ks. dr. A. Liedtke i ks. dr. B. Przybyszewskim. Wtedy to pod naukowym patronatem mistrzów powstały pierwsze jego publikacje o tematyce patrystycznej – hasło: *Inwektywa chrześcijańska* w: *Słowniku Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*[2] oraz: *Literacki charakter „Thalii" Ariusza*[3] i *Inwektywa Lucyferiusza z Calaris* w „Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych KUL"[4].

Po studiach lubelskich ks. S. Longosz udał się, po 5-letnim oczekiwaniu na paszport i kilkakrotnej odmowie współpracy ze Służbą Bezpieczeństwa, przez Stany Zjednoczone (miał tam odwiedzić rodzinę) do Rzymu, gdzie z telegraficznego polecenia ks. bpa J. Ablewicza miał rozpocząć studia doktoranckie w niedawno założonym (1969) Instytucie Patrystycznym „Augustinianum" przy Papieskim Uniwersytecie Lateraneńskim. Tutaj, po zaliczeniu wielu specjalistycznych wykładów i zdaniu kilkunastu egzaminów, zdobył najpierw (15 VI 1972) Dyplom Specjalizacji Patrystycznej (*Diploma Specialisationis in scientiis patristicis et theologia*), a następnie po publicznej obronie 25 czerwca 1976 r., jako pierwszy z Polaków i trzeci w historii Instytutu Patrystycznego, stopień doktora nauk patrystycznych i teologii (*Doctoratus in scientiis patristicis et theologia*) na podstawie napisanej po łacinie obszernej (ss. LXII + 373) rozprawy pt. *De auctoritate Traditionis apud S. Athanasium Alexandrinum. Synthesis traditionis primi et secundi momenti controversiae Arianae (318-362)*[5], której promotorami byli prof. Manlio Simonetti, o.Vittorino Grossi OSA i ks. Michael Mees. Podczas swoich 5-letnich studiów rzymskich niektóre

[2] Por. *Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, Poznań 1971, 530-537.

[3] Por. RTK 18 (1971) z. 4, 113-117.

[4] Por. RTK 19 (1972) z. 4, 181-194.

[5] Por. niezbędny do otrzymania dyplomu opublikowany ekscerpt: S. Longosz, *La tradizione nella controversia ariana (318-362). Testimonianze non Atanasiane*, „Augustinianum" 19 (1979) 443-468; jako oddzielny ekscerpt: S. Longosz, *De auctoritate traditionis apud S. Athanasium Alexandrinum. Excerptum ex dissertatione ad doctoratum in theologia et scientiis patristicis*, Romae 1979.

obowiązkowe wykłady i egzaminy zaliczał także w Papieskim Instytucie Orientalnym u profesorów: I. Ortiz de Urbiny SJ i Thomasa Špidlika SJ. Jako wolny słuchacz uczęszczał również na wykłady w Papieskiej Akademii Archeologii Chrześcijańskiej, mając przez to bezpłatny wstęp z naukowym przewodnikiem do trudno dostępnych katakumb rzymskich i niektórych miejsc archeologicznych. Wiele czasu spędzał także w rzymskich bibliotekach, zwłaszcza odpłatnie w Bibliotece Uniwersytetu Gregoriańskiego, w bibliotekach Papieskiego Instytutu Orientalnego i Papieskiego Instytutu Liturgicznego „Anselmianum", a także w Bibliotece Watykańskiej, gdzie dzięki protekcji swego profesora ks. Giuseppe Del Tona uzyskał stałą bezpłatną kartę wstępu.

Dużo czasu, zwłaszcza w soboty, niedziele i święta, poświęcał także na zwiedzanie archeologicznych pomników starożytnego Rzymu, czyniąc to z naukowym przewodnikiem (*Guida archeologica di Roma*) lub polskim, przebywającym od lat w Rzymie, doktorem archeologii chrześcijańskiej ks. Jerzym Langmanem; to zwłaszcza dzięki niemu, jak opowiada, poznał dobrze starożytny Rzym z jego legendami i powiastkami, stając się przez to poszukiwanym i cennym przewodnikiem polskich lub polonijnych grup pielgrzymkowych, przybywających do Wiecznego Miasta, zwłaszcza z okazji Roku Świętego (1975) lub beatyfikacji Marii Teresy Ledóchowskiej, nazywanym nierzadko „małym Langmanem".

Podczas pobytu w Rzymie mieszkał w Kolegium Polskim (*Pontificio Collegio Polacco*) przy Piazza Remuria 2A, gdzie wówczas przebywało wielu studiujących księży, znanych dziś postaci polskiego życia kościelnego (m.in. ks. M. Starowieyski, ks. Z. Grocholewski, ks. J. Michalik, ks. E. Samsel, ks. M. Cisło, ks. T. Rakoczy), a także przybywający często do Wiecznego Miasta ks. kard. K. Wojtyła, który wielokrotnie przed Mszą Świętą koncelebrowaną wzywał do zakrystii ks. Longosza (był on bowiem kantorem kolegiackim) i uzgadniał z nim śpiewy, pytając: „Patrolog, co będziemy śpiewać"? Podczas wakacji, gdy Kolegium Polskie było zamknięte, ks. Longosz wyjeżdżał przeważnie do Anglii albo na naukę języka angielskiego (Brighton), albo na zastępstwo do pracy duszpasterskiej (Halifax).

Po powrocie do Polski skierowany został na dwa lata (1976-1978) do pracy duszpasterskiej, w charakterze wikariusza, przy Bazylice Katedralnej w Tarnowie. Oprócz zajęć w kościele zlecono mu katechizację młodzieży III Liceum Ogólnokształcącego im. A. Mickiewicza i opiekę nad miejscowym Klubem Inteligencji Katolickiej. Wtedy to również pod wpływem ks. kard. K. Wojtyły, zaczęto organizować Sekcję Patrystyczną, w czym brali udział koledzy (ks. dr E. Stanula CSSR, ks. dr W. Myszor, ks. dr M. Starowieyski) i profesorowie (prof. L. Małunowiczówna, doc. dr hab. B. Filarska, o. dr A. Bober SJ); w prace te włączyli również ks. S. Longosza. Wówczas ks. bp J. Ablewicz, za sugestią swego metropolity ks. kard. K. Wojtyły, postanowił założyć w Tarnowie, w ramach Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie, Instytut

Patrystyczny, a na jego bezpośredniego organizatora wybrał ks. S. Longosza[6]. Zwolnił go więc z pracy duszpasterskiej i powołał (1978) na profesora Wyższego Seminarium Duchownego, gdzie, oprócz zleconej pracy organizacyjnej, miał uczyć kleryków języka łacińskiego i obok ks. dra W. Kani prowadzić seminarium patrystyczne. Kiedy w połowie 1980 r. Ksiądz Biskup zrezygnował z tworzenia w Tarnowie Instytutu Patrystycznego, zwolnił go z powierzonych obowiązków i pozwolił na podjęcie pracy w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, o co od kilku lat zabiegała daremnie p. prof. L. Małunowiczówna.

W Katolickim Uniwersytecie Lubelskim ks. Longosz rozpoczął pracę od 1 października 1980 r., najpierw jako dokumentalista, a potem jako asystent i adiunkt naukowo-badawczy w Międzywydziałowym Zakładzie Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, nad którym pieczę, po śmierci prof. L. Małunowiczówny (1 V 1980), sprawowała również prof. B. Filarska, on zaś pełnił funkcję zastępcy kierownika Zakładu. Jego praca w Zakładzie miała wieloaspektowy charakter. Najpierw, zgodnie z regulaminem, zajął się organizowaniem corocznych ogólnopolskich sympozjów naukowych, opracowywaniem polskiej bibliografii antyku chrześcijańskiego oraz przygotowywaniem do druku kolejnego (3) tomu wydawanej przez Zakład serii „Starożytne Teksty Chrześcijańskie". Jako reprezentant Zakładu i KUL-u trzykrotnie występował z prelekcjami (1987, 1991, 1995) na międzynarodowych Kongresach Patrystycznych w Oksfordzie[7] i raz (1992) jako reprezentant Polski wraz z ks. prof. E. Stanulą w okolicznościowym, zorganizowanym przez Unię Europejską, międzynarodowym sympozjum w Strasburgu, na temat: „Ojcowie Kościoła u korzeni kultury europejskiej"[8]; nierzadko też występował z prelekcjami na krajowych akademickich spotkaniach i sympozjach; raz wziął udział (1997) w wyprawie naukowej Komisji Bizantynologicznej PAN (której jest członkiem) w poszukiwaniu archeologicznych śladów działalności Ojców Kościoła w dzisiejszej zachodniej Turcji[9]; w ramach popularyzacji myśli Ojców Kościoła przygotowywał, przesyłał, a gdy była taka możliwość osobiście wygłaszał, krótkie 10-minutowe pogadanki (157) w Radiu Watykańskim na wybrane tematy starożytności chrześcijańskiej (modlitwa, rodzina, małżeństwo, wychowanie dzieci i młodzieży,

[6] Por. S. Longosz, *Instytut Patrystyczny w Tarnowie*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 135-158; tenże, *Jan Paweł II a organizacja polskich studiów nad antykiem chrześcijańskim*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 94-99.

[7] Por. m.in. T. Kaczmarek, *X Międzynarodowy Kongres Studiów Patrystycznych w Oksfordzie (24-29 IX 1987)*, VoxP 7 (1987) z. 12-13, 514-517; S. Longosz, *„Vox Patrum" w Oksfordzie*, tamże, s. 527-530; tenże, *XII Międzynarodowy Kongres Patrystyczny w Oksfordzie*, VoxP 11-12 (1991-1992) z. 20-23, 570-571; N. Widok, *XII Międzynarodowy Kongres Studiów Patrystycznych w Oksfordzie* (Oksford, 21-26 VIII 1995), VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 698-701.

[8] Por. S. Longosz, *Ojcowie Kościoła u źródeł Europy* (Strasburg, 13-14 III 1992), VoxP 11-12 (1991-1992) z. 20-23, 552-554.

[9] Por. tenże, *W poszukiwaniu archeologicznych śladów starożytności chrześcijańskich i bizantyńskich*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 673-674.

kapłaństwo, działalność charytatywna); w roku akademickim 1997/98 przygotował cykl 20-minutowych niedzielnych pogadanek (8) na temat starożytnych Doktorów Kościoła w Katolickim Radiu Lubelskim[10], w roku akademickim 1987/88 zorganizował razem z TNKUL publiczne wykłady (5) na wybrane tematy antyku chrześcijańskiego[11]. Jako pracownik Zakładu wziął też udział w dwóch ogólnopolskich inicjatywach naukowych historyków literatury, a mianowicie: gdy postanowiono opracować polski podręcznik do teorii dramatu, on na wniosek organizatorów przygotował nieznany dotąd w żadnej literaturze świata wycinek: *Teoria dramatu w pismach autorów wczesnochrześcijańskich. Antyk chrześcijański i wczesne średniowiecze: wstęp, wybór tekstów i ich opracowanie*[12]. W późniejszym okresie, w ramach przygotowań polskiego uniwersyteckiego podręcznika historii literatury starogreckiej, wspólnie z ks. prof. M. Starowieyskim był odpowiedzialny za grecką literaturę wczesnochrześcijańską, opracowując w niej rozdział: *Szkoła Antiocheńska*[13]; za obydwa te wydawnictwa otrzymał zespołową nagrodę Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Podczas pracy w Zakładzie jako instytucji naukowo-badawczej zobowiązany był również do zdobywania dalszych stopni naukowych, w tym wypadku uzyskania tytułu doktora habilitowanego. Początkowo zamierzał to uczynić z problematyki małżeństwa i rodziny wczesnochrześcijańskiej, później jednak, zmuszony okolicznościami do zajęcia się dramatem i teatrem starożytnym, skierował swe zainteresowania na recepcję dramatu klasycznego w pismach Ojców Kościoła, do czego zebrał już nawet prawie kompletny materiał źródłowy i literaturę, ale pełne zaangażowanie w edycję następnych tomów „Vox Patrum" i organizację kolejnych ogólnopolskich sympozjów naukowych nie pozwoliły mu na jego opracowanie. Ostatecznie wykorzystując możliwość przewidzianą przez ustawę o tytule i stopniach naukowych z dnia 12 IX 1990 r. art. 15 p. 2 (Dz.U. nr 65, poz. 386) postanowił przystąpić do kolokwium habilitacyjnego na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL na podstawie całokształtu dotychczasowego dorobku naukowego, prezentując monotematyczny cykl swych publikacji (13) na temat: *Dramat i teatr starożytny w ocenie pisarzy wczesnochrześcijańskich* (łącznie 303 strony), a recenzentami byli: ks. prof. dr hab. Emil Stanula (ATK), p. prof. dr hab. Jerzy Wojtczak (UW) i p. prof. dr hab. Robert Chodkowski (KUL). Kolokwium odbyło się 24 lutego 1999 r., w wyniku czego Rada Wydziału Nauk Humanistycznych nadała mu stopień naukowy doktora habili-

[10] Por. J. Grzywaczewski – S. Longosz, *Ojcowie Kościoła na falach radiowych*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 606-608.

[11] Por. S. Longosz, *Publiczne wykłady z dziedziny antyku chrześcijańskiego*, VoxP 8 (1988) z. 14, 492-493.

[12] Por. *O dramacie. Źródła do dziejów teorii dramatycznych: poetyki, manifesty, komentarze od Arystotelesa do Goethego*, red. E. Udalska, Warszawa 1989, PWN, 113-152; wyd. 2 okrojone, Katowice 2001, 123-151.

[13] Por. *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, II, Lublin 2005, 1039-1078.

towanego nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa – literatury wczesnochrześcijańskiej, co po niespełna 4 miesiącach zatwierdziła Centralna Komisja Kwalifikacyjna. Niedługo po habilitacji zlecono mu prowadzenie wykładu monograficznego w Instytucie Filologii Klasycznej.

Kiedy przy Wydziale Teologii KUL powstał Instytut Nauk o Rodzinie (INoR) zatrudniono w nim ks. S. Longosza (2001), powierzając mu Katedrę Historii Rodziny Chrześcijańskiej oraz związane z nią seminarium „Rodzina wczesnochrześcijańska". Po trzech latach od habilitacji Senat Akademicki KUL zatrudnił go dnia 1 VI 2002 na stanowisku profesora nadzwyczajnego w Katedrze Historii Rodziny Chrześcijańskiej. Obecnie pracuje on więc w Instytucie Nauk o Rodzinie przy Wydziale Teologii oraz jest dyrektorem Instytutu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL i redaktorem naczelnym „Vox Patrum".

2. Jako organizator życia naukowego. Ksiądz Longosz okazał się doskonałym organizatorem życia naukowego w Polsce. Tę „żyłkę" organizacyjną zdradzał podobno już w czasie studiów seminaryjnych w Tarnowie, gdy był prezesem kleryckiego Koła Naukowego św. Ambrożego. Po powrocie z Rzymu, jako pierwszy polski doktor nauk patrystycznych, jeszcze jako wikariusz katedralny, włączył się intensywnie w organizowanie Sekcji Patrystycznej; jeździł często na zebrania organizacyjne do Warszawy lub Lublina, przygotowywał projekty jej regulaminu, w związku z czym kontaktował się z ks. kard. K. Wojtyłą w Krakowie. Podczas sympozjum Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim w gmachu Biblioteki Uniwersyteckiej KUL 3 listopada 1977 r. ukonstytuowała się ostatecznie Sekcja Patrystyczna, której pierwszym prezesem został wybrany Ksiądz Longosz[14]; jako prezes przesyłał sprawozdania z jej działalności Przewodniczącemu Komisji Episkopatu d/s Nauki Katolickiej ks. kard. K. Wojtyle[15], organizował również doroczne spotkania członków Sekcji. Pierwszym z nich było sympozjum w Tarnowie, zorganizowane (19-21 X 1978) wspólnie z Katedrami Patrologii ATK i Międzywydziałowym Zakładem Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL na temat: *Modlitwa w starożytności chrześcijańskiej* – prawdziwy I Kongres polskich patrologów i badaczy antyku chrześcijańskiego, który obiecał osobiście otworzyć metropolita kard. K. Wojtyła[16]; podobnych dorocznych spotkań sekcyjnych ks. Longosz

[14] Por. materiały, sprawozdania i projekty regulaminu Sekcji z okresu jej tworzenia: S. Longosz, *5-lecie Sekcji Patrystycznej*, VoxP 2 (1982) z. 2, 121-137; tenże, *Sprawozdanie z działalności Sekcji Patrystycznej (1977-1983)*, VoxP 3(1983) z. 5, 486-489.

[15] Por. S. Longosz, *Jan Paweł II a organizacja polskich studiów nad antykiem chrześcijańskim*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 85-94.

[16] Por. tamże, s. 86-93 (program szczegółowy sympozjum oraz list ks. kard. K. Wojtyły do prezesa Sekcji); zob. też wydane w całości materiały z sympozjum wraz ze wspomnianym listem: TST 8 (1981) 1-392.

jako prezes zorganizował jeszcze cztery (1979 – Lublin, 1980 – Wrocław, 1981 – Niepokalanów, 1983 – Lublin: Kongres Teologów Polskich)[17].

Ksiądz Longosz po podjęciu pracy (w 1980 r.) w Zakładzie Badań nad Antykiem Chrześcijańskim (przemianowanym w 1 IX 2006 r. na Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim), był organizatorem 16 ogólnopolskich, przeważnie dwudniowych, sympozjów naukowych na wybrane tematy starożytności chrześcijańskiej (np. *Małżeństwo i rodzina w starożytności chrześcijańskiej* – 1983, *Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej* – 1991, *Polskie studia nad antykiem chrześcijańskim* – 1999, *Tajemnica Wcielenia w nauce Ojców Kościoła* – 2000, *Świeccy w starożytności chrześcijańskiej* – 2002, *Papiestwo w starożytności chrześcijańskiej* – 2004, *Jan Paweł II a antyk chrześcijański* – 2006 oraz ostatnio: *Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu Jana Chryzostoma* – 2008)[18], których materiały bywały potem w całości publikowane w „Vox Patrum". On też wprowadził zwyczaj obdarowywania Księgami Pamiątkowymi lub Jubileuszowymi odchodzących na emeryturę badaczy antyku chrześcijańskiego, którymi były tomy „Vox Patrum" (np. o. A. Bobera, ks. W. Kanię, ks. W. Eborowicza, ks. J.M. Szymusiaka, ks. E. Stanulę, p. B. Filarską), by jeszcze za życia mogli oni doznać szacunku i uznania ze strony swoich kolegów, przyjaciół i uczniów.

On też był sprawczym duchem ożywienia działalności Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, powołanej (20 I 1972) w ramach Wydziału Historyczno-Filologicznego Towarzystwa Naukowego KUL[19]. Kiedy w 1994 r. dotarła do Zakładu wiadomość o planowaniu jej likwidacji ze względu na brak jakiejkolwiek działalności, Ksiądz Longosz razem z ks. prof. H. Wójtowiczem doprowadzili do zwołania zebrania naukowo administracyjnego przedstawicieli Wydziału Historyczno-Filologicznego TNKUL, na którym podjęto decyzję o jej reaktywowaniu z nowym zarządem (przewodniczący – ks. prof. dr hab. H. Wójtowicz, wiceprzewodniczący – ks. prof. dr hab. A. Eckmann, sekretarz – ks. dr S. Longosz)[20]. Odtąd Komisja ta organizuje 7-8 otwartych spotkań (trzeci czwartek miesiąca) naukowych rocznie z prelekcjami (prelegenci pochodzą z różnych ośrodków uniwersyteckich Polski), na które każdorazowo przychodzi ok. 25-50 osób ze wszystkich ośrodków akademickich Lublina i jest najlepiej funkcjonującą Komisją w Towarzystwie Naukowym KUL. Program spotkań Komisji i ich organizacja ustalane są przez dyrektora Instytutu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, a coroczne sprawozdania z jej działalności publikowane są na łamach „Vox Patrum".

---

[17] Por. Longosz, *Sprawozdanie z działalności Sekcji Patrystycznej (1977-1983)*, s. 487.

[18] Por. tenże, *Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 26-27.

[19] Por. A. Malinowski, *Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim*, VoxP 3 (1983) z. 4, 281-286.

[20] Por. S. Longosz, *Odrodzona Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL*, VoxP 11-12 (1991-1992) z. 20-23, 561-569.

Niemałe też organizacyjne zasługi ma Ksiądz Longosz wobec Biblioteki Uniwersyteckiej KUL. Od 1982 r., gdy jej dyrektorem był p. mgr A. Paluchowski, został konsultorem w sprawach gromadzenia publikacji teologicznych (zwłaszcza patrystycznych) i z dziedziny antyku w ogólności. W latach 2000-2006 był co roku powoływany przez Senat Akademicki KUL na przewodniczącego Senackiej Komisji Bibliotecznej, w skład której wchodzili przedstawiciele poszczególnych Wydziałów. Obowiązkiem przewodniczącego Komisji, jako ciała doradczego Senatu i Rektora w sprawach Biblioteki, było zwoływanie jej kilka razy w roku i omawianie aktualnych problemów materialno-organizacyjnych Biblioteki, a na końcu każdego roku akademickiego – zdawanie przed Senatem sprawozdania z jej rocznej działalności. Gdy w 2006 r. Senacka Komisja Biblioteczna została zlikwidowana, a powołano Radę Biblioteczną złożoną z 5 przedstawicieli Wydziałów mianowanych przez Rektora i 5 przedstawicieli wybranych przez pracowników Biblioteki oraz jej dyrektora, Ksiądz Longosz został znów powołany przez Rektora na reprezentanta Wydziału Teologii, a na jej pierwszym zebraniu (8 XI 2006) pod przewodnictwem p. prorektora prof. R. Doktóra wybrany jej przewodniczącym. Do zadań nowo ukonstytuowanej Rady Bibliotecznej należało tym razem najpierw opracowanie własnego statutu i zaaprobowanie nowego Regulaminu Biblioteki Uniwersyteckiej, a następnie opiniowanie różnych decyzji władz Biblioteki (m.in. planu budżetowego, sprawozdań z jej rocznej działalności, projektu Regulaminu korzystania ze zbiorów Biblioteki Głównej, Regulaminu Bibliotek zakładowych itd.), co wymagało większej ilości zebrań i intensywniejszej pracy.

3. Jako wydawca. Nazwisko Księdza Stanisława Longosza kojarzyć się będzie w historii patrystyki przede wszystkim z periodykiem „Vox Patrum", którego był twórcą. Pomysł stworzenia czasopisma patrystycznego zrodził się u niego w Tarnowie w trakcie zakładania Instytutu Patrystycznego; rozważano tę sprawę także w zarządzie nowo powstałej Sekcji Patrystycznej, a nawet wspominano przewodniczącemu Komisji Episkopatu d/s Nauki Katolickiej ks. kard. K. Wojtyle przy składaniu jej statutów, na co miał krótko odpowiedzieć: „Dobrze, róbcie, jeśli potraficie"; o takim czasopiśmie marzyła również p. prof. L. Małunowiczówna, zakładając Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim. Realizację tego pomysłu podjął Ksiądz Longosz, gdy jesienią 1980 r. rozpoczął pracę w Międzywydziałowym Zakładzie Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, za zachętą p. Norberta Wojciechowskiego, wówczas dyrektora Działu Wydawniczo-Poligraficznego KUL. Ksiądz Longosz miał wizję czasopisma, które żyje i dosłownie zapisuje czas, a nie jest tylko dziełem zbiorowym artykułów naukowych. Przewidział w nim 5 działów: *Dokumenty* – prezentujące regularnie wypowiedzi papieży lub Magisterium Kościoła na temat Ojców Kościoła lub różnych rocznic patrystycznych

(jest to oryginalny dział wśród analogicznych czasopism patrystycznych); *Artykuły* z obcojęzycznymi streszczeniami; *Przekłady* drobnych pism patrystycznych, nie znajdujących miejsca w dużych seriach; *Recenzje* publikacji patrystycznych oraz bogaty *Dział Informacyjny*, zawierający bibliografie roczne i tematyczne, sprawozdania z krajowych i zagranicznych spotkań naukowych, informacje z życia patrystycznego w kraju i za granicą, oraz nekrologi polskich i zagranicznych badaczy antyku chrześcijańskiego. Ksiądz Longosz zdawał sobie sprawę, że w czasach, kiedy obowiązuje surowa cenzura na wszystkie publikacje i na wydawanie nowej seryjnej publikacji kościelnej wymagane są uzgodnienia rządu i episkopatu, nie może być mowy o nowej edycji pełnego oficjalnego periodyku. Postanowiono rozpocząć od „Informacyjnego biuletynu patrystycznego do wewnętrznego użytku", bez zaznaczania rocznika, miesiąca czy tomu, a nawet, by nie zdradzać swoich zamiarów, początkowo bez artykułów, biuletynu wydawanego metodą fotochemiczno-powielaczową w Zakładzie Małej Poligrafii KUL. Razem z grupą lubelskich badaczy antyku chrześcijańskiego (o. dr A. Bober, ks. dr F. Drączkowski, ks. dr A. Eckmann, ks. dr H. Wójtowicz, ks. dr J. Śrutwa, mgr A. Malinowski, p. E. Tatar-Próchniak) wystąpił 24 III 1981 r. z oficjalnym pismem do Rektora KUL o. prof. Alberta Krąpca z prośbą o „wyrażenie zgody na publikowanie Informacyjnego Biuletynu Patrystycznego «Vox Patrum» jako oficjalnego organu Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL. Biuletyn ten wychodziłby co kwartał (o objętości ok. 60 stron, w nakładzie 500 egzemplarzy), miałby charakter informacyjny i zawierałby w sobie: oficjalne dokumenty kościelne o Ojcach Kościoła, sprawozdania z sympozjów i zjazdów patrystycznych, coroczną bibliografię patrystyczną, recenzje i informacje o podejmowanych naukowych pracach nad antykiem chrześcijańskim w Polsce"; Rektor wyraził „wstępnie zgodę, ale szczegóły do omówienia".

Jesienią 1981 r. ukazał się pierwszy numer „Vox Patrum" (o objętości 112 stron na powielaczu, w nakładzie 500 egzemplarzy) z adnotacją „do wewnętrznego użytku", który rozesłano do wszystkich polskich patrologów, bibliotek seminaryjnych i klasztornych, do większych bibliotek uniwersyteckich (m.in. Jagiellońskiej i Biblioteki Narodowej) tak, że wkrótce zdeklarowało się ponad 300 prenumeratorów. Wiosną 1982 r. złożono do druku już drugi o znacznie większej objętości (ss. 240), a jesienią tegoż roku trzeci zeszyt (ss. 288) już z pięcioma artykułami, oczywiście wszystkie po uprzedniej kontroli cenzury. W poł. 1982 r. (22 VI) Ksiądz Longosz zwrócił się również specjalnym pismem wraz z dołączonym pierwszym numerem do Przewodniczącego Komisji Episkopatu d/s Wydawnictw Katolickich z prośbą „o włączenie «Vox Patrum» do dezyderatów Komisji Episkopatu na najbliższe zebranie Zespołu Roboczego do Spraw Wydawnictw i Czasopism Rządu PRL i Episkopatu Polski". Pierwsze cztery jego zeszyty członkowie Redakcji (dr A. Stępniewska, ks. dr S. Longosz) i Rady Naukowej (ks. dr F. Drączkowski, ks. dr

A. Eckmann) wręczyli osobiście na audiencji (23 X 1983) papieżowi Janowi Pawłowi II z dedykacją: „Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II cztery początkowe zeszyty tworzącego się pierwszego polskiego periodyku patrystycznego z prośbą o Błogosławieństwo Apostolskie – członkowie Zespołu Redakcyjnego”[21]. Kilka dni później (28 X 1983) na temat „Vox Patrum” mówił Ksiądz Longosz w Radiu Watykańskim[22]; 4 lata później, w 1987 r. prezentował on kolejne jego zeszyty (6-11) na X Międzynarodowym Kongresie Patrystycznym w Oksfordzie z niemieckim komentarzem: „«Vox Patrum» – eine neue patristische Zeitschrift”[23], a w 1992 r. mówił o tym periodyku na międzynarodowej konferencji w Strasburgu[24]. W międzyczasie zaczęły napływać do Zakładu dziesiątki odpowiedzi z gratulacjami i podkreślaniem potrzeby wydawania takiego periodyku poświeconego starożytności chrześcijańskiej, wraz z życzeniami dalszych udanych tomów, od wybitnych postaci nauki (m.in. prof. A. Sadurska, ks. prof. Cz. Bartnik, dr E. Jastrzębowska, ks. dr hab. M. Starowieyski, o. dr K. Meissner, ks. dr E. Stanula, ks. dr E. Staniek i inni).

Wkrótce jednak po wydaniu 4 pierwszych numerów nad „Vox Patrum” pojawiły się czarne chmury: Senacka Komisja d/s Wydawniczych KUL, a także ks. Rektor A. Krąpiec na posiedzeniu 11 XI 1982 r. uznała, że „seria «Vox Patrum» nie dojrzała pod względem merytorycznym do formy czasopisma i dlatego nie może być wydawana w Redakcji Wydawnictw KUL. Proponuje się wydawanie «Vox Patrum» w ramach «Roczników Humanistycznych» lub «Teologiczno-Kanonicznych»”[25]. Decyzje te bardzo przeżył, lecz nie załamał się Ksiądz Longosz, który razem z grupą lubelskich patrologów, do których dołączył ks. dr F. Szulc, rozpoczął walkę i przekonywanie członków Komisji, odwołując się do różnych autorytetów i argumentów. Uzasadniał, że jest to w obecnych warunkach pierwsza, możliwa wersja tworzącego się czasopisma. Na zebraniu w Zakładzie (2 XII 1982) wydawcy periodyku (o. dr A. Bober, ks. dr hab. F. Drączkowski, ks. dr A. Eckmann, dr hab. B. Filarska, ks. dr S. Longosz, mgr A. Malinowski, mgr A. Stępniewska, ks. dr F. Szulc, ks. dr hab. J. Śrutwa) przygotowali obszerne pisemne odwołanie do Senackiej Komisji d/s Wydawniczych KUL z podaniem wyjaśnień i usprawiedliwieniem „rzekomych” braków. W wyniku tego odwołania i osobistych perswazji Senacka Komisja d/s Wydawniczych KUL wycofała na posiedzeniu 25 XI 1983 r. swój sprzeciw oraz „uznała, że kolejne zeszyty «Vox Patrum» mogą być przyjęte do planu wydawniczego po uprzednim zaakceptowaniu przez Komisję na podsta-

[21] *„Vox Patrum” u Ojca Świętego Jana Pawła II*, VoxP 3 (1983) z. 5, 495.

[22] Por. S. Longosz, *Wywiad dla Radia Watykańskiego na temat „Vox Patrum”*, VoxP 3 (1983) z. 5, 495-499.

[23] Por. tenże, *„Vox Patrum” w Oksfordzie*, VoxP 7 (1987) z. 12-13, 527-530.

[24] Por. tenże, *Ojcowie Kościoła u źródeł Europy* (Strasburg, 13-14 III 1992), VoxP 11-12 (1991-1992), z. 20-23, 552-554.

[25] Por. Protokół z dnia 11 XI 1982, nr 40.

wie recenzji wydawniczych”[26]. Odtąd, od nr 6-7, po przedstawieniu recenzji wydawniczych dwóch wymienionych imiennie recenzentów poszczególnych tomów, „Vox Patrum” wychodzi już bez przeszkód; dotychczas ukazało się 51 obszernych tomów (= 18 393 stron). Obecnie są realizowane w pełni wszystkie jego działy, a artykuły publikuje się również w językach kongresowych; cieszy się też uznaniem Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej, która przyznaje mu punkty i klasyfikuje przeważnie w kategorii A polskich czasopism teologicznych; posiada ponad 300 stałych prenumeratorów (ponad 50 zagranicznych); Periodyk znany jest również za granicą i odnotowywany regularnie w międzynarodowych zagranicznych bibliografiach („Bibliographia Patristica”, „L'Année Philologique”, „Bulletin d'information et de liaison” – organ Association Internationale d'Études Patristiques). „Vox Patrum” jest więc, bez wątpienia, osobistym dziełem życia Księdza Longosza, który nadal bacznie czuwa nad jego merytoryczną stroną, stając się przez stworzenie tego czasopisma chlubą polskiej patrystyki.

Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, którego dyrektorem jest Ksiądz Longosz, wydaje też własną serię patrystyczną o charakterze antologicznym – „Starożytne Teksty Chrześcijańskie”. Ksiądz Longosz przygotowuje wydanie dwóch kolejnych (4-5) tomów tej serii: *Kapłaństwo wczesnochrześcijańskie. Wstęp – bibliografia – antologia tekstów* oraz *Małżeństwo, rodzina i wychowanie w starożytności chrześcijańskiej. Wstęp –bibliografia – antologia tekstów.*

4. Jako dydaktyk. Dydaktyce akademickiej poświęcił Ksiądz Longosz nieco mniej czasu. Najpierw jednak w latach 1978-1980 w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie prowadził seminarium patrystyczne oraz uczył łaciny, ożywiając często żmudne lekcje tego języka śpiewem znanych piosenek lub pieśni religijnych w brzmieniu łacińskim. Ponadto w roku akademickim 1979/80 miał wykłady z patrologii w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Redemptorystów w pobliskim Tuchowie.

Po przybyciu do Lublina dwukrotnie prowadził wykład monograficzny w Instytucie Filologii Klasycznej KUL: *Efez jako centrum kultury pogańskiej i chrześcijańskiej* (1981/82) oraz *Recepcja dramatów Seneki w literaturze wczesnochrześcijańskiej* (1999/2000). W tym też czasie przez dwa lata (2000/2001 i 2001/2002) uczył historii Kościoła starożytnego w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Marianów w Lublinie, oraz dojeżdżał w roku akademickim 2000/2001 do Instytutu Teologicznego w Tarnowie z wykładem: *Rodzina wczesnochrześcijańska. Zagadnienia wybrane*. Od października 2001, kiedy został zatrudniony w Instytucie Nauk o Rodzinie przy Wydziale Teologii KUL, gdzie otrzymał Katedrę Historii Rodziny Chrześcijańskiej, prowadzi na IV roku wykład kursoryczny pt. *Obrona życia poczętego w starożytności i średniowieczu*

[26] Por. Protokół z posiedzenia 25 XI 1983, nr 45.

oraz seminarium „Rodzina wczesnochrześcijańska", a także w II semestrze zamiennie wykład monograficzny: *Rodzina starożytna. Zagadnienia wybrane* lub: *Wychowanie wczesnochrześcijańskie. Zagadnienia wybrane*.

Z dydaktyką akademicką związane jest także prowadzenie prac dyplomowych oraz ich ocena. W czasie swego dotychczasowego pobytu na KUL-u, Ksiądz Longosz był promotorem jednej pracy doktorskiej z historii starożytnej na Uniwersytecie Rzeszowskim[27] oraz promotorem 24 prac magisterskich, napisanych na seminarium „Rodzina wczesnochrześcijańska" w Instytucie Nauk o Rodzinie[28]. Ponadto był recenzentem jednej pracy habilitacyjnej na Uniwersytecie Opolskim[29], a także recenzentem 5 prac doktorskich – dwóch w Instytucie Filologii Klasycznej WNH KUL[30], jednej na Wydziale Teologic\nym UAM[31], jednej na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS[32], jednej na

[27] Por. Beata Pawłowska, *Urbs Sacra. Pielgrzymi i podróże religijne do Rzymu w starożytności chrześcijańskiej IV-VII wieku*; obrona 14 III 2006; opublikowana w całości w WAM w 2007 roku.

[28] Prace magisterskie (chronologicznie); Joanna Metlerska, *Wyższość dziewictwa nad małżeństwem w Listach św. Hieronima*, 2004; Marta Dżuła, *Argumentacja papieża Jana Pawła II w obronie życia nienarodzonych*, 2005; Katarzyna Traczyk, *Monika wzorem żony i matki w pismach św. Augustyna*, 2005; Ernest Yesayan, *Pokuta według św. Grzegorza z Nareku*, 2005; Sylwia Dziadosz-Gryta, *Wdowy i ich zadania w „Listach" św. Hieronima*, 2006; Magdalena Miszczuk, *Wychowanie dzieci w „Listach" św. Hieronima*, 2006; Agnieszka Oleszko, *Obrona dzieci nienarodzonych w Magisterium Kościoła XX wieku (z wyłączeniem nauczania papieskiego)*, 2006; Zygmunt Pietrzela, *Obrona życia nienarodzonych w nauczaniu papieży XX wieku do 1978 roku*, 2006; Patrycja Paciejewska, *Rola matki w wychowywaniu dzieci w „Listach" św. Hieronima*, 2006; Roman Banach, *Ojciec i jego zadania w pismach św. Jana Chryzostoma*, 2006; Aleksandra Bulińska, *Dziecko i jego wychowanie w pismach św. Jana Chryzostoma*, 2007; Magdalena Dobrzańska, *Dziewictwo i jego pielęgnowanie w „Listach" św. Hieronima*, 2007; Anna Król, *Godność kobiety na podstawie Listu Apostolskiego „Mulieris dignitatem" Jana Pawła II i jej uzasadnienie biblijno-patrystyczne*, 2007; Anna Parczyńska, *Rodzina „kościołem domowym" w nauczaniu Jana Pawła II*, 2007; Wojciech Parczyński, *Nierozerwalność małżeństwa w nauczaniu Piusa XI i św. Augustyna*, 2007; Paweł Śmierzchalski MIC, *Rodzina w kulcie św. Mikołaja z Myry*, 2007; Luiza Zieniewicz, *Ocena antykoncepcji i aborcji jako najstarszych problemów bioetycznych w pismach wczesnochrześcijańskich*, 2007; Monika Binienda, *Poczęcie, ciąża i urodzenie dziecka w nauce ginekologa Soranosa z Efezu i chrześcijańskiego apologety Tertuliana*, 2008; Monika Kozicka, *Kobieta i jej zadania w wybranych pismach św. Jana Chryzostoma*, 2008; Michał Lis, *Mężczyzna i jego zadania w Listach św. Hieronima*, 2008; Daniel Litwin, *Święty Józef jak wzór męża i ojca na podstawie apokryfów Nowego Testamentu*, 2008; Dorota Miszczuk, *Kobieta jako świadek wiary w wybranych aktach męczeńskich*, 2008; Izabela-Monika Siteń, *Wierność małżeńska w pismach św. Augustyna*, 2008; Ewelina Wyrozębska, *Opieka nad sierotami w starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej*, 2008.

[29] Por. Ks. Franciszek Szulc, *Syn Boży w „Pasterzu" Hermasa. Świadectwo chrystologii judeochrześcijańskiej*, Katowice 2006, ss. 198; kolokwium Opole 18 IV 2007.

[30] Por. Ks. Krzysztof Burczak, *Figury retoryczne i tropy w Psalmach na podstawie „Expositio Psalmorum" Kasjodora*, obrona 20 V 2001; E. Osek, *Przyroda w pismach Bazylego Wielkiego*, obrona 22 IV 2004.

[31] Por. Ks. Henryk Dybski, *Koncepcja życia monastycznego na Wschodzie w świetle nauczania wschodnich i zachodnich Ojców Kościoła IV i V wieku*, obrona 19 IX 2005.

[32] Por. Leszek M. Krusiński, *Marsyliusza z Padwy „Defensor pacis". Wprowadzenie w główne idee*, obrona 12 VI 2002.

Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie[33] oraz dwóch nostryfikacji doktorskich na UKSW[34]. Był ponadto recenzentem wydawniczym dwóch rozpraw habilitacyjnych – z UMCS i KUL[35] i kilku innych publikacji[36] oraz recenzentem 34 prac magisterskich na Wydziałach Nauk Humanistycznych i Teologii KUL.

5. Jako badacz. Zainteresowania naukowe Księdza Longosza są dość wielostronne, do czego zresztą zmuszała go ponad 25-letnia funkcja redaktora „Vox Patrum". Można jednak i tu wskazać ich pewne kierunki, co poświadczają jego liczne publikacje. Najpierw jako wieloletni kierownik jedynej w Polsce Katedry Historii Rodziny Chrześcijańskiej, stał się on bez wątpienia jednym z wytrawnych znawców różnorodnej problematyki wczesnochrześcijańskiej rodziny i wychowania; na ten temat zresztą przygotowuje dużą antologię tekstów patrystycznych; interesuje go w szczególny sposób problem aborcji i obrony życia poczętego w starożytności. Jest znawcą teorii i genezy dramatu wczesnochrześcijańskiego i teatru w okresie patrystycznym oraz recepcji dramatu klasycznego w literaturze wczesnochrześcijańskiej, co zresztą było podstawą jego habilitacji. Jest z pewnością najlepszym polskim znawcą bibliografii patrystycznej, nie tylko krajowej, lecz także zagranicznej: jest „chodzącą encyklopedią", wie od ręki, co, gdzie i jak przetłumaczono lub napisano, lub gdzie można na jakiś temat znaleźć odpowiednią literaturę i źródła, z czego skwapliwie korzystają przyjeżdżający, nawet z daleka, młodsi badacze. Jest chyba jedynym polskim znawcą inwektywy wczesnochrześcijańskiej. Interesuje go także problem kapłaństwa wczesnochrześcijańskiego (na temat którego również przygotowuje obszerną antologię tekstów) oraz męczeństwa w starożytności, w hagiografii zaś postać św. Mikołaja z Myry. Jeśli chodzi o szczegółową znajomość myśli poszczególnych autorów wczesnochrześcijańskich, zajmuje się teologią św. Atanazego (zwłaszcza jego nauką o Tradycji), problemem literackiej spuścizny Ariusza i sporów ariańskich, teologią Ojców Kapadockich (zwłaszcza Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu), oraz duszpasterstwem Jana Chryzostoma. Z łacińskich natomiast Ojców Kościoła porusza często tematykę myśli św. Hieronima, św. Augustyna, Lucyferiusza z Calaris i Optata

[33] Por. Ks. Grzegorz J. Ostrowski, *Duchowe aspekty czystości, dziewictwa i bezżeństwa w listach św. Ambrożego*, obrona 29 V 2008.

[34] Por. Ks. Michał Kieling, *Terrena non amare sed caelestia. Theologie der Welt in Alkuins „Commentaria super Ecclesiasten"*, Münster 2002 (obrona 6 V 2002); Ks. Sławomir Wasilewski, *Pacis magisterium apud sanctum Cyprianum*. Dissertatio ad doctoratum in Litteris Christianis et Classicis, Romae 2005 (obrona 24 III 2007).

[35] Por. Ryszarda Bulas, *Symbole pogańskie na celtyckich krzyżach. Mity – symbole – obrazy*, Lublin 2002; Małgorzata Kowalewska, *Bóg – kosmos – człowiek według Hildegardy z Bingen*, Lublin 2005.

[36] Por. m.in. Ireneusz Milewski, *Żywot Porfiriusza biskupa Gazy. Wstęp, przekład, komentarz i idee*, Gdańsk 2003.

z Milewy, a ponieważ z wykształcenia jest też filologiem klasycznym, interesują go także aspekty języka Ojców Kościoła.

Jako naukowiec i dydaktyk akademicki należy Ksiądz Longosz do kilku organizacji i stowarzyszeń naukowych: z międzynarodowych od r. 1983 do Association Internationale d'Études Patristiques, skupiającej badaczy antyku chrześcijańskiego z całego świata i wydającej corocznie „Bulletin d'information et de liaison", do której od lat przesyła polskie bibliograficzne informacje patrystyczne. Jeżeli chodzi o krajowe organizacje naukowe, należy: od 1982 r. do Wydziału Historyczno-Filologicznego Towarzystwa Naukowego KUL w charakterze członka korespondenta; od 1977 r. do Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu Polski d/s Nauki Katolickiej, której był współzałożycielem i pierwszym prezesem; od 1972 r. do Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim TN KUL, będąc aktualnie jej sekretarzem; od 1997 r. do Komisji Bizantynologicznej Polskiej Akademii Nauk; w 2007 r. wybrany został w ogólnopolskim głosowaniu do grupy 42 osób Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej Polskiej Akademii Nauk (= KNoKA PAN) na kadencje 2007-2010; od czerwca 2008 r. do Lubelskiego Towarzystwa Naukowego w charakterze członka korespondenta.

W uznaniu naukowej działalności Ksiądz Longosz został dwukrotnie (1990, 2006) nagrodzony zespołową nagrodą Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego, raz (2005) odznaczony Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski, dwukrotnie (2003, 2008) nagrodą Rektora KUL II i I stopnia, a jesienią 2007 r. godnością prałata Jego Świątobliwości papieża Benedykta XVI.

***

Księdza Longosza poznałam w 1965 r., kiedy rozpoczynałam studia na KUL-u, na I roku filologii polskiej. Wówczas spotykaliśmy się na wspólnych wykładach i ćwiczeniach. Już wtedy, jako student, wyróżniał się on niezwykłą pracowitością, dokładnością i rzetelnością. Cechy te przez dziesiątki lat jeszcze bardziej rozwinęły się i utrwaliły, a upór i dociekliwość naukowa, a zwłaszcza sięganie do starożytnych źródeł, stały się jego nieodłącznym atrybutem w dążeniu do ukazywania prawdy. Dzieła greckich i łacińskich mędrców nigdy jednak nie przysłaniały Księdzu Longoszowi wyrazistości spojrzenia na drugiego człowieka, wobec którego zawsze stara się zachować postawę życzliwości i otwarcia na jego aktualne potrzeby duchowe, intelektualne i materialne.

Alicja Stępniewska

WYKAZ DRUKOWANYCH PRAC KS. PROF. DRA HAB. STANISŁAWA LONGOSZA*

1. KSIĄŻKI, ARTYKUŁY I KOMUNIKATY NAUKOWE

1.1.1. *Inwektywa chrześcijańska*, w: *Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. J. Szymusiak – M. Starowieyski, Poznań 1971, 530-537.

1.2.2. *Literacki charakter „Thalii" Ariusza*, RTK 18 (1971) z. 4, 113-117.

1.3.3. *Inwektywa Lucyferiusza z Calaris*, RTK 19 (1972) z. 4, 181-194.

1.4.4. *Atanazy Aleksandryjski. Na 1600-lecie jego śmierci*, TP 27 (1973) nr 25, 1-2.

1.5.5. *Święty Atanazy a Biblia*, RBL 27 (1974) 237-246.

1.6.6. *De auctoritate traditionis apud S. Athanasium Alexandrinum. Synthesis traditionis primi et secundi momenti controversiae Arianae* (318-362), Romae 1976, ss. LXII + 374.

1.7.7. *„Ojcowie" u św. Atanazego Aleksandryjskiego*, RTK 3 (1976) z. 4, 133-149.

1.8.8. *„Ciało Chrystusa spoczywa przed nami": Eucharystia u św. Jana Chryzostoma*, „Currenda" 127 (1977) 271-274.

1.9.9. *Kult świętego Atanazego*, „Currenda" 128 (1978) 69-72.

1.10.10. *Damnati ad bestias*, TST 7 (1979) 82-104.

1.11.11. *De auctoritate traditionis apud S. Athanasium Alexandrinum (+373).* Excerptum ex dissertatione ad doctoratum in theologia et scientiis patristicis, Romae 1979.

1.12.12. *La tradizione nella controversia ariana (318-362). Testimonianze non Atanasiane*, „Augustinianum" 19 (1979) 443-468.

1.13.13. *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, TST 7 (1979) 49-73.

* Wykaz stosowanych skrótów zob. VoxP 25 (2005) t. 48, 437-449 lub www.voxpatrum.pl/wykaz.pdf.

1.14.14. *Relikwie i kult świętego Atanazego*, CT 49 (1979) z. 4, 183-185.

1.15.15. *Relikwie świętego Ambrożego*, „Currenda" 129 (1979) 57-59.

1.16.16. *Święty Atanazy Ojciec ortodoksji*, AK 92 (1979) nr 422, 390-398.

1.17.17. *Argument patrystyczny w okresie sporów ariańskich (318-362)*, SACh 2 (1980) 196-211.

1.18.18. *Rodzinne wychowanie dziecka według św. Bazylego*, „Currenda" 130 (1980) 249-258.

1.19.19. *Najstarsze modlitwy rzymskie w przekazie Liwiusza*, TST 8 (1981) 53-62.

1.20.20. *Rodzina wczesnochrześcijańska i jej zadania w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego*, RTK 28 (1981) z. 4, 149-168.

1.21.21. *Znak krzyża świętego w życiu starożytnych chrześcijan*, TST 8 (1981) 221-232.

1.22.22. *Muzyka instrumentalna w ocenie wczesnochrześcijańskich pisarzy*, w: *Musica Antiqua. Acta Scientifica*, VI, Bydgoszcz 1982, 355-388.

1.23.23. *Wulfila – propagator kultury chrześcijańskiej w starożytnej Mezji i Tracji*, VoxP 3 (1983) t. 4, 125-159.

1.24.24. *Męczeństwo św. Floriana (Passio S. Floriani). Problem autentyczności*, VoxP 4 (1984) t. 6-7, 411-421.

1.25.25. *Papież Damazy, jako obrońca czystości wiary*, VoxP 4 (1984) t. 6-7, 208-236.

1.26.26. *Profesor Leokadia Małunowiczówna niezmordowany propagator antyku chrześcijańskiego w Polsce*, w: *Chrześcijanie*, red. B. Bejze, t. 13, Warszawa 1984, 308-318.

1.27.27. *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, cz. I: *Przerywanie ciąży w okresie przedchrześcijańskim*, VoxP 5 (1985) t. 8-9, 231-273.

1.28.28. *Orygenizm i spory wokół Orygenesa (w 1800-lecie jego urodzin)*, VoxP 5 (1985) t. 8-9, 395-412.

1.29.29. *Środowisko muzyczne Konstantynopola w ocenie Jana Chryzostoma*, w: *Musica Antiqua. Acta Scientifica*, VII, Bydgoszcz 1985, 299-316.

1.30.30. *Ojciec Bober, jako filolog i patrolog (1917-1986)*, VoxP 6 (1986) t. 10, 395-410.

1.31.31. *Pierwsze w Europie polskie wydania pism Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 6 (1986) t. 10, 268-283.

1.32.32. *Święty Atanazy o Eucharystii*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor – E. Stanula, Katowice 1987, 77-88.

1.33.33. *Liturgia eucharystyczna na 1600-lecie chrztu św. Augustyna*, VoxP 8 (1988) t. 14, 169-182.

1.34.34. *Papież Celestyn I o św. Augustynie*, VoxP 8 (1988) t. 14, 47-48.

1.35.35. *Święty Augustyn a starożytny dramat teatralny*, cz. 1-2, VoxP 8 (1988) t. 14, 369-394; t. 15, 859-879.

1.36.36. *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma*, w: *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, 135-198.

1.37.37. *Augustins „theatricum carmen"*, StPatr 22 (1989) 290-293.

1.38.38. *Centra badań nad antykiem chrześcijańskim w świecie*, VoxP 9 (1989) t. 16, 321-355.

1.39.39. *Czy Paweł Apostoł cytował komediopisarza Menandra? Opinie Ojców Kościoła*, VoxP 9 (1989) t. 17, 907-924.

1.40.40. *Międzynarodowe Stowarzyszenie Studiów Patrystycznych AIEP*, VoxP 9 (1989) t. l6, 303-309.

1.41.41. *Mowy św. Augustyna o Wawrzyńcu diakonie*, VoxP 9 (1989) t. 17, 797-806.

1.42.42. *Ojcowie Kościoła. Semantyczny rozwój pojęcia*, VoxP 9 (1989) t. 16, 61-109.

1.43.43. *Teoria dramatu w pismach autorów wczesnochrześcijańskich. Wybór tekstów, opracowanie, noty i wstęp*, w: *O dramacie. Wybór źródeł do teorii dramatycznych*, red. E. Udalska. tom 1: *Od Arystotelesa do Goethego. Poetyki – Manifesty – Komentarze*, Warszawa 1989, 113-152; wyd. 2, Katowice 2001, 123-151.

1.44.44. *Atellana w okresie patrystycznym*, VoxP 10 (1990) t. 18, 273-291.

1.45.45. *Claude Mondésert (1906-1990) organizator serii „Sources Chrétiennes"*, VoxP 10 (1990) t. 19, 1045-1054.

1.46.46. *Relikwie i kult św. Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 10 (1990) t. 19, 998-1006.

1.47.47. *Święty Grzegorz z Nazjanzu w Polsce (w 1600. rocznicę jego śmierci)*, VoxP 10 (l990) t. 19, 988-998.

1.48.48. *Cześć Eucharystii w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Jezus Eucharystyczny*, red. M. Rusecki – M. Cisło, Lublin 1991, 61-80.

1.49.49. *El „theatricum carmen" de Agustin*, „Augustinus" 36 (1991) 181-184.

1.50.50. *Teatr Pompejusza w opinii starożytnych autorów pogańskich i chrześcijańskich*, VoxP 11-12 (1991-1992) t. 20-23, 253-278.

1.51.51. *Teatr miejscem kultu bóstw pogańskich w opinii autorów wczesnochrześcijańskich*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia" 27 (1992) t. 254, 135-149.

1.52.52. *L'antico mimo anticristiano*, StPatr 24 (1993) 164-168.

1.53.53. *Patrystyczna motywacja celibatu kapłańskiego*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 285-311.

1.54.54. *Pisma przeciw synezaktom*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 337-365.

1.55.55. *Problem autorstwa pseudo-Cyprianowego „De singularitate clericorum"*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 367-376.

1.56.56. *Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL*, w: *Księga Pamiątkowa na 75-lecie KUL*, Lublin 1994, 604-610.

1.57.57. *Klasyczna twórczość Apolinarych z Laodycei*, RT 43 (1995) z. 4, 145-163.

1.58.58. *„Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy" na tle innych polskich serii patrystycznych*, SACh 11 (1995) 61-74.

1.59.59. *Kanadyjskie Stowarzyszenie Studiów Patrystycznych ACEP*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 667-670.

1.60.60. *Ksenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 275-336. *Nazwa „eucharistia" w okresie przedchrześcijańskim*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 349-364.

1.61.61. *Ojcowie Kościoła w katechezie Jana Pawła II*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 33-48.

1.62.62. *Patristic Study in Poland*, „Bulletin of Canadian Society of Patristic Studies" 20 (1996) nr 2, 7-8.

1.63.63. *Zalążki dramatu chrześcijańskiego w literaturze patrystycznej*, RH 44 (1996) z. 3, 263-273.

1.64.64. *Zarys historii inwektywy wczesnochrześcijańskiej*, RT 43 (1996) z. 2, 363-390.

1.65.65. *Chrystologia Ojców Kapadockich*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 155-176.

1.66.66. *I germi del dramma cristiano nella letteratura patristica*, StPatr 31 (1997) 59-69.

1.67.67. *Półdramatyczne homilie patrystyczne*, w: *W posłudze słowa Pańskiego. Księga Pamiątkowa z okazji 70 urodzin ks. prof. J. Kudasiewicza*, Kielce 1997, 322-347.

1.68.68. *Struktura Symbolu Apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, red. R Knapiński, Lublin 1997, 77-98.

1.69.69. *Die Rezeption der klassischen Tragödie in den Schriften des Hl. Johannes Chrysostomus*, w: *Mélanges d'Histoire Byzantine offerts à Oktawiusz Jurewicz à l'occasion de son soixante-dix années*, red. W. Ceran, Łódź 1998, 56-70.

1.70.70. *Seneca saepe noster. Przyczyny popularności Seneki u starożytnych chrześcijan*, w: *Orbis antiquus. Studia filologiczne i patrystyczne*, red. N. Widok, Opole 1998, 45-70.

1.71.71. *Instytut Patrystyczny w Tarnowie*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 135-158.

1.72.72. *Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL jako propagator myśli wczesnochrześcijańskiej w Polsce (w 30-lecie działalności)*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 21-38.

1.73.73. *Atanazjańska terminologia teologii wcielenia*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 141-156.

1.74.74. *Bogarodzica w nauce Ojców Kapadockich*, SMa 2 (2000) nr 2, 84-104.

1.75.75. *Wczesnochrześcijańskie traktaty o wcieleniu*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 7-10.

1.76.76. *Agathangelos i jego „Historia Armenii"*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 443-452.

1.77.77. *Agathangelosa Chrzest Armenii*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 452-454.

1.78.78. *Agathangelosa Męczeństwo Rypsymy*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 459-464.

1.79.79. *Homilia V Jana I Mandakuniego „O miłosierdziu chrześcijańskim"*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 479-482.

1.80.80. *Hymny św. Hilarego i Kolumby*, SACh 15 (2001) 271-292.

1.81.81. *Św. Mikołaj z Myry – patron Kościoła*, w: *Brzeziny – 500 lat kościoła św. Mikołaja (150*1-*2001)*, red. W. Tabasz, Brzeziny – Ropczyce 2001, 7-74.

1.82.82. *Epifaniusz z Salaminy – Pisma przeciw obrazom*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 551-557.

1.83.83. *Geneza i pierwsze znaczenie terminu „świecki" – „laicus" w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 53-65.

1.84.84. *Liczba uczestników I Soboru Nicejskiego (325) w relacji Ojców Kościoła IV wieku*, w: *Ku prawdzie w miłości. Księga Pamiątkowa ks. bpa J. Śrutwy*, Lublin 2002, 71-86.

1.85.85. *Ojcowie Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II o świeckich*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 7-10.

1.86.86. *Opiekuńcza funkcja aniołów w nauce OO. Kościoła*, w: *Księga o aniołach. Materiały interdyscyplinarnej sesji naukowej w Krakowie (8-9 X 1999): „Aniołowie duchową osnową świata"*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, 151-205.

1.87.87. *Dramatyzowane homilie o Janie Chrzcicielu i chrzcie Chrystusa*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 65-76.

1.88.88. *Optat z Milewy i jego dzieło*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 433-442.

1.89.89. *Recepcja św. Augustyna w kulturze polskiej*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 397-416.

1.90.90. *Cathedra Petri w eklezjologii Optata z Milewy*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 597-603.

1.91.91. *Niepokalane Poczęcie w kontekście nauczania Ojców Kościoła o świętości Maryi (II-IV w.)*, w: *Tota pulchra es Maria. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego w Licheniu (17-20 2004)*, red. J. Kumala, Licheń 2004, 43-85.

1.92.92. *Rodzina wczesnochrześcijańska Kościołem domowym*, RT 51 (2004) z. 10, 27-56.

1.93.93. *Św. Atanazy Aleksandryjski a Biskupi Rzymu*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 163-191.

1.94.94. *Aborcja w opinii św. Augustyna*, RT 52 (2005) z. 10, 125-140.

1.95.95. *Ingerencja cesarskiego wojska w spory religijne w ocenie Optata z Milewy*, VoxP 25 (2005) t. 48, 313-319.

1.96.96. *Prawo rzymskie wobec aborcji*, w: *Contra leges et bonos mores. Przestępstwa obyczajowe w starożytnej Grecji i Rzymie*, red. H. Kowalski – M. Kuryłowicz, Lublin 2005, 209-220.

1.97.97. *Recepcja św. Augustyna w polskiej literaturze patrystycznej*, w: *Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań* (Materiały VII Kongresu Teologów Polskich, KUL 12-15 IX 2004), t. 3, Lublin 2005, 259-278.

1.98.98. *Szkoła Antiocheńska (Diodor z Tarsu, Jan Chryzostom, Teodor z Mopsuestii, Teodoret z Cyru)*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, t. 2, Lublin 2005, 1039-1078.

1.99.99. *Imago Dei – kat' e„kna Qeoà w literaturze przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej do końca II wieku*, TPatr 3 (2006) 85-128.

1.100.100. *Maryja w apokryfach Starego Testamentu*, VoxP 26 (2006) t. 49, 357-366.

1.101.101. *Antykoncepcja i aborcja w ocenie św. Jana Chryzostoma*, RT 54 (2007) z. 10, 279-301.

1.102.102. *Donatyści, a nie katolicy, są grzesznikami* (Optat z Milewy, *Traktat przeciw donatystom* IV), VoxP 27 (2007) t. 51, 551-555.

1.103.103. *Hieronim jako duchowy moderator klubu chrześcijańskich arystokratek na Awentynie*, w: *Przebóstwiać to, co ludzkie. Księga Pamiątkowa ku czci ks. bpa W. Bobowskiego*, red. S. Sojka – J. Stala, Tarnów 2007, 505-525.

1.104.104. *Jan Paweł II a organizacja polskich studiów nad antykiem chrześcijańskim*, VoxP 27 (2007) t. 51, 67-109.

1.105.105. *Katecheza Benedykta XVI od urny z relikwiami św. Augustyna*, VoxP 27 (2007) t. 51, 51-56.

1.106.106. *Nazwy ołtarza chrześcijańskiego w literaturze patrystycznej*, VoxP 27 (2007) t. 51, 497-533.

1.107.107. *Patrystyczna katecheza Benedykta XVI*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 7-12.

1.108.108. *Św. Telemach/Almachiusz a zakończenie walk gladiatorskich*, w: *Haec mihi in animis vestris templa. Studia classica in memory of Professor Lesław Morawiecki*, red. P. Berdowski – B. Blahaczek, Rzeszów 2007, 347-364.

1.109.109. *Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. 90 lat istnienia*, red. G. Kramarek – E. Ziemann, Lublin 2008, 130-135.

2. PRZEKŁADY

2.110.1. *Mowa Fastidioza arianina*, Wstęp i przekład, TST 8 (1981) 365-370.

2.111.2. *List Sekretariatu Stanu od kard. J. Willebrandsa do J. Casaroliego, delegata Stolicy Apostolskiej na sympozjum bazyliańskie w Toronto*, VoxP 2 (1982) 279-284.

2.112.3. *Posłanie Jego Świątobliwości Demetriosa I, ekumenicznego patriarchy Konstantynopola, do uczestników sympozjum bazyliańskiego w Toronto* (1979), VoxP 2 (1982) t. 3, 276-278.

2.113.4. *Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawia II do profesorów i alumnów Instytutu Patrystycznego „Augustinianum"* (8 V 1982), VoxP 3 (1983) t. 4, 21-28.

2.114.5. *Przemówienie Ojca Świętego Pawła VI na otwarcie Instytutu Patrystycznego „Augustinianum"* (4 V 1970), VoxP 3 (1983) t. 4, 15-20.

2.115.6. *Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II do uczestników Międzynarodowego Kongresu Augustiańskiego w Rzymie w 1600 rocznicę nawrócenia św. Augustyna*, VoxP 6 (1986) t. 11, 433-440.

2.116.7. *List Apostolski Jana Pawła II „Omnium ecclesiarum Matri" z okazji 1600 rocznicy śmierci św. Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 10 (1990) t. 18, 41-44.

2.117.8. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. M. Miziński, przekład źródłowych tekstów łacińskich S. Longosz, Lublin 1994.

2.118.9. F. Pierini, *Tysiąc lat myśli chrześcijańskiej. Piśmiennictwo i pomniki*, t. 1: *W poszukiwaniu Ojców. Wprowadzenie i metodologia ogólna*, przejrzał i poprawił zbiorowy przekład, wstępem i polską bibliografią uzupełnił S. Longosz [przygotowane do druku] (Editio Paolina).

2.119.10. *List Papieża Pawła VI z okazji 1600 rocznicy święceń biskupich św. Ambrożego* (z włoskiego), VoxP 18 (1998) t. 34-35, 13-15.

2.120.11. *Encyklika „Iucunda sane" Piusa X z okazji 1300-lecia śmierci Grzegorza Wielkiego*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 7-21.

2.121.12. *Encyklika Piusa XI „Lux veritatis" z okazji 1500-lecia Soboru Efeskiego*, tłum. S. Okoniewski, tekst przejrzał, poprawił i komentarzem opatrzył S. Longosz, VoxP 25 (2005) t. 48, 7-26.

3. RECENZJE I OMÓWIENIA

3.122.1. *Syryjczycy przemówili po polsku* (rec. książki: Efrem – Cyryllonas – Balaj, *Wybrane pieśni i poematy syryjskie*, PSP 11, tłum. W. Kania, Warszawa 1973) – TP 28 (1974) nr 23, s. 3.

3.123.2. *Jeszcze raz o obozie śmierci* (rec. książki: J. Langman, *Oczekiwanie. Buchenwald*, Kraków 1973) – „Nasza Przeszłość" 47 (1977) 291-293.

3.124.3. M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, vol. IV: *Concilia et catenae*, Tumhout 1980 – VoxP 1 (1981) t. l, 80-82.

3.125.4. V. Peri*, Omelie origeniane sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino*, ST 281, Cittá del Vaticano 1980 – VoxP 1 (1981) t. 1, 82-83.

3.126.5. W. Nigg, *Benedikt von Nursia. Der Vater des abendländischen Mönchtums*, Freiburg 1979 – VoxP 2 (1982) t. 2, 168-172.

3.127.6. G.M. Oury, *Saint Benoît – Patron de l'Europe*, Chambry 1979 – VoxP 2 (1982) t. 2, 178-182.

3.128.7. W. Kania, *Głos Tradycji I-VIII*, Tarnów 1980-1983 – VoxP 3 (1983) t. 4, 272-280.

3.129.8. E. Bellini, *I Padri nella tradizione cristiana*, Milano 1982 – VoxP 5 (1985) t. 8-9, 382-393.

3.130.9. *Patrystyka w periodyku „Civiltà classica e cristiana"* – VoxP 6 (1986) t. 11, 733-736.

3.131.10. *Voces. Miscellanea patristica*, red. K. Obrycki, SACh 9, Warszawa 1988 – VoxP 8 (1988) t. 15, 1117-1118.

3.132.11. F. Pierini, *Mille anni di pensiero cristiano*, vol. l: *Alla ricerca dei Padri. Introduzione e metodologia* – VoxP 9 (1989) t. l6, 437-449.

3.133.12. V. Grossi – P. Siniscalco, *La vita cristiana nei primi secoli*, Roma 1988 – VoxP 9 (1989) t. 17, 975-978.

3.134.13. *Kwartalnik „Connaissance des Pères de l'Église"* – VoxP 10 (1990) t. 19, 1042-1044.

3.135.14. *Nowe polskie wydawnicze serie patrystyczne* – VoxP 10 (1990) t. 19, 1030-1033.

3.136.15. *„Pomoerium" – nowe czasopismo poświęcone antykowi* – VoxP 10 (1990) t. 19, 1036-1038.

3.137.16. G. Bosio – E. Dal Covolo, *Introduzione ai Padri della Chiesa*, vol. I-IV, Torino 1990-1995 – VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 466-474.

3.138.17. E. Contreras – R. Peńa, *Introducción al estudio de los Padres*, vol. I-II, Azul 1991, 1994 – VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 475-482.

3.139.18. H. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg 1994 – VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 482-486.

3.140.19. B. Gain, *Traductions latines de Péres Grecs*, Bern – Paris 1994 – VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 486-492.

3.141.20. J. Naumowicz, *Wczesnochrześcijańscy pisarze aleksandryjscy w „Bibliotece" Focjusza* – VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 459-460.

3.142.21. *Historia Bizancjum*, red. W. Ceran, Łódź 1996 – VoxP 17 (1997) t. 32-33, 507-514. W. Turek, *La speranza in Tertuliano*, Roma 1997 – VoxP 17 (1997) t. 32-33, 484-490.

3.143.22. B. Filarska, *Archeologia chrześcijańska zachodniej części Imperium Rzymskiego*, Warszawa 1999 – VoxP 18 (1998) t. 34-35, 571-573.

3.144.23. *Nec timeo mori. Atti del Congresso di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di Sant'Ambrogio*, Milano 1998 – VoxP 18 (1998) t. 34-35, 511-516.

3.145.24. M. Daniluk, *Encyklopedia instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego*, Lublin 2000 – VoxP 19 (1999) t. 36-37, 591-593.

3.146.25. J.M. Marszalska, *Katalog inkunabułów patrystycznych Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie*, Tarnów 1997 – VoxP 19 (1999) t. 36-37, 587-591.

3.147.26. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000 – VoxP 19 (1999) t. 36-37, 600-602.

3.148.27. Sedulius Caelius, *Opera omnia – Dzieła wszystkie*. Tekst łaciński i polski, przełożył i opracował ks. H. Wójtowicz, Lublin 1999 – VoxP 19 (1999) t. 36-37, 593-599.

3.149.28. K. Stopka, *Armenia christiana*, Kraków 2002 – VoxP 21 (2001) t. 40-41, 566-568.

3.150.29. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, Kraków 2002 – VoxP 22 (2002) t. 42-43, 577-581.

3.151.30. A. Flis – B. Kowalska, *Zapomniani bracia. Ginący świat chrześcijan Bliskiego Wschodu*, Kraków 2003 – VoxP 23 (2003) t. 44-45, 506-511.

3.152.31. *The Cambridge History of Early Christian Literature*, ed. F. Young – L. Ayres – A. Louth, Cambridge 2004 – VoxP 24 (2004) t. 46-47, 689-692.

3.153.32. Augustyn z Hippony, *O życiu szczęśliwym*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2006 – VoxP 25 (2005) t. 48, 427-429.

3.154.33. Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Wieńce męczeńskie* (*Peristephanon*) oraz *Przedsłowie* i *Epilog*, tłum. M. Brożek i inni tłumacze, wstęp i opracowanie M. Starowieyski, ŹMT 40, Kraków 2006 – VoxP 25 (2005) t. 48, 425-427.

3.155.34. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku* (Synody i Kolekcje Praw, t. 1) układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras SJ, ŹMT 37, Kraków 2006 – VoxP 25 (2005) t. 48, 429-433.

3.156.35. H. Pietras, *L'escatologia della Chiesa dagli scritti giudaici fino al IV secolo*, Sussidi Patristici 13, Roma 2006 – VoxP 25 (2005) t. 48, 433-435.

3.157.36. *Menologion. Życiorysy świętych*, opracował i teksty liturgiczne przetłumaczył na język polski o. R. Piętka MIC, Kostomłoty – Warszawa 2007 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 596-598.

3.158.37. F. Szulc, *Syn Boży w „Pasterzu" Hermasa. Świadectwo chrystologii judeochrześcijańskiej*, Katowice 2006 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 581-588.

3.159.38. S. Wasilewski, *Pacis magisterium apud sanctum Cyprianum*. Dissertatio ad doctoratum in Litteris Christianis et Classicis, Romae 2005 – VoxP 27 (2007) t. 50-51, 589-595.

4. BIBLIOGRAFIE

A. Tematyczne

4.160.1. *Modlitwa starożytnych chrześcijan. Bibliografia wybrana*, TST 8 (l981) 260-264.

4.161.2. *Św. Benedykt w wypowiedziach Ojca Świętego Jana Pawia II 1979-1981*, VoxP 2 (1982) t. 2, 47-50.

4.162.3. *Małżeństwo i rodzina w starożytności chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne*, VoxP 5 (1985) t. 8-9, 449-507.

4.163.4. *Polskie i wybrane zagraniczne publikacje o katechezie patrystycznej*, VoxP 10 (1990) t. 18, 417-432.

4.164.5. *Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 499-555.

4.165.6. *Polskojęzyczna bibliografia antyku chrześcijańskiego 1900-1993*, w: Szczepan Pieszczoch, *Patrologia*, t. 1, Gniezno 1994^2, 201-280 + 24.

4.166.7. *Charytatywna działalność starożytnych chrześcijan. Materiały bibliograficzne*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 493-510.

4.167.8. *Polskojęzyczna bibliografia o Eucharystii w Kościele starożytnym*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 525-532.

4.168.9. *Symbol Apostolski. Bibliografia. Okres patrystyczny*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, red. R Knapiński, Lublin 1997, 447-458.

4.169.10. *Święty Ambroży w polskich studiach. Materiały bibliograficzne*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 575-606.

4.170.11. *Św. Mikołaj z Myry. Materiały bibliograficzne*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 687-702.

4.171.12. *Judeochrześcijanie. Materiały bibliograficzne*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 645-654.

4.172.13. *Laikat w starożytności chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 631-637.

4.173.14. *Patrystyczna homilia i komentarz biblijny. Materiały bibliograficzne*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 513-520.

4.174.15. *Św. Augustyn w polskich studiach. Materiał bibliograficzne*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 521-624.

4.175.16. *Aborcja i porzucanie dzieci w starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne*, RT 51 (2004) z. 10, 279-291.

4.176.17. *Papiestwo w starożytności chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 693-704.

4.177.18. *Św. Grzegorz Wielki w polskich studiach. Materiały bibliograficzne*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 705-763.

B. Przeglądowe

4.178.1. *Antyk chrześcijański w Polsce w latach 1978-1979*, VoxP 1 (1981) t. 1, 21-40.

4.179.2. *Przegląd czasopism*, VoxP 2 (1982) t. 3, 514-524.

4.180.3. *Tematy prac dyplomowych, magisterskich i licencjackich z dziedziny antyku chrześcijańskiego opracowywanych w roku akademickim*

1981/1982 na seminariach naukowych w Polsce, VoxP 2 (1982) t. 2, 223-228.

4.181.4. *Przegląd czasopism*, VoxP 3 (1983) t. 4, 373-394.

4.182.5. *Tematy prac magisterskich i doktorskich z dziedziny antyku chrześcijańskiego pisanych w roku akademickim 1982/1983*, VoxP 3 (1983) t. 4, 340-342.

4.183.6. *Przegląd czasopism*, VoxP 4 (1984) t. 6-7, 495-564.

4.184.7. *Wykaz prac magisterskich z antyku chrześcijańskiego ukończonych w 1984-1985*, VoxP 5 (1985) t. 8-9, 515-517.

4.185.8. *Przegląd czasopism*, VoxP 6 (1986) t. 10, 411-422.

4.186.9. *Wykaz prac magisterskich z antyku chrześcijańskiego ukończonych w latach 1985-1986*, VoxP 6 (1986) t. 11, 774-778;

4.187.10. *Przegląd czasopism*, VoxP 7 (1987) t. 12-13, 551-561.

4.188.11. *Przegląd czasopism*, VoxP 8 (1988) t. 14, 507-532.

4.189.12. *Wykaz prac magisterskich z antyku chrześcijańskiego ukończonych w latach 1986-1987 w niektórych polskich instytucjach naukowych*, VoxP 8 (1988) t. 14, 497-501.

4.190.13. *Wykaz prac magisterskich z antyku chrześcijańskiego ukończonych w latach 1987-1988 w niektórych polskich instytucjach naukowych*, VoxP 8 (1988) t. 15, 1146-1149.

4.191.14. *Wykaz prac magisterskich, licencjackich i doktorskich z antyku chrześcijańskiego ukończonych w latach 1988-1989 w polskich instytucjach naukowych*, VoxP 9 (1989) t. 16, 500-503.

4.192.15. *Wykaz prac magisterskich z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 1989/1990*, VoxP 10 (1990) t. 18, 455-457.

4.193.16. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego*, VoxP 11-12 (1991-1992) t. 20-23, 557-560.

4.194.17. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 1993-1995*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 591-637.

4.195.18. *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w latach 1993-1995*, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 579-589.

4.196.19. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 1996*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 605-628.

4.197.20. *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 1996 roku*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 533-536.

4.198.21. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 1997*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 515-542.

4.199.22. *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 1997 roku*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 561-565.

4.200.23. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 1998*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 633-659.

4.201.24. *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 1998 roku*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 609-614.

4.202.25. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 1999*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 603-632.

4.203.26. *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 1999 roku*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 661-668.

4.204.27. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2000*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 653-685.

4.205.28. *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 2000 roku*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 733-740.

4.206.29. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2001*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 569-595.

4.207.30. *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 2001 roku*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 655-664.

4.208.31. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2002*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 639-664. *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 2002 roku*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 695-704.

4.209.32. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2003*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 625-647.

4.210.33. *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 2003 roku*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 649-655.

4.211.34. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2004*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 733-764.

4.212.35. *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 2004 roku*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 727-732.

4.213.36. *Instrumenta studiorum*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, t. 2, Lublin 2005, 925-928.

4.214.37. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2005*, VoxP 25 (2005) t. 48, 469-493.

4.215.38. *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 2005 roku*, VoxP 25 (2005) t. 48, 459-467.

4.216.39. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2006*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 737-758.

4.217.40. *Wykaz prac dyplomowych z antyku chrześcijańskiego ukończonych w niektórych polskich ośrodkach naukowych w 2006 roku*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 759-768.

5. HASŁA W SŁOWNIKACH I ENCYKLOPEDIACH

5.218.1. *Baeza*, EK I 1256.

5.219.2. *Barra do Pirai Redonda*, EK II 62.

5.220.3. *Battambang*, EK II 100-101.

5.221.4. *Bazas*, EK II 126.

5.222.5. *Beliceia*, EK II 201.

5.223.6. *Belicia*, EK II 202.

5.224.7. *Eunomiusz*, EK IV 1303-1304.

5.225.8. *Euzebiusz z Emessy*, EK IV 1355-1356.

5.226.9. *Fama*, EK V 33-34.

5.227.10. *Fastydiusz*, EK V 63.

5.228.11. *Fatum*, EK V 74-75.

5.229.12. *Faun*, EK V 77.

5.230.13. *Fotyn*, EK V 417.

5.231.14. *Fotynianie*, EK V 417.

5.232.15. *Hierakas z Leontopolis*, EK VI 837.

5.233.16. *Hypatiusz z Efezu*, EK VI 1371-1372.

5.234.17. *Inwektywa chrześcijańska*, EK VII 413-417.

5.235.18. *Judeochrześcijaństwo*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin 2002, 593-597.

5.236.19. *Kandyd*, EK VIII 561.

5.237.20. *Kandyd*, PEF V 466-467.

5.238.21. *Kapadoccy Ojcowie*, EK VIII 642-645.

5.239.22. *Kasjodor*, EK VIII 946-949.

5.240.23. *Kasjodor*, PEF V 529-534.

5.241.24. *Koloseum*, EK IX 389-392.
5.242.25. *Kolumban Starszy*, EK IX 400-401.
5.243.26. *Libellus*, EK X 939-943.
5.244.27. *Lucyfer z Cagliari*, EK XI 109-111.
5.245.28. *Lucyferianie*, EK XI 111.
5.246.29. *Maryja w apokryfach*, EK XII 11-14.
5.247.30. *Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL*, EK XII 944-946.
5.248.31. *Symbole wiary*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin 2002, 1158-1164.

6. SPRAWOZDANIA

6.249.1. *Obchody 1600-lecia śmierci św. Atanazego Aleksandryjskiego w świecie*, CT 49 (1979) z. 4, 192-195.
6.250.2. *Jubileuszowy wieczór wspomnień 40-letniej działalności prof. A. Hammana*, VoxP l (1981) t. l, 95-96.
6.251.3. *Międzynarodowy Kongres Studiów Boecjańskich*, VoxP 1 (1981) t. 1, 53-54.
6.252.4. *Popularyzacja Ojców Kościoła w latach 1979-1980 na terenie diecezji tarnowskiej*, „Currenda" 131 (1981) 34-38.
6.253.5. *Sympozjum Efeskie 1981 w Niepokalanowie*, VoxP 1 (198l) t. 1, 65-68.
6.254.6. *X Międzynarodowy Kongres Archeologii chrześcijańskiej w Tessalonikach*, VoxP 1 (1981) t. 1, 51-52.
6.255.7. *X Patrystyczne Dni Augustiańskie 1981*, VoxP 1 (1981) t. 1, 57-64.
6.256.8. *5-lecie Sekcji patrystycznej*, VoxP 2 (1982) t. 2, 121-137.
6.257.9. *Kongres Teologów Polskich 1982*, VoxP 2 (1982) t. 2, 211-213.
6.258.10. *Polacy w Instytucie Patrystycznym „Augustinianum" w Rzymie*, VoxP 2 (l982) t. 2, 214-216.
6.259.11. *Rok Benedyktyński w Hiszpanii*, VoxP 2 (1982) t. 2, 105-106.
6.260.12. *Rok Benedyktyński w Szwajcarii, Austrii i Belgii*, VoxP 2 (1982) t. 2, 107-108.
6.261.13. *Rok Benedyktyński we Francji*, VoxP 2 (1982) 99-105.
6.262.14. *Rok Benedyktyński we Włoszech* (Bolonia, Rzym, Spoleto, Subiaco, Nursja, Palermo, Pulia i inne), VoxP 2 (1982) t. 2, 83-99.
6.263.15. *Sympozjum o św. Grzegorzu Wielkim*, VoxP 2 (1982) t. 2, 120.

6.264.16. *Sympozjum o św. Sewerynie*, VoxP 2 (1982) t. 2, 119-120.

6.265.17. *XI Patrystyczne dni Augustiańskie 1982*, VoxP 2 (1982) t. 2, 209-211.

6.266.18. *Jan Paweł II na „Augustinianum"*, VoxP 2 (1983) t. 3, 497-500.

6.267.19. *Powstanie kultu męczenników* (Lublin, 6 X 1982), VoxP 2 (1982) t. 3, 457-460.

6.268.20. *Sympozja bazyliańskie w 1979 roku* (w Rzymie, w Toronto, w Chevetogne, w Palermo i inne), VoxP 2 (1982) t. 3, 413-422.

6.269.21. *VI Congres Musicae Antiquae Europae Orientalis*, VoxP 2 (1982) t. 3, 447-456.

6.270.22. *Międzynarodowe sympozjum o tradycji enkratei* (20-23 IV 1982), VoxP 3 (1983) t. 4, 286-290.

6.271.23. *Sympozjum o odkrytych listach św. Augustyna*, VoxP 3 (1983) t. 4, 294-295.

6.272.24. *Rok świętego Seweryna (1982)*, VoxP 3 (1983) t. 4, 296-299.

6.273.25. *Międzynarodowy Kongres pneumatologów* (Rzym, 22-26 III 1982), VoxP 3 (l983) t. 4, 302-304.

6.274.26. *40 lat „Sources Chrétiennes" (1942-1982)*, VoxP 3 (1983) t. 4, 351-354.

6.275.27. *Duch Święty w katechezie patrystycznej* (Rzym, 6-7 III 1982), VoxP 3 (1983) t. 4, 300-302.

6.276.28. *Colloquium Origenianum III* (7-12 IX 1981), VoxP 3 (1983) t. 4, 290-294.

6.277.29. *Sprawozdanie z działalności Sekcji Patrystycznej 1977-1983*, VoxP 3 (1983) t. 5, 486-489.

6.278.30. *„Vox Patrum" u Ojca Świętego Jana Pawła II*, VoxP 3 (1983) t. 5, 495-496.

6.279.31. *Wywiad do Radia Watykańskiego na temat „Vox Patrum"*, VoxP 3 (1983) t. 5, 495-499.

6.280.32. *Jan Paweł II wspomina w Ostii św. Monikę*, VoxP 6 (1986) t. 10, 383-386.

6.281.33. *Nawrócenie religijne I-IV wieku* (Rzym, 8-10 V 1985), VoxP 6 (1986) t. 10, 375-378.

6.282.34. *Pogrzeb o. Andrzeja Bobera SJ*, VoxP 6 (l986) t. 10, 386-389.

6.283.35. *Kolokwium: Św. Augustyn na ziemiach św. Ambrożego*, VoxP 6 (l986) t. 11, 767-768. *Międzynarodowy Kongres Studiów Augustyńskich w Rzymie* (15-20 IX 1986), VoxP 6 (1986) t. 11, 746-761.

6.284.36. *Książka augustyńska w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL*, VoxP 7 (1987) t. 12-13, 522-525.

6.285.37. *Pogrzeb śp. Jana Marii Szymusiaka*, VoxP 7 (1987) t. 12-13, 536-538.

6.286.38. *Święty Augustyn na ziemiach św. Ambrożego II*, VoxP 7 (1987) t. 12-13, 525-527.

6.287.39. *„Vox Patrum" w Oksfordzie*, VoxP 7 (1987) t. 12-13, 527-530.

6.288.40. *Sny, wizje i proroctwa w chrześcijaństwie starożytnym* (Rzym, 5-7 V 1988), VoxP 8 (1988) t. 14, 487-492.

6.289.41. *Wykłady publiczne z dziedziny antyku chrześcijańskiego na KUL*, VoxP 8 (1988) t. 14, 492-493.

6.290.42. *Wręczenie Księgi Pamiątkowej Księdzu Wojciechowi Kani*, VoxP 8 (l988) t. 15, 1143-1145.

6.291.43. *Sympozjum o kulturze i językach klasycznych* (Palermo, 29 X – 1 XI 1989), VoxP 9 (1989) t. 17, 993-994.

6.292.44. *Wręczenie Księgi Pamiątkowej Księdzu Wacławowi Eborowiczowi*, VoxP 9 (1989) t. 17, 988-991.

6.293.45. *Grzegorz Wielki i jego czasy* (Rzym, 9-12 V 1990), VoxP l0 (1990) t. 18, 445-450.

6.294.46. *Obchody 1600. rocznicy śmierci św. Cyryla Jerozolimskiego w Jerozolimie*, VoxP 10 (1990) t. 18, 433-436.

6.295.47. *Przygotowanie do kapłaństwa ministerialnego w katechezie i świadectwie życia Ojców Kościoła* (Rzym, 15-17 III 1990), VoxP 10 (1990) t. 18, 436-445.

6. 296.48. *Sympozjum patrystyczne w ATK* (Warszawa, 22 III 1990), VoxP l0 (1990) t. 18, 453.

6.297.49. *Eschatologia Ojców Kościoła* (Koszalin, 18-19 IX 1990), VoxP 10 (1990) t. 19, 973-974.

6.298.50. *Sympozjum o Kasjodorze* (Scallacium, 25-27 X 1990), VoxP 10 (1990) t. 19, 986-987.

6.299.51. *Kościół starożytny wobec zagadnień gospodarczych* (ATK Warszawa, 27 II 1992), VoxP 11-12 (1991-1992) t. 20-23, 542-543.

6.300.52. *Odrodzona Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL*, VoxP 11-12 (1991-1992) t. 20-23, 561-569.

6.301.53. *Ojcowie Kościoła u źródeł Europy* (Strassbourg, 13-14 III 1992), VoxP 11-12 (1991-1992) t. 20-23, 552-556.

6.302.54. *XII Międzynarodowy Kongres Archeologii Chrześcijańskiej* (Bonn, 22-28 IX 1991), VoxP 11-12 (1991-1992) t. 20-23, 524-532.

6.303.55. *Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej* (Lublin 29-30 X 1991), „Przegląd Uniwersytecki" 4 (1992) nr 2, 16.

6.304.56. *Ojcowie Kościoła u źródeł Europy*, (Strassbourg, 13-14 III 1992), „Przegląd Uniwersytecki" 4 (1992) nr 3, 18.

6.305.57. *Praca charytatywna w starożytności chrześcijańskiej* (Lublin KUL, 27-28 X 1992), „Przegląd Uniwersytecki" 5 (1993) nr 1, 12 i 24.

6.306.58. *Asceza i doskonałość chrześcijańska w nauce Ojców Kościoła* (Gniezno, 25-26 IX 1995), VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 691-694.

6.307.59. *Dialog między wiarą a kulturą w starożytności chrześcijańskiej* (Pamplona, 17-19 XI 1994), VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 682-683.

6.308.60. *Duchowość starożytnego monastycyzmu* (Kraków – Tyniec, 16-19 XI 1994), VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 667-669.

6.309.61. *Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej* (Lublin 29-30 X 1991), VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 639-644.

6.310.62. *Pacjan z Barcelony a chrześcijaństwo hiszpańskie IV wieku* (Barcelona, 8-10 III 1995 i Lyon, 25-26 X 1995), VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 705-706.

6.311.63. *Nowe władze Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL*, „Przegląd Uniwersytecki" 6 (1994) nr 4, 31.

6.312.64. *1500. rocznica chrztu Chlodwiga we Francji*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 660-665.

6.313.65. *1600-letnia rocznica śmierci św. Marcina*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 649-657.

6.314.66. *II Turyńskie Dni Patrystyczne* (Torino, 29-30 IV 1996), VoxP 16 (1996) t. 30-31, 644-645.

6.315.67. *Jan Paweł II w Ojczyźnie św. Cypriana i św. Augustyna*, VoxP l6 (1996) t. 30-31, 657-660. 32

6.316.68. *XII Kongres Patrystyczny w Oksfordzie*, „Przegląd Uniwersytecki" 8 (1996) nr l, 12.

6.317.69. *„Troska o potrzebujących cechą po której nas rozpoznają"* (wywiad radiowy), VoxP 16 (1996) t. 30-3l, 648-649.

6.318.70. *1600-lecie śmierci św. Ambrożego w KUL*, „Przegląd Uniwersytecki" 9 (1997) nr 6, 29.

6.319.71. *Działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w 1997-1998 roku*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 608-609.

6.320.72. *Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w 1997-1998 roku*, „Przegląd Uniwersytecki" 9 (1997) nr 6, 2.

6.321.73. *Ojcowie Kościoła na falach radiowych*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 606-608.

6.322.74. *Sympozjum Ambrozjańskie w KUL* (Lublin, 25-26 XI 1997), VoxP 17 (1997) t. 32-33, 595-602.

6.323.75. *XX lat działalności Sekcji Patrystycznej*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 585-595.

6.324.76. *Wręczenie Księgi Pamiątkowej ks. prof. H. Wójtowiczowi*, VoxP 18 (1998), t. 34-35, 673-678.

6.325.77. *Działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim w r. 1998/1999*, VoxP 18 (1998), t. 34-35, 679.

6.326.78. *Działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w 1999/2000*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 706-707.

6.327.79. *Wręczenie Księgi Pamiątkowej ks. prof. E. Stanuli*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 690-695.

6.328.80. *Działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w roku 2000/2001*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 673-674.

6.329.81. *Afrykańskość i uniwersalność św. Augustyna*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 707-709.

6.330.82. *Ormiańskie teksty i subsidia w CSCO i PO w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL*, VoxP 21 (2001) t. 40-41, 712-714.

6.331.83. *Złoty Jubileusz kapłaństwa ks. prof. dra hab. Henryka Wójtowicza*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 731-740.

6.332.84. *Obchody 1650. rocznicy urodzin św. Augustyna w Rzymie,* VoxP 24 (2004) t. 46-47, 856-859.

6.333.85. *Papieże starożytni w religijnej kulturze polskiej*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 865-872.

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

6.335.87. *Jan Paweł II a antyk chrześcijański* (Lublin, KUL, 28-29 XI 2006), VoxP 27 (2007) t. 50-51, 835-838.

7. DZIAŁY INFORMACYJNE

7.336.1. VoxP 1 (1981) t. l, 97-102,105-110.

7.337.2. VoxP 2 (1982) t. 2, 216-237.

7.338.3. VoxP 2 (1982) t. 3, 295-296, 500-505.

7.339.4. VoxP 3 (1983) t. 4, 337-350, 355-358.

7.340.5. VoxP 4 (1984) t. 6-7, 477-485.

7.341.6. VoxP 5 (1985) t. 8-9, 509-518.

7.342.7. VoxP 6 (1986) t. 10, 383-394.

7. 343.8. VoxP 6 (1986) t. 11, 774-782.

7. 344.9. VoxP 7 (1987) t. 12-13, 533-543.

7. 345.10. VoxP 8 (1987) t. 14, 495-506.

7. 346.11. VoxP 8 (1988) t. 15, 1143-1151.

7. 347.12. VoxP 9 (1989) t. 16, 499-515.
7. 348.13. VoxP 9 (1989) t. 17, 1007-1012.
7.349.14. VoxP 10 (1990) t. 18, 451-459.
7.350.15. VoxP 10 (1990) t. 19, 1029-1044.
7.351.16. VoxP 11-12 (1991-1992) t. 20-23, 569-576.
7.352.17. VoxP 13-15 (1982) t. 24-29, 715-724.
7.353.18. VoxP 16 (1982) t. 30-31, 670-675.
7.354.19. VoxP 17 (1997) t. 32-33, 611-624.
7.355.20. VoxP 18 (1998) t. 34-35, 683-694.
7.356.21. VoxP 19 (1999) t. 36-37, 709-724.
7.357.22. VoxP 20 (2000) t. 38-39, 765-776.
7.358.23. VoxP 21 (2001) t. 40-41, 715-724.
7.359.24. VoxP 22 (2002) t. 42-43, 777-738.
7.360.25. VoxP 23 (2003) t. 44-45, 741-758.
7.361.26. VoxP 24 (2004) t. 46-47, 878-892.
7.362.27. VoxP 25 (2005) t. 48, 663-673.
7.363.28. VoxP 27 (2007) t. 50-51, 871-895.

8. INNE
(redakcje, wstępy, biogramy, informacje)

8.364.1. *Gdy odmawiamy Credo mszalne. Św. Atanazy w ikonografii*, PrzKat 1973, nr 26, 346.
8.365.2. *Wstęp* do przekładu: Św. Grzegorz z Nyssy, *Homilie o Modlitwie Pańskiej*, tłum. ks. W. Kania – VoxP 6 (1986) t. 10, 667-673.
8.366.3. *Wstęp* do przekładu: Cyryl Jerozolimski, *Homilia o leżącym przy sadzawce paralityku*, tłum. W. Kania = VoxP 6 (1986) t. 10, 297-301.
8.367.4. *Wstęp* do przekładu: Cyryl Jerozolimski, *List do cesarza Konstancjusza o wizji krzyża*, tłum. W. Kania = VoxP 6 (1986) t. 10, 285-291.
8.368.5. *Tłumaczenie* poprawił i lokalizację uzupełnił do: *Encyklika Piusa XI „Ad salutem humani generis" na 1500 rocznicę śmierci św. Augustyna*, VoxP 6 (1986) t. 11, 441-475.
8.369.6. *Jan Maria Szymusiak (1920-1987). Calendarium vitae*, VoxP 9 (1989) t. 16, 9-16.
8.370.7. Redakcja tomu: *Akta sympozjum patrystycznego o modlitwie starożytnych chrześcijan* (Tarnów, 19-21 X 1978) = TST t. 8, Tarnów 1981.

8.371.8. *Wprowadzenie* do: *Akta sympozjum patrystycznego o modlitwie starożytnych chrześcijan* (Tarnów, 19-21 X 1978), TST 8 (1981) 7-10.

8.372.9. *Przemówienie na otwarcie sympozjum patrystycznego o modlitwie starożytnych chrześcijan*, TST 8 (1981) 17-19.

8.373.10. *Ksiądz dr Jerzy Langman (1903-1982)*, VoxP 3 (1983) t. 4, 371-372.

8.374.11. *Wstęp i komentarz* do: *Męczeństwo św. Floriana*. Przeniesienie relikwii św. Floriana, tłum. A. Pławecki – M. Słomczyńska, VoxP 4 (1984) t. 6-7, 421-429.

8.375.12. *Ojciec Andrzej Bober SJ (1917-1986)*, VoxP 4 (1984) t. 6-7, 9-17.

8.376.13. *Ksiądz Wojciech Kania*, VoxP 7 (1987) t. 12-13, ss. 9-19.

8.377.14. *Wstęp* do: *Mowy św. Augustyna o św. Wawrzyńcu* (Denis 12, Guelferb. 25), tłum. E. Kolbus, VoxP 10 (1990) t. 18, 333-336.

8.378.15. *Magna Charta studiów patrystycznych*, „Przegląd Uniwersytecki" 2 (1990) nr 3-4, 12.

8.379.16. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego* (zapowiedź), VoxP 11-12 (1991-1992) 557-560.

8.380.17. *Wstęp* do: Św. Jan Chryzostom, *Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewicami*, tłum. R. Sawa, VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 413-420.

8.381.18. *Wstęp, opracowanie redakcyjne i komentarz* do: Pseudo-Klemens, *Listy do dziewic*, tłum. W. Kania, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 405-413. *Wstęp* do: Św. Jan Chryzostom, *Bogu poświęcone niewiasty nie powinny mieszkać z mężczyznami*, tłum. R. Sawa, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 433-435.

8.382.19. *Monsignor Giuseppe Del Ton* (nekrolog), VoxP 18 (1998), t. 34-35, 699-700.

zebrał Józef Figiel SDS

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ryszarda BULAS
(Lublin, KUL)

IRLANDIA A BIZANCJUM. IKONOGRAFIA „TRZECH HEBRAJCZYKÓW W PIECU OGNISTYM" NA KRZYŻACH CELTYCKICH

Temat relacji między sztuką wczesnośredniowiecznej Irlandii a bizantyjskim Wschodem nie pojawił się dotąd w literaturze przedmiotu, choć tu i ówdzie spotkamy sugestie o możliwości takowych związków[1]. Niniejszym artykułem chciałabym rozpocząć cykl prac ukazujących dużą rolę chrześcijańskiego Wschodu nie tylko, jak ukazało to już wiele publikacji, w kwestii inspiracji monastycyzmem egipskim i syryjskim w Irlandii[2], ale także w dziedzinie artystycznej. Dla potrzeb artykułu należy uściślić pojęcie „bizantyjskości" w sztuce. Rozumiem je nie tylko w kontekście tradycji artystycznej, która ukształtowała się na terenach Cesarstwa Bizantyjskiego, ale także na terenach będących pod jego kulturowym wpływem. Siła tej tradycji była duża i trwała na obszarze od Grecji i Bałkan do Egiptu, Syrii, Palestyny, Armenii i Rosji. To na tych terenach, na przestrzeni od V do XV wieku, kwitła w wielu ośrodkach sztuka o charakterze bizantyjskim także w czasach, kiedy Bizancjum ograniczało się tylko do części Anatolii i zachodnich wybrzeży Grecji. Charakter tej sztuki okazał się być nieśmiertelny, bowiem nawet kiedy Cesarstwo Bizantyjskie znikło z mapy Europy, jej przejawy trwały nadal na terenach Rosji i Europy Wschodniej do XIX wieku, a w pewnym stopniu trwają tam nadal do dziś[3].

Bizantyjskość w sztuce oznacza swoistą mentalność, sposób myślenia czy postrzegania rzeczywistości. Artyście bizantyjskiemu bardziej zależało na wy-

[1] Bizantyjskie inspiracje wielu scen biblijnych w sztuce Irlandii sugerują: F. Henry, *Irish art during the Viking Invasions (800-1020 A.D.)*, London 1967, 78- 81. H. Richardson, *Jewelled Cross and its canopy*, w: *From the Isles of the North. Early medieval art in Ireland and Britain*, ed. C. Bourke, Belfast 1995, 177-186. Na koptyjskie i nubijskie inspiracje wskazują M. Werner, *The Madonna and Child Miniature in the Book of Kells*, part I-II, „The Art Bulletin" 54 (1972) 2-13, 129-139; P.O. Scholz, *Christlicher Orient und Irland*, w: *Nubia et Oriens Christianus. Festschrift für C. Detlef G. Müller zum 60. Geburtstag*, ed. P.O. Scholz – R. Stempel, Köln 1987, 387-443.

[2] Por. m.in. N.K. Chadwick, The *Age of the Early Celtic Church*, London 1961, 1-118; J.N. Hillgarth, *The East, Visigothic Spain and the Irish*, StPatr 4 (1961) 442-456.

[3] O wpływach sztuki bizantyjskiej na terenach euroazjatyckich por. R.N. Frye, *Byzantine and Sasanian trade relations with northeastern Russia*, DOP 26 (1972) 263-269; G. Varnadsky, *The Eurasian Nomads and their Art in the history of civilization*, „Saeculum" 1 (1950) 74-86.

rażeniu ukrytej wiedzy o świecie, niż na dobrym kopiowaniu jego widzialnego oblicza. Jest to sztuka bardziej symboliczna niż wyobrażeniowa, bardziej metaforyczna niż realistyczna. Ważną cechą tej sztuki jest jej „mityczność". Oznacza ona umiejętność dostrzegania w rzeczywistości odbicia stałych paradygmatów, powtarzających się wzorców, rytmicznych akcentów, które mają oznaczać nieustającą, ciągle się odnawiającą boską kreację w świecie widzialnym. Wiele elementów podobnego podejścia do sztuki dostrzegam w mentalności irlandzkich artystów wczesnego średniowiecza. Znalazły one wyraz w kopiowaniu wschodnich schematów ikonograficznych i kompozycji przedstawień. Odbicie tych wzorców znajdziemy na przestrzeni setek lat, nie tylko w sztuce, która była pod wpływem sztuki bizantyjskiej na chrześcijańskim Wschodzie, ale także na Wyspach Brytyjskich. Sporadyczne wpływy wschodnie, wynikające z handlu, pielgrzymek i relacji politycznych, dostrzegamy w sztuce całej Europy zachodniej[4].

Motyw „Trzech Hebrajczyków w piecu ognistym" znajdziemy w trzech kręgach kulturowych: sztuce wczesnochrześcijańskiej, na irlandzkich krzyżach oraz w sztuce chrześcijańskiego Wschodu. Zebrane przykłady wydają się wyraźnie grupować w trzy typy ikonograficzne, które określam jako: rzymski, koptyjsko-nubijski i bizantyjsko-irlandzki. A. Walton zauważa, że kompozycja omawianej sceny ewoluuje w czasie od linearnej do piramidalnej[5]. Dwa pierwsze wyróżnione przeze mnie typy mają rzeczywiście charakter linearny (horyzontalne ustawienie młodzieńców i całej sceny). Typ trzeci ma charakter piramidalny (środkowy młodzieniec jest zwykle większy a całość piramidalnie wieńczy wielka postać anioła). Przykłady zebrane do analizy, reprezentujące typ rzymski (od. końca III do pocz. V wieku), pochodzą ze ścian katakumb, sarkofagów, mozaik, terakotowych lampek, szkła zdobionego, wyrobów metalowych oraz z kości słoniowej. A. Carletti zebrał i skatalogował 214 takich przykładów[6].

[4] Por. J. Ebersolt, *Orient and Occident. Recherches sur les influences byzantines et orientales en France avant et pendant les Croisades*, Paris 1954; K. Weitzmann, *Art in the Medieval West and its contacts with Byzantium*, London 1982; *Byzatine East, Latin West. Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann*, ed. Ch. Moss – K. Kiefer, New Jersey 1995; A. Grabar *Le rayonnement de l'art. Sassanide dans monde chrétien*, w: *Atti del convegno internationale sul tema: La Persia nel Medioevo* (Roma, 31 III – 5 IV 1970), Roma 1971, 503-515.

[5] Por. A. Walton, *The Three Hebrew Children in the Fiery Furnace. A Study in Christian Iconography*, w: *Medieval Mediterranean: Crosscultural Contacts*, ed. M.J. Chiat – K.L. Reyerson. St. Cloud Minn. 1988, 57, cyt. za. M. Łaptaś – S. Jakobielski, *„Unknown" mural of the three youths in a fiery furnace from the Faras cathedral*, w: *Ars Greca, Ars Latina*, red. W. Bałus – W. Ceran – O. Jurewicz i in., Kraków 2001, 79.

[6] Por. C. Carletti, *I tre giovani ebrei di Babilonia nell'arte cristiana antica*, Brescia 1975, 119-157; zob. też. M. Rassart-Debergh, *Les trois Hébreux dans l'art paléochrétien iconographie*, „Byzantion" 48 (1978) 430-455; B. Wronikowska, *Picturae sacrae. Motywy ikonograficzne malowideł przedkonstantyńskich w chrześcijańskich katakumbach Rzymu*, Lublin 1990, 152-154; DACL VI/2 2107-2126; B. Filarska, *Początki sztuki chrześcijańskiej*, Lublin 1986, 158-159.

Typ koptyjsko-nubijski (V-XI wiek) reprezentują malowidła z mauzoleum w El-Bagawat, koptyjskiego klasztoru w Wadi Sarga (Tebaida) oraz kościołów nubijskich, głównie katedry z Faras[7]. Typ bizantyjsko-irlandzki pojawia się nie wcześniej niż w IX wieku, a przykłady pochodzą z Psałterza Chludowa, bizantyjskiego manuskryptu homilii Grzegorza z Nazjanzu, palestyńskiego manuskryptu *Sacra Parallela*, manuskryptu z klasztoru na Górze Athos oraz wielu irlandzkich krzyży[8]. Wiemy z przekazu J. Wilperta, że scena taka znajdowała się także na ścianach kościoła Santa Maria Antiqua w Rzymie, a datowana była na VII wiek[9]; zły stan zachowania malowidła nie pozwala jednak opisać i przeanalizować tego przedstawienia.

Przekaz biblijny pochodzący z Księgi Daniela (3, 19-24) opisujący męczeństwo trzech młodzieńców z rozkazu Nabuchodonozora podaje fakty, które powinny znaleźć się w sztuce: trzech młodzieńców stojących w ogniu pieca, rozpalony piec, mężczyźni wrzucający drwa do pieca (brak danych, ilu ich było) i Nabuchodonozor. Gdy przyjrzymy się wszystkim zebranym przedstawieniom pod kątem ich wierności z przekazem biblijnym, okaże się, że dopiero późne bizantyjskie ikony (XIV w.) są całkowicie wierne wobec Biblii. Wcześniejsze, opisywane tu przykłady, mniej lub bardziej odchodzą od tekstu źródłowego (brak Nabuchodonozora, brak postaci wykonujących jego rozkaz) lub dodają elementy nieistniejące w tekście biblijnym (Bóg Ojciec, gołąb, anioł).

Ilustracja historii z Księgi Daniela pojawia się w sztuce chrześcijańskiej już w końcu III wieku. C. Carletti, autor monografii poświęconej Trzem Hebrajczykom w sztuce wczesnochrześcijańskiej, wskazuje na ścianach katakumb 20 takich scen (zob. il. 1) na sarkofagach aż 57 (il. 2-4), na lampkach 11 (il. 5) oraz na 22 przedmiotach rzemiosła (kość słoniowa, wyroby metalowe, szkło). Przedstawienia tam ukazane tworzą stały typ ikonograficzny: trzej młodzieńcy w strojach orientalnych stoją horyzontalnie ustawieni, z uniesionymi ramionami, wśród płomieni sięgających kolan lub na murowanym piecu, z którego wydobywają się płomienie. Zwykle scenie tej towarzyszą jeden lub dwa gołębie[10]. Na sarkofagach często obok omawianej sceny widnieje Arka z Noem i gołębicą, natomiast wśród młodzieńców stoi jeszcze jedna postać (m.in. na sarkofagu watykańskim, sarkofagu Marci Roman Celsa) utożsamiana z Bogiem Ojcem (ma brodę i kręcone włosy)[11]. Czasami obok pieca stoi postać dorzucająca do pieca (il. 3-4). Zaledwie na czterech z 214 przykładów pojawia się

[7] Por. K. Wessel, *L'art copte. L'art antique de la Basse-époque en Égypte*, Bruxelles 1964, 174-175.

[8] Wszystkie te paralele wskazuje P. Harbison, *The High Crosses of Ireland. An Iconographical and Photographic survey*, I, Bonn 1992, 226.

[9] Por. J. Wilpert, *Die Römischen Mosaiken und Malereien der Bauten vom bis 13. Jahrhundert*, I-IV, Freiburg 1916, tab. 146.

[10] Por. Wronikowska, *Picturae sacrae*, s. 152.

[11] Por. DACL VI/2 2120.

wśród młodzieńców postać anioła (są to 3 lampki, które pochodzą z płn. Afryki i Syrakuz). Motyw męczeństwa młodzieńców omawiają m.in. Klemens Rzymski, Tertulian, Orygenes i Hipolit widząc w niej symbol opiekuńczej roli Boga wobec tych, co wielbią Jego imię i są wzorem wiary[12]. Natomiast badacze sztuki wczesnochrześcijańskiej widzą w niej obraz zmarłego, chronionego przez Boga przed ogniem piekielnym (H. Leclercq), nadziei na zbawienie wieczne (C. Carletti), wyraz idei ocalenia i symbol ofiar ocalenia wiązany z kultem męczenników (m.in. J. Wilpert)[13]. Omówione wyżej przykłady tworzą tzw. typ rzymski: generalnie nie występuje w nim postać anioła, nieliczne przykłady związane są z Afryką (Kartagina, Hippona).

Typ koptyjsko-nubijski wydaje się mieć swe początki w IV/V-wiecznych lampkach oliwnych północnej Afryki, a jego cechą charakterystyczną jest obecność anioła. Jest on tu równy młodzieńcom, natomiast od X wieku ma on ogromne rozmiary, co będzie stałą cechą sztuki chrześcijańskiego Wschodu. Jednak scena inaczej jest zaaranżowana w sztuce północnej Afryki, a inaczej w sztuce średniowiecza bizantyjskiego. W sztuce Koptów i sztuce Nubii występuje anioł pomiędzy młodzieńcami w taki sposób, że dwóch ma po swej jednej stronie, a jednego po drugiej. Ten nowy element ikonografii pojawia się na sklepieniu kopuły mauzoleum Exodusu w El Bagawat z IV/V wieku (il. 6) oraz na malowidle z Wadi Sarga z V/VI wieku (il. 7). Taki typ kompozycji rozwinął się w malarstwie Nubii chrześcijańskiej w okresie VIII-XI wieku (il. 8 i 9)[14]. Stwierdza się istnienie w Nubii około dziesięciu przedstawień z młodzieńcami w ogniu; trzy z nich pochodzą z katedry w Faras. W przykładach tych wzrasta rola anioła, i nie tylko stoi on pomiędzy młodzieńcami, ale wydaje się tam pełnić kluczową rolę dzięki wielkim skrzydłom, którymi przykrywa trzech młodzieńców niczym parasolem (pod jednym skrzydłem trzyma dwóch, pod drugim jednego). Ten typ przedstawienia pojawia się dopiero w X wieku, bowiem przykład VIII-wieczny z Faras pokazuje jeszcze anioła ze skrzydłami złożonymi[15]. Ponieważ obecność anioła jest później stałą cechą przedstawień bizantyjskich, omówione przykłady mogą wskazywać na to, że typ ikonograficzny z aniołem powstał w chrześcijańskiej sztuce Afryki północnej bądź w sztuce koptyjskiej.

Nubijski typ z rozłożonymi skrzydłami anielskimi ma elementy wspólne z następną grupą przedstawień, bizantyjsko-irlandzką, gdzie anioł także pełni główną rolę, ale inaczej wkomponowano go w scenę. Irlandzkie przykłady

[12] Cyt za: Wronikowska, *Picturae sacrae*, s. 152-153, oraz przypisy 379-385.

[13] Cyt. za: Wronikowska, *Picturae sacrae*, s. 153-154.

[14] Por. M. Rassart, *Les trois Hebreux dans la Furnaise en Égypte et en Nubie chrétienne. Studi di onore di Uga Manneret de Villard*, I: *La valle del Nila in epoca Cristiana* = „Rivista degli Studi Orientali" 58 (1987) 141-145; Wessel, *L'art copte*, s. 174; Łaptaś – Jakobielski, *„Unknown" mural of the three youths*, s. 75-85.

[15] Malowidło nr 80, por. Łaptaś – Jakobielski, *„Unknown" mural of the three youths*, s. 83.

„Młodzieńców w piecu ognistym" pochodzą z IX i X wieku i tworzą nowy typ ikonograficzny. Typ ten łączy ze sztuką bizantyjską identyczna kompozycja, którą nazwiemy symetryczną bądź za A. Waltonem – piramidalną.

W Irlandii, scena ukazująca Trzech Młodzieńców, nie występuje ani w rzemiośle, ani w manuskryptach, jedynie na wielkich kamiennych krzyżach. Na bazie analizy zachowanych do dziś krzyży możemy stwierdzić jej istnienie na 7 krzyżach (il. 11-14): na bazie krzyża z Moone (hr. Kildare), na trzonie krzyża Patryka i Kolumby z Kells (hr. Meath), na głowicy krzyża Wysokiego w Monasterboice (hr. Louth), na trzonie krzyża z Arboe (hr. Tyrone) oraz prawdopodobnie na trzech słabo zachowanych scenach z bazy z Seir Kieran (hr. Offaly), trzonu krzyża z Armagh (hr. Armagh) i trzonu krzyża z Galoon (hr. Fermanagh)[16]. Irlandzki typ ikonograficzny, mimo wielu podobieństw z przykładami bizantyjskimi, jest wyjątkowy ze względu na detale. Oto cechy przedstawień irlandzkich.:

1. Scena posiada frontalną i centralną kompozycję z 3 postaciami i ukazanym powyżej, na osi, większym od nich, aniołem.
2. Skrzydła anioła tworzą nad Młodzieńcami rodzaj namiotu lub groty.
3. W sztuce Irlandii nie pojawia się w ogóle piec: Młodzieńcy nie stoją w ogniu, widoczny jest on jedynie ponad skrzydłami anioła, który całkowicie oddziela go od postaci.
4. Młodzieńcy nie unoszą tak rąk, jak w przedstawieniach rzymskich, afrykańskich czy bizantyjskich, ponieważ ich nie posiadają lub dlatego, że tulą się do siebie.
5. W kilku scenach pojawiają się dwaj mężczyźni dokładający do pieca, a w jednej ze scen dmą oni jednocześnie w trąby.
6. Anioł na wysokim krzyżu z Monasterboice jest kobietą (wyraźnie widoczne są piersi).

Dominującą rolę anioła oraz symetryczną kompozycję posiadają także bizantyjskie przykłady, które pochodzą z manuskryptu z klasztoru na Górze Athos (il. 15) oraz z homilii Grzegorza z Nazjanzu (il. 16). Zarówno w Irlandii, jak na Wschodzie, postać anioła wyznacza oś kompozycji symetrycznej oraz stanowi zwieńczenie i zamknięcie od góry całości. Całe przedstawienie ma charakter frontalny, postaci stoją *en face* do patrzącego, w sztywnych, zastygłych pozach. Wyizolowany przykład stanowi scena z palestyńskiej miniatury z *Sacra Parallela* z IX wieku (il. 10), bowiem nawiązuje do przedstawień właściwych dla epok wcześniejszych (kompozycja horyzontalna z postacią Nabuchodonozora)[17].

[16] Cyt. za: P. Harbison, *The High Crosses of Ireland. An Iconographical and Photographic survey*, I, Bonn 1992, 225-227; por. też J. Romilly Allen, *Early Christian symbolism in Great Britain and Ireland. The High Crosses of Ireland*, London 1887, repr. 1992, 213-216; H. Richardson – J. Scarry, *An Introduction to Irish High Crosses*, Dublin 1990, 57, 61, 76-77, 100, 106-107, 131.

[17] *Sacra Parallela* (Florilegia), przypisywana Janowi Damasceńskiemu (PG 95, 1040-1588; PG 96, 9-442), jest kompilacją biblijnych i homiletycznych tekstów, dotyczących życia ascetycznego

Irlandzkie przykłady, mimo generalnych podobieństw z bizantyjskimi, posiadają szczegóły, które te dwie grupy różnią: mężczyzn dorzucających do ognia, którzy w jednym wypadku dmą jednocześnie w trąby, i anioła pod postacią kobiety. Postać nakładająca do pieca pojawiła się już w IV wieku, we wczesnochrześcijańskiej sztuce Rzymu, jednak w Irlandii, dla symetrii lub względów symbolicznych umieszczono dwóch mężczyzn, po obu stronach pieca. Uczeni irlandzcy interpretują przedstawienia z krzyży celtyckich jako typ Zmartwychwstania (za Ireneuszem i Tertulianem), a piec postrzegają jako typ Kościoła, gdzie ludzie doznają cierpienia w hołdzie Zbawicielowi (Cyryl Aleksandryjski)[18]. F. Henry porównuje irlandzkie sceny z Ukrzyżowaniem i wskazuje na paralelę dwóch symetrycznie stojących postaci, dorzucających do pieca, do stojących przy krzyżu Longinusa i Stefatona[19]. Dlaczego na krzyżu w Monasterboice anioł jest kobietą pozostanie problemem nierozwiązanym bowiem nie posiada plastycznych paraleli, a wyjaśnienie znajduje się prawdopodobnie w irlandzkich apokryfach.

Szukając źródeł inspiracji dla irlandzkich przedstawień uczeni wskazują na malowidła ścienne w Santa Maria Antiqua w Rzymie, datowane na VII wiek, ze względu na fakt, że inne przedstawienia tego kościoła mają elementy wspólne ze sztuką krzyży irlandzkich. Jednak zły stan zachowania sceny z młodziankami nie pozwala skonfrontować tej tezy[20]. Drugim wskazywanym źródłem inspiracji są miniatury z homilii Grzegorza z Nazjanzu (Ms.gr. 510). Kopia homilii została wydana w Konstantynopolu dla cesarza Bazylego I i jego rodziny, jako prezent od Patriarchy Focjusza (877-886)[21]. Manuskrypt ten powstał w latach 879-882 i dziś znajduje się w Bibliotece Narodowej w Paryżu, a znany jest jako *Codex Graecus* 510[22]. Jako jedna z trzech najwcześniejszych kopii homilii Grzegorza, uznany został za najbardziej kompleksowy i najlepiej opracowany ilustrowany manuskrypt, jaki powstał w Bizancjum[23]. Kodeks zawiera 66 dekorowanych stron, które jak podkreśla L. Brubaker, nie są prostą ilustracją wydarzeń biblijnych, lecz ilustracją szczególnego komentarza

i moralnego, por. K. Weitzmann, *Sacra Parallela Parissinus Graecus 923*, Princeton 1979; H.L. Kessler, *The miniatures of the Sacra Parallela: Parisinus Graecus 923*, „Speculum" 56 (1981) 208-220.

[18] Cyt za: Romilly Allen, *Early Christian symbolism in Great Britain and Ireland*, s. 214.

[19] Por. Henry, *Irish art during the Viking Invasions*, 150.

[20] Por. J. Wilpert, *Die Römischen Mosaiken und Malereien der Bauten*, tab. 146; P. Harbison (*The High Crosses of Ireland*, s. 226) sugeruje, że schemat podobny do irlandzkiego mógł występować w Santa Maria Antiqua w Rzymie, a wspólny prototyp mógł, jego zdaniem, powstać ok. VIII-IX wieku w Rzymie.

[21] Wspaniałą analizę manuskryptu dokonał L. Brubaker w: *Vision and Meaning in Ninthcentury Byzantion. Image as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus*, Cambridge 1999.

[22] Por. Brubeker, *Vision and meaning*, s. XVII; I. Spatharakis, *The Portraits and the date of the Codex Par.Gr. 510*, „Cahiers Archéologiques" 23 (1974) 97-105.

[23] Por. Brubeker, *Vision and meaning*, s. 13.

Grzegorza, który ma charakter wizyjny, co rodzi dzisiaj daleko idące problemy metodologiczne w interpretacji przedstawień malarskich[24]. Kompozycja sceny z Trzema Hebrajczykami, pochodząca z homilii Grzegorza, jest rzeczywiście zbliżona do wszystkich irlandzkich przykładów, a identyczna z tymi z Moone i Arboe (il. 11, 13).

Typ kompozycji symetrycznej z uwypukloną rolą anioła był bardzo popularny na bizantyjskim Wschodzie i występował także w innych scenach. Na plakietce z kości słoniowej, wykonanej w Syrii w VII wieku (Victoria and Albert Museum w Londynie), pierwotnie zdobiącej prawdopodobnie drewniane drzwi prowadzące do kościoła, widzimy jak anioł swymi skrzydłami łączy dwie postaci – św. Piotra i św. Pawła przedzielonych pulpitem [25]. W średniowieczu, w *Biblia Pauperum*, wydarzenie męczeństwa Trzech Hebrajczyków utożsamiano z „Przemienieniem" i „Wizytą Aniołów u Abrahama"[26], co znalazło odbicie w podobnej kompozycji tych scen w sztuce. Taki typ kompozycji przetrwał także w ikonowej sztuce rosyjskiej, w okresie od średniowiecza po czasy nowożytne (il. 17).

Uczeni nie próbują interpretować faktu zmieniającej się ikonografii i kompozycji sceny ukazującej Trzech Hebrajczyków w piecu ognistym. Fakt ten uznaje się raczej jako wynik odmiennych tradycji artystycznych, niż odbicie odmiennych sposobów postrzegania historii zaczerpniętej z Księgi Daniela. Na podstawie wielu lat pracy nad ikonografią i symboliką sztuki I tysiąclecia muszę stwierdzić, że kompozycja przedstawień ma zawsze kluczowe znaczenia dla wyrażonych w obrazie treści – wyznacza kierunek interpretacji, sugerowany aspekt i ukryte treści. Zbyt często jest jednak uważany za wynik jedynie – często przypadkowych – inspiracji czysto plastycznych. Nie bez racji byłoby stwierdzenie, że typ rzymski przedstawień z Trzema Hebrajczykami ma charakter opowiadający, fabularny i ciągły, czemu sprzyja układ horyzontalny sceny, natomiast typ kompozycji bizantyjsko-irlandzkiej, wydaje się mieć charakter symboliczny, bowiem sztywny schemat kompozycji zawsze w dziejach sztuki nosił cechę znaku, symbolu czy alegorii. Pewnym wydaje się fakt, że ten typ kompozycji nie wynika z prostej ilustracji historii biblijnej, pytamy więc, co ta scena symbolizuje? Jaki paradygmat zawarto w bizantyjskich i irlandzkich scenach? Odpowiedź na te pytania, to temat na odrębną rozprawę, która wymaga analizy źródeł pisanych i świadectw religijnych, a także analizy zjawisk historycznych, właściwych dla epoki, w której ten rodzaj kompozycji powstał, czyli IX wieku. Wydaje się jednak, że u podłoża bizantyjsko-irlandzkiego typu przedstawienia leży odradzający się w IX wieku neoplatonizm,

[24] Por. tamże, s. XVII.

[25] Por. *Age of Spirituality. Late antique and Early Christian Art. Third to seventh century. Catalogue of the exhibition at the Metropolitan Museum of Art* (19 XI 1977 through 12 II 1978), ed. K. Weitzmann, New York 1979, 546.

[26] Por. Romilly Allen, *Early Christian symbolism in Great Britain and Ireland*, s. 216.

a także powrót do tradycji i mentalności perskiej poprzez powracającą w tym czasie starą literaturę, a z nią do niezmiennej od sztuki Luristanu (III tys. prz. Chr.) kompozycji symetrycznej, frontalnej i hieratycznej przedstawień.

IRELAND AND BYZANTIUM. THE ICONOGRAPHY OF THE TREE HEBREW CHILDREN IN THE FIERY FURNACE OF CELTIC CROSSES

The article presents illustrations of Dn 3, 19-24 in first millennial art. The author propos tree types of iconography and compositions this biblical history: Roman, Coptic-Nubian and Irish-Byzantine. The Roman type has character of illustrations instead two others from Christian East are symbolical.

ILUSTRACJE



Il. 1. Katakumba Pryscylli, Cubiculum Velatio, według: A Mulhern*, L'orante. Vie et mort d'une image*, „Les dossiers de l'archéologie" 18 (1976) 46.



Il. 2. Przerys sarkofagu z Watykanu, według: DACL VI/2, il. 5609.



Il. 3. Przerys sarkofagu z Watykanu, według: DACL VI/2, il. 5610.



Il. 4. Sarkofag z Watykanu, według: C. Carletti, *I tre giovani ebrei di Babilonia nell'arte cristiana antica*, Brescia 1975, fig. 12.



Il. 5. Lampka oliwna (chrześcijańska bądź żydowska) z Kartaginy, IV wiek, według: V.A. Klagsbald, *Clay lamps with biblical scenes*, „Journal of Jewish Art" 3-4 (1976/77) fig. 7.



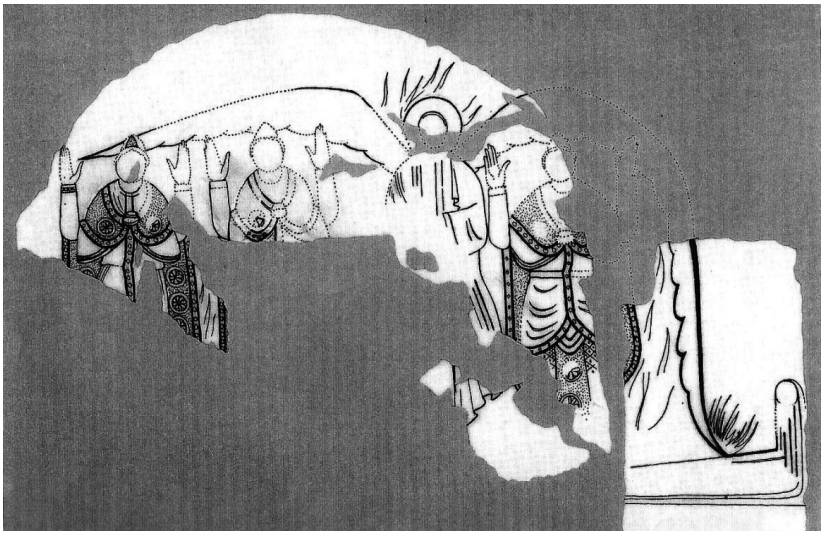
Il. 6. Mauzoleum w el-Bagawat (Egipt), IV/V wiek, według: A. Fakhry, *The Necropolis of el-Bagawat in Kharga Oazis*, Cairo 1951, fig. 42.



Il. 7. Trzej Hebrajczycy w piecu ognistym, fragment malowideł z koptyjskiego klasztoru w Wadi Sarga, Egipt, VI wiek, według: K. Wessel, *L'art copte. L'art antique de la Basse-époque en Égypte*, Bruxelles 1964, 158, il. 101.



Il. 8. Katedra w Faras (Nubia), według: M. Łaptaś – S. Jakobielski, *„Unknown" mural of the three youths in a fiery furnace from the Faras cathedral*, w: *Ars Greca, Ars Latina*, red. W. Bałus – W. Ceran – O. Jurewicz i inni, Kraków 2001, 85.



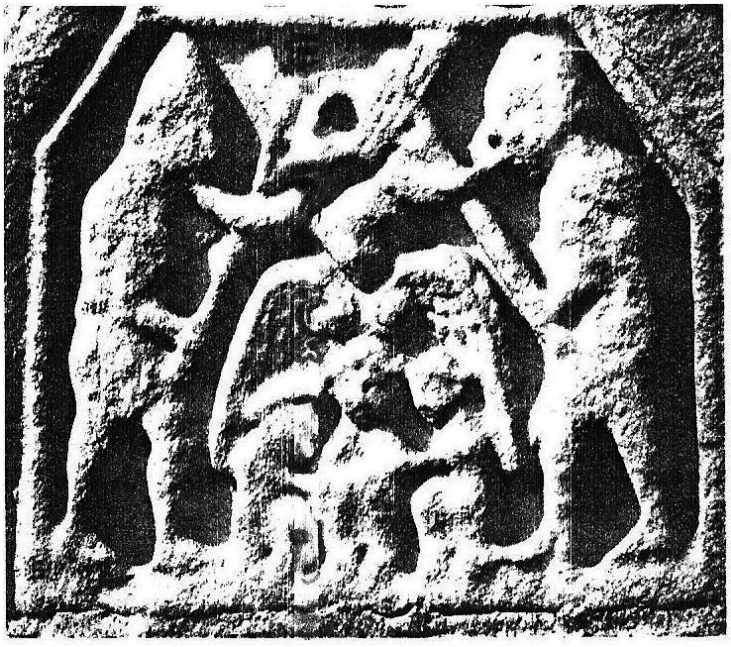
Il. 9. Katedra w Faras (Nubia), według M. Łaptaś – S. Jakobielski, *„Unknown" mural of the three youths in a fiery furnace from the Faras cathedral*, s. 84 (przerys malowidła W. Chmiel).



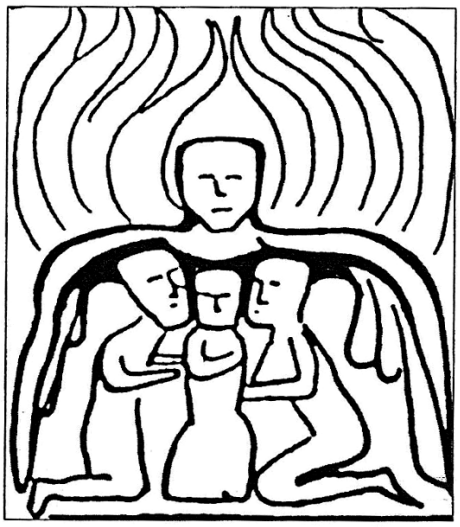
Il. 10. *Sacra Parallela* Jana Damasceńskiego Ms.gr. 923, datowane na IX wiek, dziś w Muzeum Narodowym w Paryżu, fol. 373, według: P. Harrison, *The High Crosses of Ireland. An Iconographical and Photographic survey*, III, Bonn 1992, 762.



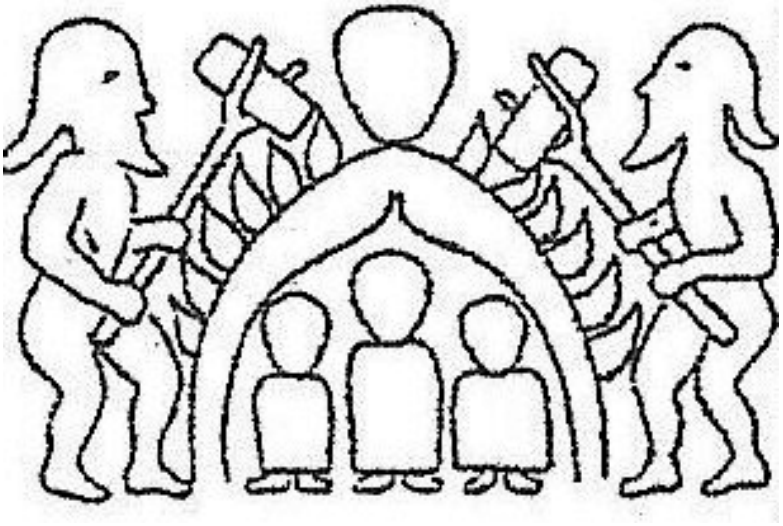
Il. 11. Własność prywatna autorki.



Il. 12. Krzyż Wysoki z Monasterboice (hr. Lough), według: P. Harbison, *The High Crosses of Ireland. An Iconographical and Photographic survey,* Bonn 1992, vol. 3, fig. 756.



Il. 13. Krzyż z Arboe (hr. Tyron) według: F. Henry, *La sculpture irlandaise pendant les douze prèmiers siècles de l'ère chrétienne*, Paris 1933, fig. 120 (przerys).



Il. 14. Krzyż św. Patryka i Kolumby z Kells (hr. Meath) według: J. Romilly Allen, *Early Christian symbolism in Great Britain and Ireland. The High Crosses of Ireland,* London 1887, repr. 1992, 214, fig. 68 (przerys).



Il. 15. Manuskrypt nr 61 z klasztoru Pantokratora na Górze Athos, datowany na IX wiek, fol. 222, według: P. Harbison, *The High Crosses of Ireland. An Iconographical and Photographic survey,* Bonn 1992, vol. 3, fig. 760.



Il. 16. Ms. Gr. 510, Homilia Grzegorza z Nazjanzu IX w., według: P. Harbison, *The High Crosses of Ireland. An Iconographical and Photographic survey,* Bonn 1992, vol. 3, fig. 755.



Il. 17. Scena Przemienienia, fresk, Petersburg, kościół Naszego Zbawcy, XIV wiek, według*: Novgorod. Art. Treasures and Architectural Monuments 11th-18th*, ed. V. Gormin – L. Yarosh, tłum z ros. na ang. L. Sorokina – C. Justice, Leningrad 1984, il. 76.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Krzysztof BURCZAK
(Lublin, KUL)

POWOŁANIE CZŁOWIEKA DO SZCZĘŚCIA W NAUCZANIU GRZEGORZA WIELKIEGO

Dekret Gracjana to dzieło literatury prawniczej, które powstało ok. 1140 r. w Bolonii. Jego autorem był Gracjan, mnich w klasztorze św. Feliksa i Nabora w Bolonii. Dzieło to pierwotnie nosiło tytuł *Concordia discordantium canonum*. Było to zgodne z metodą pracy Gracjana nad tym dziełem, gdyż celem jego było uzgodnienie nie zgadzających się kanonów i zawarcie w jednym zbiorze prawa kościelnego z ok. 1140 lat. Źródłem, z którego czerpał Gracjan normy prawne były: *Kanony Apostolskie*, kanony Soborów – od I Soboru Nicejskiego (325) do II Soboru Laterańskiego (1139); kanony synodów od synodu w Ancyrze (314), kanony synodów afrykańskich, hiszpańskich, galijskich, germańskich, rzymskich, irlandzkich; listy papieży począwszy od Anakleta (79-91?) aż do Innocentego II (1130-1143); pisma Ojców i pisarzy kościelnych od *Pasterza* Hermasa (ok. 150) przez Hilarego z Poitiers, Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu, Dydyma, Ambrożego, Jana Chryzostoma, Hieronima, Augustyna, Paulina z Noli, Cyryla Aleksandryjskiego, Ennodiusza, Cezarego z Arles, Kasjodora, Izydora do Anzelma z Havelbergu; prawo rzymskie: *Institutiones*, *Digesta*, *Codex Theodosianus*, *Codex Iustinianus*, *Novellae Iustiniani*, *Iuliani epitome latina*, *Constitutiones Sirmondi*, *Authenticae*; zbiory praw germańskich, frankońskich. Z ważniejszych zbiorów prawa kościelnego należy wymienić: *Collectio Anselmo dedicata* (883-897), *Reginonis Abbatis Prumensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* (ok. 906), *Burchardi Wormatiensis decretum* (1012-1023), *Collectio duodecim partium* (przed 1024), *Collectio Anselmi Lucensis* (zm. 1086), *Collectio cardinalis Deusdedit* (1086-1087), zbiory Iwona z Chartres: *Decretum*, *Panormia*, *Collectio trium Partium*, Algera z Liege *Liber de misericordia et iustitia*, Piotra Lombarda *Liber sententiarum*[1]. *Dekret* dzieli się na trzy części. Pierwsza część zawiera 101 distinctiones, w których Gracjan ukazuje źródła prawa (D. 1-20), następnie zamieszcza normy o święceniach (D. 21-101). Druga część zawiera

[1] Por. Ae. Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*, Prolegomena, pars I, ed. 2, Lipsiae 1879-1881, kol. XIX-LXXV.

36 causae: są to sprawy sądowe autentyczne bądź sfingowane, w których Gracjan stawia na początku quaestio i następnie przytaczając auctoritates, czyli rozstrzygnięcia prawne soborów, synodów i papieży dąży do właściwego rozwiązania prawnego danej quaestio. Causa 33 quaestio 3 to *Tractatus de poenitentia*. W części trzeciej podzielonej na 5 distinctiones zawarte są normy o sakramentach i sakramentaliach. Pierwsza distinctio tej części rozpoczyna się normami o poświęceniu kościoła, stąd jest nazywana *De consecratione*. Doniosłość *Dekretu Gracjana* dla historii powszechnego prawa kanonicznego wynika z faktu, że Gracjan oddzielił tak zwaną teologię praktyczną zewnętrzną, jak wówczas nazywano prawo kanoniczne, od teologii spekulatywnej[2]. To on poprzez *Dekret* sprawił, że prawo kanoniczne stało się samodzielną dyscypliną naukową, dlatego też jest nazywany ojcem kanonistyki[3].

Badania nad *Dekretem Gracjana* trwają w wielu ośrodkach naukowych. W historię polskich badań nad *Dekretem* wpisał się poprzez liczne opracowania szczególnie A. Vetulani[4]. Obecnie w nurt badań nad *Dekretem Gracjana* włączyli się autorzy ze środowiska naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Ma to związek ze szczególnie cennym rękopisem *Dekretu Gracjana*, który znajduje się w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL. W zbiorach bibliotecznych w katalogu jest umieszczony pod nr 1 jako Ms. 1. Stało się to nie przypadkowo, gdyż jest to jeden z najcenniejszych rękopisów znajdujących się w posiadaniu Biblioteki.

---

[2] Por. A. Van Hove, *Prolegomena*, Mechliniae – Romae 1928, 165.

[3] Papież Pius XII w swoim przemówieniu do uczestników zgromadzenia z racji osiemsetnej rocznicy powstania *Dekretu*, które miało miejsce w Bolonii w maju 1952 r. przywołał zdanie M. Sartiego (*De claris Archigymnasii Boboniensis Professoribus a saec. XI usque ad saeculum XIV*, t. 1, Bononiae 1888, s. 433, przyp. XXVI), który o Gracjanie powiedział: „quasi parens et auctor iuris canonici deinceps habitus est", por. *Allocutio Pii XII*, „Studia Gratiana" 1 (1953) s. XX; Van Hove, *Prolegomena*, s. 165: „pater fuit scientiae canonicae".

[4] Z jego studiów nad pierwotnym podziałem i paleami w *Dekrecie Gracjana*, por. *Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejętności*, t. 37, Kraków 1932; *Z badań nad pierwotnym tekstem Dekretu Gracjana*, CT 17 (1936) 70-93; *Z badań nad prawem rzymskim w Dekrecie Gracjana*, „Czasopismo Prawnicze i Ekonomiczne" 30 (1936) 119-149; *Les manuscrits du Décret de Gratien conservés dans les bibliothèques polonaises*, „Revue historique de droit francais et étranger" 15 (1936) 344-358; *Une suite d'études pour servir à l'histoire du «Décret» de Gratien*, „Revue historique de droit francais et étranger" 16 (1937) 461-479; *Dekret Gracjana w świetle najnowszych badań*, „Polonia Sacra" 1 (1948) 234-241; *Encore un mot sur le droit romain dans le Décret de Gratien*, „Apollinaris" 21 (1948) 129-134; *Z badań nad znajomością powszechnego prawa kanonicznego w Polsce w XIII wieku*, w: *Studia z dziejów kultury*, Warszawa 1949, 37-55; *Les manuscrits du Décret de Gratien et des oeuvres de décrétistes dans les bibliothèques polonaises*, „Studia Gratiana" 1 (1953) 215-287; *Wyciąg z Dekretu Gracjana w rękopisie gdańskim z XII wieku*, „Czasopismo Prawno-Historyczne" 6 (1954) 349-360; *Dekret Gracjana i pierwsi dekretyści w świetle nowego źródła*, Wrocław – Kraków 1955; *Nouvelles vues sur le Décret de Gratien*, w: *La Pologne au X^e Congrés International des Sciences Historiques à Rome*, Warszawa 1955, 83-105.

1. Pochodzenie. Rękopis ten został przekazany Bibliotece 25 maja 1923 r. przez Jerzego hrabiego Moszyńskiego[5], który odziedziczył go po swoim ojcu Piotrze Moszyńskim (1800-1897). Do prywatnej zaś biblioteki Piotra Moszyńskiego rękopis ten trafił prawdopodobnie w końcu XVIII wieku z klasztoru benedyktynów na Łysej Górze[6] w Górach Świętokrzyskich. Do klasztoru natomiast mógł trafić już w XV wieku[7]. Rękopis pochodzi z końca XIII wieku[8] i napisany został prawdopodobnie w południowej Francji w środowisku kopistów o wpływach paryskich. Krój liter w *Dekrecie* to littera Parisiensis[9].

2. Stan zachowania rękopisu. *Dekret* zawiera 307 kart pergaminu numerowanych na stronie recto cyframi arabskimi. Kształt cyfr wskazuje, że zostały one wpisane później, gdyż pierwotna paginacja nie istnieje[10]. Cyfry arabskie paginacji obecnej rękopisu są wpisane w prawym górnym rogu każdej karty. Karta 308 jest przyklejona do tylnej okładki *Dekretu*. Numerację wpisano znacznie później, być może w XVIII wieku. Okładki stanowią deski z drewna obciągniętego wyprawioną skórą cielęcą o ciemnym brązowym kolorze, która jest wytłoczona różnymi wzorami. Są pochodzenia polskiego i zostały wykonane w XV wieku[11]. Okładki mają mosiężne okucia (ozdobne guzy), na których spoczywa rękopis w trakcie czytania go, tak że skóra na okładce nie ma kontaktu z powierzchnią stołu i skóra nie niszczy się. Jest zachowana w dobrym stanie, jak również cały rękopis. Wcześniej rękopis posiadał metalowe klamry, na które zamykano go. Zostały jednak w wierzchniej okładce wyrwane z niej.

Na wewnętrznej stronie wierzchniej okładki jest papierowa wyklejka, w której górnej części jest czerwonym tuszem wpisana adnotacja: „Biblioteka Uniwersytecka K.U.L. Rkp 1" [N. Inv. A. 152]. Niżej, na dodatkowej kartce papieru naklejonej na wcześniejszą papierową wyklejkę, majuskułą jest napisane po łacinie: M. S. CLASSIS SECUNDA. B. NRO. 5. HIC CODEX SEC. XIV EXARATUS CONTINET GRATIANI MONACHI ORD. S. B. DECRETUM SEU DISCORDANT. CANONUM CONCORD. VIDE NOSTRUM M. SS. CATALOGUM TOMO V. PARTE PRIMA PAG. I[a].

Poniżej tego tekstu łacińskiego znajduje się adnotacja w języku polskim o następującej treści: „Autor niniejszego Dzieła Gratianus de Garratoribus (Franciskus) Benedyktyn w Klasztorze S. Felixa w Bononii, urodził się w Clu-

[5] Por. A. Adamczyk, *Iluminowany rękopis Concordia discordantium canonum Gracjana (ms 1) w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Prawo i obraz w miniatorstwie średniowiecznym*, mps, s. 20.

[6] Por. tamże, s. 21-25.

[7] Por. tamże, s. 22.

[8] Por. Vetulani, *Les manuscrits du Décret de Gratien*, s. 255.

[9] Por. Adamczyk, *Iluminowany rękopis Concordia discordantium canonum Gracjana*, s. 88.

[10] Por. Vetulani, *Les manuscrits du Décret de Gratien*, s. 257.

[11] Por. tamże.

si, w Księstwie Florenckim; żył w połowie XII wieku. Ułożył w roku 1135 czy też w 1150 dzieło: *Decreta seu Concordia discordantium Canonum* nazwane, nad którem 24 lat pracował. – Pierwszy raz wyszło w druku 1471 r. w Strasburgu, czy też w 1472 w Moguncji. – Niniejszy Rękopis z XIV wieku, na pergaminie pisany, ma kart jednostronnie liczbowanych 307. – Początkowo był on własnością Biblioteki (nazwa biblioteki została wytarta) od jakiego Zakonnika z dawniejszego egzemplarza przejrzany". Na dole wykładki znajdują się informacje bibliotekarskie: IV E Sz. O N^{o} z Biblioteki P. Moszyńskiego. Rękopis zachował się w bardzo dobrym stanie. Trwałość tuszu jest bardzo dobra, stąd we wszystkich fragmentach rękopis jest w pełni czytelny. Z kart 202 do 209 oraz 225 do 228 wycięto dolne fragmenty nie zapisanego pergaminu.

3. Układ tekstu na kartach pergaminu. Tekst *Dekretu Gracjana* jest wpisany na kartach pergaminowych o wymiarach 426x280 mm w dwu kolumnach, których rozmiar pozostaje w granicach 291x75 mm. Kolumna liczy 55 wersetów. Istnieją jednak kolumny o mniejszej liczbie wersetów, jest ich jednak niewiele. Obie strony kart pergaminu recto i verso są zapisane w taki sam sposób. Pergamin był niezwykle cennym materiałem piśmiennym. Kopista starał się więc wykorzystać każdą linię pergaminowej karty. Karta pergaminu była podzielona bardzo cienkimi liniami poziomymi i pionowymi. Poziome linie dla wersetów *Dekretu* i glossy. Pionowe wyznaczały centralnie dwie kolumny dla *Dekretu*, pomiędzy kolumnami odstęp ok. 20 mm oraz marginesy boczne, na których wpisana została glossa. Marginesy górny i dolny były również oddzielone wolnym miejscem od kolumn *Dekretu*.

4. Układ materiału prawnego w rękopisie. Tekst *Dekretu* rozpoczyna zdanie od słów „Humanum genus". Na górnym marginesie, nad tekstem Glossy na stronie recto jest rzymska cyfra I, co oznaczą część pierwszą. Na stronie verso kart jest abrewiacja PS z tyldą nad skrótem, co oznacza PARS (część). Tak jest do karty (folium)[12] 72 v. Na karcie 73 r. jest rzymska cyfra I, ponieważ na karcie 73 v. jest abrewiacja CA z tyldą nad skrótem, co oznacza CAUSA (sprawa)[13].

Część I *Dekretu*, podzielona na 101 distinctiones, znajduje się w LDG (Lubelski *Dekret Gracjana*) na 73 kartach pergaminu. Na kartach 19 r. i 35 r. znajduje się pieczątka Biblioteki Jerzego Moszyńskiego. Od karty 74 r. rozpoczyna się druga część *Dekretu*, którą stanowią 36 causae:

f. 74 r. causa I
f. 92 v. causa II
f. 108 r. causa III

[12] Dalej f. = folio (na karcie), r. = recto (prawa strona karty), v. = verso (lewa strona karty).

[13] Druga część *Dekretu Gracjana* zawiera 36 causae, czyli bądź faktycznych, bądź sfingowanych spraw sądowych.

f. 115 r. causa IIII
f. 117 r. causa V
f. 119 r. causa VI
f. 122 r. causa VII
f. 127 v. causa VIII
f. 130 r. causa IX
f. 132 v. causa X
f. 135 r. causa XI
f. 145 r. causa XII
f. 154 v. causa XIII
f. 158 v. causa XIIII
f. 161 r. causa XV
f. 165 r. causa XVI
f. 176 v. causa XVII
f. 179 v. causa XVIII
f. 181 v. causa XIX
f. 182 v. causa XX
f. 185 r. causa XXI
f. 186 v. causa XXII
f. 193 r. causa XXIII
f. 212 r. causa XXIIII
f. 221 r. causa XXV
f. 224 v. causa XXVI
f. 230 r. causa XXVII
f. 236 v. causa XXVIII
f. 239 v. causa XXIX
f. 241 r. causa XXX
f. 243 v. causa XXXI
f. 245 r. causa XXXII
f. 252 v. causa XXXIII PE

Na karcie 253 r. na górnym marginesie jest cyfra rzymska XXXIII, oznaczająca numer causae oraz duże litery PE (*Tractatus de poenitentia*). Znajdują się one na kartach do 276 r. Causa ta jest podzielona na siedem dystynkcji. Numery dystynkcji w traktacie de poenitentia oznaczone są cyframi rzymskimi.

f. 277 v. causa XXXIIII
f. 278 v. causa XXXIIIII
f. 284 r. causa XXXVI

Część II *Dekretu* znajduje się więc na 210 kartach pergaminu. Od karty 285 r. rozpoczyna się trzecia część *Dekretu*. Część ta podzielona jest na pięć distinctiones. Na karcie 285 r. na górnym marginesie jest dużymi literami napisana abrewiacja CO (consecratio) z tyldą nad tymi literami. Ponieważ ta część rozpoczyna się dystynkcją I o konsekracji kościoła, stąd cała część nazywana jest *De consecratione* lub *Tractatus ordinandorum*.

f. 285 r. D. I
f. 288 v. D. II
f. 295 v. D. III
f. 297 r. D. IIII
f. nie zaznaczono D. V
f. 308 przyklejona do okładki

Dekret kończy zdanie: „nisi quod viderit patrem facientem". Dopisane są również dwa zdania z maleńkimi rysunkami głów dwu postaci: „Hic liber est scriptus, qui scripsit sit benedictus"[14]; „Qui scripsit scribat, semper cum domino vivat"[15].

Rękopis lubelski zawiera 73 paleae[16], czyli dodatki do rdzennego tekstu Gracjana, które do *Dekretu* wprowadziła szkoła dekretystów, szczególnie uczeń Gracjana Paucapalea, stąd nazwa tych dodatkowych tekstów. Stanowią one ważny element w procesie badań naukowych nad *Dekretem*, gdyż ich liczba wskazuje na bliskość danego rękopisu względem pierwotnego tekstu *Dekretu Gracjana*.

5. Podział rękopisu *Dekretu*. Rękopis *Dekretu* stanowi tekst w całości, *in extenso*. Nie zawiera podziału na części, tak jak to zostało przyjęte w nauce[17]. Zaznaczenie na górnych marginesach I części przez abrewiację PS (PARS) na stronie verso i I na stronie recto, jak również II części CA (CAUSA) na stronie verso i kolejne numery cyframi rzymskimi na stronie recto oraz III części CO (CONSECRATIO) jest dziełem kopisty. Przepisywał on *Dekret* z wcześniejszego rękopisu i wówczas już podział na części był dobrze utrwalony.

Podział I części na 101 distinctiones jest wpisany w rękopisie na zmianę czerwonym i niebieskim tuszem cyframi rzymskimi D I, D II itd., często na marginesach wewnętrznych bądź zewnętrznych. Jest to dowód na to, że kopista przepisywał rdzenny tekst *Dekretu* z rękopisu, który nie zawierał żadnego podziału na dystynkcje[18]. W pierwszej części *Dekretu* nie ma podziału na kanony[19]. Rozpoczynają się one rubrykami bez żadnej numeracji.

[14] „Ta książka została napisana. Ten, kto ją napisał niech będzie błogosławiony".

[15] „Ten kto ją napisał, niech pisze. Zawsze niech żyje z Panem".

[16] Por. Vetulani, *Les manuscrits du Décret de Gratien*, s. 259.

[17] Przyjmuje się, że sam Gracjan dokonał podziału tylko drugiej części na 36 causae. Podział pierwszej części i trzeciej na distinctiones został dokonany po sporządzeniu Dekretu przez Gracjana: jest dziełem Paucapalei, ucznia Gracjana. Autorem podziału traktatu *De poenitentia* na dystynkcje był prawdopodobnie Rufinus, por. Vetulani, *Z badań nad prawem rzymskim w Dekrecie Gracjana*, s. 75.

[18] Istnieje obszerna literatura dotycząca podziału *Dekretu*, por. m.in. F. Maassen, *Paucapalea. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des canonischen Rechts im Mittelalter = Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften*, t. 32, Wien 1860; J. F. v. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts*, Bd. 1, Stuttgart 1875; A. Vetulani, *Über die Distinktioneneinteilung und die Paleae im Dekret Gratians*, „Zeitschrift

Podział II części na 36 causae jest zaznaczony w sposób wyraźny napisem „Incipit causa I" itd. Causae są podzielone na quaestiones. Numery quaestiones są wpisywane jako Q I, Q II itd. na marginesach, na zmianę czerwonym i niebieskim tuszem. Causa XXXIII to *Tractatus de poenitentia*, zawiera podział czwartej Quaestio na siedem dystynkcji. Dystynkcje są zaznaczone D I, D II itd., również na zmianę czerwonym i niebieskim tuszem.

Podział III części na pięć dystynkcji dokonany został w podobny sposób. Na marginesach są wpisane oznaczenia podziału D I, D II itd. Nie została zaznaczona D V. Podobnie, jak to miało miejsce w poprzednich częściach, znaki podziału wpisano na zmianę czerwonym i niebieskim tuszem. Ta technika zmiany koloru tuszu jest stosowana wiernie w całym *Dekrecie*. Być może zabieg ten miał służyć rozbiciu monotonii koloru i łatwiejszemu rozróżnianiu quaestiones i dystynkcji.

W *Dekrecie* jest wiele dopisanych komentarzy pomiędzy wersetami w kolumnach tekstu i obok kolumn na wolnych miejscach. Te dopiski dokonane zostały cienkim piórem w kolorze czarnym pismem okrągłym po łacinie już w czasach nowożytnych. Najwięcej jest ich w traktacie *De poenitentia* oraz w części trzeciej w *De consecratione*. Może to świadczyć o korzystaniu z *Dekretu* dla celów naukowych, w procesie kształcenia oraz praktycznych przy procedurze procesowej, jak również przy poświęceniach i sprawowaniu sakramentów.

6. Rubryki i miniatury. Rubryki stanowią rodzaj tytułów kanonów. Jest to bądź w zwięzłej formie ujęta treść kanonu, bądź zwarty opis treści kanonu. Rubryki (łac. *ruber* – czerwony) wzięły swoją nazwę od czerwonego koloru tuszu, którym zostały wpisane do *Dekretu*. Treść rubryk w rękopisie zgadza się z niewielkimi odstępstwami z tymi, które są w wydaniu *Dekretu* Ae. Friedberga. W LDG znajduje się 38 miniatur. Pierwsza z nich rozpoczyna I część *Dekretu* i przedstawia papieża i cesarza, jako dwa materialne źródła prawa. W drugiej części jest 36 miniatur. Każda causa rozpoczyna się miniaturą, której treść jest zgodna z treścią, którą zawiera causa. Ostatnia 38 miniatura jest na początku części trzeciej i przedstawia obraz poświęcenia kościoła, co jest zgodne z treścią pierwszej dystynkcji. Miniatury są wykonane w stylu XIII-wiecznego malarstwa tuluskiego o wpływach paryskich[20]. Dominujące kolory to czerwony, niebieski, złoty i brązowy. W LDG poza miniaturą z pierwszej części pozostałe są zabezpieczone pergaminowymi bibułkami, które stanowią ochronę dla miniatur.

---

der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung" 22 (1933) 346-370; F. Gillmann, *Rührt die Distinktioneneinteilung des ersten und des dritten Dekretteils von Gratian selbst her?*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht" 112 (1932) 504-533; Vetulani, *Z badań nad pierwotnym tekstem Dekretu Gracjana*, s. 75, przyp. 18.

[19] Por. A. Vetulani (*Les manuscrits du Décret de Gratien*, s. 256) nazywa kanony – capitula.

[20] Por. Adamczyk, *Iluminowany rękopis Concordia discordantium canonum Gracjana*, s. 85.

7. *Glossa Ordinaria*. W Lubelskim *Dekrecie Gracjana* znajduje się *Glossa Ordinaria* Jana Niemca (Johannes Theutonicus)[21]. Dwie kolumny z tekstem *Dekretu* znajdują się w środkowej części karty (*folium*), marginesy, górny, dolny i boczne wypełnia tekst *Glossy*. Na początku *Glossa* jest wpisana ręką tego samego kopisty, który przepisywał tekst *Dekretu*. Później dwie różne osoby wpisywały *Glossę*[22], szczególnie zaznacza się to na kartach od 57 do 84. Krój liter jest ten sam, takie same są też abrewiacje, chociaż jest ich więcej niż w tekście *Dekretu*, co można tłumaczyć brakiem miejsca na marginesach karty. Wielkość liter w Glossie jest nieco mniejsza od tej w tekście *Dekretu*. *Glossa* stanowi komentarz do *Dekretu*, jest to jednak odrębny, samodzielny tekst. *Glossa* nie odwołuje się wprost do tekstu *Dekretu*, jednak i treściowo i wizualnie *Dekret* i *Glossa* korespondują ze sobą. Komentarz do danego dictum, słowa lub zdania, bądź całego capitulum lub kanonu rozpoczyna wyraz w *Glossie*, którego pierwsza, zawsze wielka litera, jest pisana bądź czerwonym, bądź niebieskim tuszem. Tylko te dwa kolory są używane na zmianę w inicjalnych literach, pozostałe są pisane czarnym tuszem.

W tekście *Dekretu* nie ma żadnego znaku informującego, że dany wyraz jest komentowany w *Glossie*. *Glossa* powtarza ten wyraz z *Dekretu*, który jest komentowany. Ktoś, kto wpisywał na wolnych miejscach karty cienkim piórem uwagi, zaznaczał w formie zakreśleń, jakby okrągłym nawiasem początkowym „(" poszczególne wyrazy w tekście *Dekretu*, które są komentowane w *Glossie*. Być może dokonał tego ów wspomniany na wyklejce okładki zakonnik, który przeglądał rękopis porównując go z dawnymi egzemplarzami rękopisów *Dekretu*. Podobny sposób zaznaczania komentowanych wyrazów i zdań jest w rękopisie znajdującym się w Bibliotece Jagiellońskiej Ms. 356. Początek komentowanego kanonu w *Glossie* jest pisany na zmianę czerwonym i niebieskim tuszem. W *Glossie* jest to wielka litera, nieco mniej ozdobny inicjał niż w tekście *Dekretu*.

***

Rękopis *Dekretu Gracjana*, który znajduje się w Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, jest bardzo cennym egzemplarzem tego pomnika literatury prawniczej. Powstał w tuluskim środowisku kopistów o wpływach paryskich w końcu XIII wieku. Do Polski trafił prawdopodobnie

[21] Por. Vetulani, *Les manuscrits du Décret de Gratien*, s. 255; Adamczyk, *Iluminowany rękopis Concordia discordantium canonum Gracjana*, s. 79: Johannes Teutonicus w latach 1205-1212 studiował prawo w Bolonii między innymi u romanisty Azo, w poł. 1216 r. napisał *Glossa Ordinaria* do *Dekretu Gracjna*, którą szkoła bolońska uznała za najlepszy komentarz do *Dekretu*. Jej encyklopedyczny charakter sprawiał, że była bardzo przydatna zarówno w sądach, jak i w nauczaniu.

[22] Por. Vetulani, *Les manuscrits du Décret de Gratien*, s. 256.

w XV wieku jako dar benedyktynów francuskich dla benedyktyńskiego klasztoru na Łysej Górze. Na przełomie XVIII i XIX wieku znalazł się w zbiorach znanego bibliofila Piotra Moszyńskiego. W 1923 r. przekazany został przez syna Piotra Moszyńskiego, Jerzego hrabiego Moszyńskiego Bibliotece Uniwersyteckiej KUL. Stan zachowania rękopisu jest bardzo dobry. Drewniane, obłożone skórą pochodzenia polskiego z XV wieku okładki, chronią 308 kart pergaminu, które zachowane są również w bardzo dobrym stanie. Rękopis jest czytelny, napisany littera Parisiensis, z dużą ilością abrewiacji. Zawiera również *Glossa Ordinaria*, której autorem jest Johannes Theutonicus. Tekst *Dekretu* jest wpisany w dwu kolumnach, a pozostawione marginesy wypełnia tekst Glossy. Rękopis zawiera trzydzieści osiem miniatur, które obrazują treść materiału prawnego zawartego w następującym po nich tekście. Rubryki, czyli tytułowe zdania kanonów, są wpisane tuszem czerwonym, pozostały tekst czarnym. Tekst kanonów rozpoczynają barwne kolorem czerwonym i niebieskim wpisane ozdobne inicjały. Dicta Gracjana, czyli jego własne komentarze do tekstu kanonów są zaznaczone literą G, na zmianę czerwonym i niebieskim kolorem. Rękopis zawiera 73 paleae, czyli teksty dodane do *Dekretu* przez dekretystów, które w badaniach naukowych pełnią istotną rolę w procesie dochodzenia do pierwotnego tekstu *Dekretu*. Pod tym względem lubelski rękopis *Dekretu Gracjana* jest bardzo cennym egzemplarzem. Mimo tak długich badań naukowych nad *Dekretem Gracjana* kryje on nadal, również i lubelski rękopis, wiele zagadkowych problemów, których wyjaśnienie byłoby istotnym przyczynkiem do głębszej znajomości historii powszechnego prawa kanonicznego.

LUBLINISCHES MANUSKRIPT DES *DECRETUM GRATIANI*

(Zusammenfassung)

In der Bibliothek der Katholischen Universität des Johannes Paulus II in Lublin befindet sich besonders merkwürdiges Manuskript des *Decretum Gratiani*. Das Werk stammt vom XIII Jahrhundert und ist in Toulouse entstanden. Wahrscheinlich im XV Jahrhundert haben die französischen Benediktiner das Werk ihren Mitbrüdern in Monte Calvo (= Łysa Góra) in Polen übergeben. Die Handschrift war in der Privatsammlung von Piotr Moszynski in Krakau. Am 25 Mai 1923 hat sein Sohn der Graf Jerzy Moszynski das Werk der Universitätsbibliothek in Lublin übergeben. Die Handschrift ist im guten Zustand: enthält 308 Pergamentblätter. Der Deckel der Handschrift ist aus Holz, das in Leder gebunden ist. Es gibt 38 Miniaturen. Der Text des *Dekrets* sowie der Text der *Glossa Ordinaria* des Johannes Teutonicus ist mit der

schwarzen Tinte geschrieben. Die Rubriken sind mit der roten Tinte geschrieben. Die Initialen sind mit der roten und blauen Tinte geschrieben. Im Text befinden sich zahlreiche Inskriptionen, die aus dem XVIII Jahrhundert stammen. Das Manuskript ist besonders interessant für Wissenschaftler in Hinsicht auf die Paleae. In der Handschrift des *Dekrets* in Lublin befinden sich 73 Paleae.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Marek CIEŚLUK
(Lublin, KUL)

SYMBOLIKA PTAKÓW W *ENARRATIONES IN PSALMOS* ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA

Św. Augustyn w swojej twórczości nieustannie korzystał z Pisma Świętego starając się wyjaśniać je swoim wiernym. Kilkakrotnie również w swoich pismach zastanawiał się nad sposobami, jak należy interpretować Pismo Święte[1]. W *De utilitate credendi* pisze, że wszyscy, którzy pragną poznać Stary Testament, powinni pamiętać, iż teksty Pisma Świętego są przekazywane na cztery sposoby: „według historii, etiologii, analogii oraz alegorii"[2]. Wyjaśniając przy różnych okazjach na przestrzeni ponad dwudziestu lat[3] kolejne psalmy biskup Hippony wykorzystywał wypracowane przez siebie metody interpretacji Pisma Świętego, szczególnie często korzystając z alegorii, starając się za zasłoną słów i wyrażeń użytych przez autorów natchnionych odnaleźć kryjący się tam jeszcze sens przenośny. W niniejszym artykule spróbujemy przeanalizować, w jaki sposób św. Augustyn komentując psalmy wykorzystuje pojawiające się odniesienia do świata ptaków. Analizie zostaną poddane przede wszystkim te gatunki ptaków, którym biskup Hippony poświęcił więcej uwagi ze względu na korzyść, jaką uważniejsza interpretacja mogła przynieść wiernym poddanym jego duszpasterskiej opiece.

1. Aquila – orzeł. Podczas objaśniania psalmu 102[4] święty Augustyn napotyka umieszczoną w nim swego rodzaju obietnicę: „odnowi się jak orła[5] młodość twoja"[6]. Stwierdza, iż tego zwrotu nie należy pominąć milczeniem, gdyż

[1] Czyni to m.in. w *De utilitate credendi* 3, PL 42, 68-69; *De Genesi liber imperfectus* 2, 5; 3, 6, PL 34, 222; *De vera religione* I 50, PL 34, 165.

[2] *De utilitate credendi* 3, PL 42, 68-69: „Omnis igitur Scriptura, quae Testamentum Vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifariam traditur: secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam".

[3] Zestawienie chronologii powstawania kolejnych objaśnień i kazań poświęconych psalmom zob. wstępy w: CCL 38, s. XV-XIX; NBA 25, s. XLIV-XLVI.

[4] Objaśnienie do psalmu 102 zostało wygłoszone jako kazanie między wrześniem a grudniem roku 412 (CCL 38, XV-XIX). Na samym początku św. Augustyn zaznacza, że cały ten psalm stanowi odpowiedź na pytanie, dlaczego dusza człowieka powinna błogosławić Pana (*Enarrationes in Ps.* 102, 1, NBA 27, 576).

sens w nim ukryty posiada istotne znaczenie dla chrześcijanina medytującego ten psalm. Według biskupa Hippony, przywołany tu ptak – orzeł (*aquila*) oraz powiązane z nim powtórne odzyskiwanie młodości (*sicut aquilae*), w sposób symboliczny mówi o zmartwychwstaniu. Powstaje pytanie, w jaki sposób może orzeł być symbolem obietnicy zostawionej wierzącym przez Chrystusa. Aby wyjaśnić tę kwestię Augustyn powołuje się na pewne ludowe przekonania, dotyczące zachowania tego ptaka, a mianowicie, że wraz z upływem lat górna część jego dzioba rozrastając się zachodzi na dolną i uniemożliwia orłowi zdobywanie pożywienia:

> „Wyższa bowiem część jego dzioba, zachodząca na niższą, tak rośnie skutkiem starości, że nie pozwala mu dzioba otworzyć i nie zostawia zupełnie wolnej przestrzeni pomiędzy częścią niższą a zakrzywioną wyższą. Gdy zaś nie ma miejsca, to jego uderzenia nie mają niejako nożyc, którymi mogłyby niejako ciąć to, co ma do gardła włożyć. Wraz ze wzrostem części wyższej, zbytnio zakrzywionej, nie potrafi otworzyć dzioba, żeby coś złapać. Powoduje to u niego starość. Dokucza mu słabość starości, a niedostatek jedzenia go wykańcza”[7].

Ogarniająca orła wraz z nadejściem starości słabość nie jest spowodowana jednak czynnikami zewnętrznymi; jej przyczyna leży w nim samym, w sposobie, w jaki rozwija się jego własne ciało, stając się z wiekiem przeszkodą w utrzymaniu się przy życiu.

Orzeł osłabiony brakiem pożywienia nie czeka jednak na śmierć, lecz podejmuje próbę wydobycia się z opresji. W tym celu, pisze Augustyn, uderza dziobem w skałę, by utrącić jego górną część zamykającą mu drogę do zdobywania pokarmu: „mówi się, że orzeł się tłucze i o kamień uderza niejako wyższą częścią dzioba”[8]. Jeśli ta próba powiedzie się, orzeł odzyskuje niejako ponownie młodość, odzyskuje na nowo siły (*redit vigor omnium membro-*

[5] Po raz pierwszy orzeł (*aquila*) wzmiankowany jest w objaśnieniu do psalmu 66, 10. Jednakże św. Augustyn cytuje tam jedynie psalm 102 w części poświęconej zachęcie wiernych do prowadzenia życia zgodnego z wiarą.

[6] *Enarrationes in Ps.* 102, 9, NBA 27, 598: „Renovabitur sicut aquilae iuventus tua”, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 40, 383. Inne komentarze biblijne łączą to porównanie z tekstem Iz 40, 31: „[...] ci, co zaufali Panu, odzyskują siły, otrzymują skrzydła jak orły: biegną bez zmęczenia, bez znużenia idą”: pozornie niewyczerpana siła skrzydeł byłaby tu symbolem młodości.

[7] *Enarrationes in Ps.* 102, 9, NBA 27, 598: „Pars enim rostri eius superior, quae supra partem inferiorem aduncatur, cum prae senecta immoderatius creverit, longitudo eius incrementi non eam sinit os aperire, ut sit aliquod intervallum inter inferiorem partem et uncum superiorem. Nisi enim aliquod intervallum pateat, non habet morsus quasi forcipem, unde velut tondeat quod transmittat in fauces. Crescente itaque superiore parte, et nimis aduncata, non poterit os aperire et aliquid capere. Hoc ei facit vetustas. Praegravatur languore senectutis, et inopia comedendi languescit nimis”; PSP 40, 383.

[8] Tamże 102, 9, NBA 27, 698, PSP 40, 383.

rum), jego pióra ponownie nabierają blasku (*[redit] nitor plumarum*), a skrzydła dawnej mocy (*gubernacula pennarum*), by tak, jak w młodości, znów wzbić się w przestworza. Cała ta przemiana orła symbolizuje w rozumieniu św. Augustyna tajemnicę przemiany, która ma się dokonać w zmartwychwstaniu. Także człowiekowi na drodze jego rozwoju stają przeszkody – skryte symbolicznie pod terminem – starość (*vetustas*), a ich źródłem zdaje się być on sam[9]. Potrzebuje on czegoś, czy może raczej kogoś, kto rozbije jego starość. Dla Augustyna tym kimś jest bez wątpienia Chrystus: „Twardość skały strąci twoją starość: «Skałą zaś był Chrystus»"[10]. Biskup Hippony kończy zatem swoją interpretację zachowań orła wezwaniem skierowanym już bezpośrednio do człowieka wierzącego: „Przyszła starość, zamknęła usta, niech zostanie rozbita o skałę"[11].

2. Gallina et pulli – kokosz i pisklęta. W pierwszym objaśnieniu do psalmu 58 św. Augustyn zajmuje się tajemnicą męki, uniżenia i zmartwychwstania Chrystusa. Rozdział dziesiąty tego objaśnienia, poświęcony w zasadzie zmartwychwstaniu i ponownemu powrotowi Syna do Ojca, rozpoczyna od przypomnienia, iż Syn zgodził się przyjąć na siebie słabość, której skutkiem stała się ostatecznie Jego śmierć:

> „Osłabł bowiem aż na śmierć i przybrał ciało słabości, żeby pisklęta Jerozolimy zgromadzić pod skrzydła jak kokosz osłabiona razem z pisklętami"[12].

Należy zwrócić uwagę, że istotną rolę przy porównaniu w tym miejscu Chrystusa do kury otoczonej pisklętami, zdaje się pełnić użyty tu przymiotnik „osłabiony" (*infirmatus*), pozbawiony siły. Dla słuchaczy, pamiętających słowa Jezusa, pojawiające się w Ewangelii Mateusza: „Jeruzalem, Jeruzalem! Ile razy chciałem zebrać twoje dzieci jak kura swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chciałaś"! (Mt 23, 37), mogło wydać się w pierwszym momencie czymś zaskakującym połączenie ich ze słabością, co więcej, ze śmiercią Syna Bożego. Augustyn śpieszy natychmiast z wyjaśnieniem tej pozornej sprzeczności. Mówi najpierw o różnych ptakach, które można spotkać wokół siedzib ludzkich. Wymienia tu wróble (*passeres*), jaskółki (*hirundines*), bociany (*ciconiae*), czy wreszcie gołębie (*columbae*). Te i wiele innych na oczach ludzi zakładają swoje

[9] Św. Augustyn nie mówi o tym w sposób wyraźny, ale wskazuje na to cały kontekst i pojawiające się zwroty, typu: „ut quod nos impedit, petra nobis auferat"; „Non ergo praesumas de viribus tuis" (NBA 27, 598).

[10] *Enarrationes in Ps.* 102, 9, NBA 27, 598: „Firmitas petrae tibi excutit vetustatem: «Petra autem erat Christus» (1Kor 10, 4)", PSP 40, 382. Na temat znaczenia terminu *petra* w pismach św. Augustyna por. A. Eckmann, *Znaczenie Petra (Mt 16, 18) w interpretacji świętego Augustyna*, VoxP 26 (2006) t. 49, 167-178.

[11] *Enarrationes in Ps.* 102, 9, NBA 27, 598, PSP 40, 384.

[12] *Enarrationes in Ps.* 58 (1), 10, NBA 26, 256, PSP 39, 10.

gniazda, wysiadują jaja, a następnie karmią młode. Żadne jednak spośród tych ptaków nie wykazuje słabości podczas zajmowania się swoim potomstwem[13]. Inaczej jednak wygląda to, według Augustyna, u tak pospolitego ptaka, jakim jest kura: kiedy opiekuje się pisklętami, zmienia się znacznie jej wygląd i sposób zachowania:

> „[...] robi się skrzeczący jej głos i najeżone staje się całe jej ciało. Opadają skrzydła, wypadają pióra, a wokoło piskląt dostrzegasz nieznaną chorobę [...]"[14]

Wszystko to, podsumowuje biskup Hippony, jest niczym innym jak przejawem macierzyńskiej miłości określanej słabością – „ea est materna caritas quae invenitur infirmitas"[15]. Kura może więc być nie tylko symbolem miłości i zatroskania, ale też symbolem wyrzeczenia i dobrowolnie przyjętej słabości. Podobnie Chrystus, z jednej strony zgromadził wokół siebie wszystkie ludy (*congregavit omnes gentes*), z drugiej zaś, by otoczyć je opieką i zapewnić bezpieczeństwo, poddał się słabości przyjmując ludzkie ciało (*infirmatus est propter nos, accipiens carnem a nobis*). Słabość kury według Augustyna objawia się w jej zmienionym głosie, wyglądzie, traceniu upierzenia, słabość Chrystusa widzimy w jego ukrzyżowaniu, wyszydzeniu, policzkowaniu, biczowaniu, zawieszeniu na drzewie, przebiciu włócznią[16]. I tak, jak w przytoczonym obrazie kury opiekującej się swoimi pisklętami jej pozorna słabość zapewnia kurczętom bezpieczeństwo i rozwój, tak zewnętrzna i jedynie po ludzku rozumiana słabość Syna Bożego staje się źródłem siły do wewnętrznej przemiany dla człowieka, który gotów jest Mu zaufać[17].

Motyw pisklęcia *(pullus)* i jego relacji do swojej matki *(gallina)* jako symbol relacji pomiędzy wierzącym i Chrystusem święty Augustyn wykorzystuje jeszcze kilkakrotnie[18]. W objaśnieniu psalmu 62 analizując werset „Pod osłoną twych skrzydeł radować się będę", niejako w usta człowieka zwracającego się do Boga wkłada słowa: „Ponieważ jestem pisklęciem, jeśli mnie nie osłonisz,

---

[13] Por. *Enarrationes in Ps.* 58 (1), 10, NBA 26, 256, PSP 39, 10; zob. też *Enarrationes in Ps.* 90 (1), 5, NBA 27, 138-140: „hirundines, passeres et ciconias videmus extra nidos suos, nec cognoscimus utrum fetus habeant".

[14] *Enarrationes in Ps.* 58 (1), 10, NBA 26, 256: „[...] quomodo raucescit vox, quomodo fit hispidum totum corpus? deponuntur alae, laxantur plumae, et vides circa pullos nescio quid aegrotum", PSP 39, 10; zob. *Enarrationes in Ps.* 90 (1), 5, NBA 27, 140: „[...] at vero gallinam cognoscimus in infirmitate vocis, in relaxatione plumarum: tota mutatur affectu pullorum", PSP 40, 177.

[15] *Enarrationes in Ps.* 58 (1), 10, NBA 26, 256.

[16] Por. tamże: „crucifixus, contemptus, alapis caesus, flagellatus, ligno suspensus, lancea vulneratus".

[17] Por. tamże, NBA 26, 258: „ut ex eo quod nobiscum communicavit infirmitatem, solveret nostram iniquitatem".

[18] Por. *Enarrationes in Ps.* 62, 16-17, NBA 26, 412-414; 88 (2), 14, NBA 27, 104; 90 (1), 5, NBA 27, 138; 90 (2), 2, NBA 27, 160.

sokół mnie porwie", a następnie przypomina cytowane powyżej słowa Jezusa z Ewangelii według św. Mateusza „Jeruzalem, ile razy chciałem zgromadzić dzieci twoje, jak kokosz kurczęta swoje pod skrzydła zgromadza, a nie chciałaś" (Mt 23, 37)[19]. Tym razem zdają się one nabierać nieco szerszego znaczenia symbolizując ogólnie opiekę, jaką Bóg gotów jest roztoczyć nad tymi, którzy się do Niego zwracają: „Jesteśmy małymi: niech więc strzeże nas Bóg w cieniu swoich skrzydeł"[20]. Warunkiem jednak tej opieki jest wola, by z niej skorzystać, by uznać, że takiej opieki potrzebujemy, co podkreśla w objaśnieniu do psalmu 90:

> „Owa Jerozolima nie chciała, my zechciejmy. Tamta została porwana przez moce powietrzne, kiedy uciekała spod skrzydeł kokoszy, kiedy polegała na własnych siłach, choć była słaba. My wyznając własną niemoc, uciekajmy pod skrzydła Boga. Stanie się dla nas niczym kokosz osłaniająca swoje pisklęta"[21].

Świadome skorzystanie z tej ochrony daje wierzącemu poczucie całkowitego bezpieczeństwa wśród różnorodnych niebezpieczeństw szykowanych w stosunku do niego przez siły zła[22].

Warto w tym miejscu zauważyć, że tam, gdzie Augustyn w symbolicznym obrazie kury z pisklętami widzi nie tylko Chrystusa w aspekcie Jego ofiary i uniżenia, ale Chrystusa, który gromadzi ludzi, by dać im bezpieczeństwo, podkreślana jest siła owej symbolicznej „kury". Biskup Hippony wyraźnie zaznacza:

> „Kokosz bowiem, która nas chroni jest silna"[23].

---

[19] Por. *Enarrationes in Ps.* 62, 16, NBA 26, 412: „Si me non protegas quia pullus sum, milvus me rapiet. Dicit enim quodam loco ipse Dominus noster ad Ierusalem, quamdam civitatem illam, ubi crucifixus est: «Ierusalem, inquit, Ierusalem, quoties volui filios tuos congregare, tamquam gallina pullos suos, et noluisti!»", PSP 39, 85.

[20] Tamże: „Parvuli sumus: ergo protegat nos Deus sub umbraculo alarum suarum".

[21] Por. *Enarrationes in Ps.* 90 (1), 5, NBA 27, 138: „Noluit illa Ierusalem; velimus nos. Illa rapta est ab aereis potestatibus fugiens alas gallinae, praesumens de viribus suis, cum esset infirma: nos confitentes infirmitatem nostram, sub alas Dei fugiamus; erit nobis enim tamquam gallina protegens pullos suos", PSP 40, 177; zob. *Enarrationes in Ps.* 90 (2), 2, NBA 27, 160: „Quomodo autem te protegit Deus? Inter scapulas suas obumbrabit tibi: id est, ante pectus suum te ponet, ut alis suis te protegat; si modo agnoscas infirmitatem tuam, ut quasi pullus infirmus fugias sub alas matris, ne a milvo rapiaris", PSP 40, 187.

[22] Por. *Enarrationes in Ps.* 62, 17, NBA 26, 414: „Quis enim pertinens ad Christum, non variis tentationibus agitatur, et quotidie agit cum illo diabolus et angeli eius, ut pervertatur qualibet cupiditate, qualibet suggestione, aut promissione lucri, vel terrore damni, vel promissione vitae, vel terrore mortis, aut alicuius potentis inimicitiis, aut alicuius potentis amicitiis? [...] sub illius gallinae alis sumus, et non nos potest contingere; gallina enim quae nos protegit, fortis est", PSP 39, 86.

[23] Por. *Enarrationes in Ps.* 62, 17, NBA 26, 414: „Gallina enim quae nos protegit, fortis est", PSP 39, 86.

„Jeśli kokosz chroni swe pisklęta skrzydłami, to o ileż bezpieczniejszy będziesz pod skrzydłami Boga[24].

„Niech nieprzyjaciel nie sprowadza nas z drogi, bo ten, który zebrał nas niczym kokosz pod swe skrzydła, ogrzał nas"[25].

W objaśnieniu do psalmu 62 analizując relację wierzącego porównanego tu do pisklęcia św. Augustyn zastanawia się, czy możliwe jest, aby tak on dorósł, czy też dojrzał, że nie będzie już potrzebował jakiejkolwiek pomocy. Zwykłe pisklę z biegiem czasu staje się dojrzałym ptakiem i nie potrzebuje już opieki swojej matki. Na płaszczyźnie relacji wierzący – Bóg nie ma według biskupa Hippony miejsca na podobne zerwanie więzi. „Sine protectione Dei nihil es"[26] – mówi i konkluduje, że ten, kto wierzy w Boga, jedynie wtedy może osiągnąć wielkość, jeśli stale będzie jak niemowlę pod opieką Tego, w Kogo wierzy[27].

3. Pelicanus, nycticorax, passer – pelikan, puszczyk, wróbel. W psalmie 101 wersety 7 i 8 zawierają zestawione obok siebie trzy rodzaje ptaków: pelikan (*pelicanus*)[28], puszczyk, sowa (*nycticorax*)[29] oraz wróbel (*passer*). Rozpoczynając wyjaśnianie tego fragmentu święty Augustyn zwraca najpierw uwagę na miejsca, z jakimi wspomniane ptaki zostały powiązane. Pelikanowi zostało przypisane pustkowie (*habitat in solitudine*) – zwłaszcza, że według biskupa Hippony ptak ten lęgnie się w odległych okolicach Egiptu, gdzieś nad Nilem. Puszczykowi, lubiącemu noc, odpowiada rumowisko (*parietinae*) – miejsca, gdzie budynki są poniszczone, pozbawione dachów, gdzie nikt nie mieszka. Wróbel natomiast pojawia się na dachu (*in tecto*). Pierwszy sposób wyjaśnienia symbolicznego znaczenia pelikana, puszczyka i wróbla święty Augustyn łączy z człowiekiem głoszącym słowo Boże. Określa go jako przynależącego do ciała Chrystusa (*de corpore Christi*), pełnego współczucia

[24] Por. *Enarrationes in Ps.* 90 (1), 5, NBA 27, 138: „Si gallina protegit pullos suos sub alis suis; quanto magis tu sub alis Dei tutus eris", PSP 40, 177.

[25] Por. *Enarrationes in Ps.* 88 (2), 14, NBA 27, 104: „Non nos avertat inimicus a via, ut qui colligit nos tamquam pullos suos sub alis suis, foveat nos", PSP 40, 161.

[26] Por. *Enarrationes in Ps.* 62, 16, NBA 26, 412, PSP 39, 85: „Bez opieki Bożej jest niczym".

[27] Tamże: „[...] tunc semper in illo magni esse poterimus, si semper sub illo parvuli simus".

[28] Brak pewności, czy Septuaginta używając w tym miejscu słowa πελεκάν właściwie oddaje termin hebrajski, gdyż kontekst, w jakim ptak ten opisany jest w psalmie, nie wydaje się odpowiadać jego naturalnemu środowisku i zachowaniu, por. B. Szczepanowicz – A. Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych*, Kraków 2007, 120.

[29] Współcześnie termin ten oznacza ślepowrona, ptaka z rodziny czaplowatych, żyjącego nad zbiornikami wodnymi, którego głos podobny jest do głosu kruka. Septuaginta terminem νυκτικόραξ tłumaczy trzy różne określenia hebrajskie: *kos* (Kpł 11, 17), *szalak* (Pwt 14, 17), *qore* (1Sm 26, 20). W komentowanym przez Augustyna psalmie występuje słowo *kos* oznaczające sowę. Tłumaczenia polskie często używają terminu puszczyk (*Strix aluco*). Niektórzy sądzą, że może chodzić o sowę uszatą (*Asio otus*), por. Szczepanowicz – Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych*, s. 157-158; *Fizjolog*, tłum. K. Jażdżewska, Warszawa 2003, 27.

dla słabszych (*compatiens infirmis*), szukającego korzyści Chrystusa (*quaerens lucra Christi*), który ma w pamięci przestrogę Mistrza z przypowieści o talentach: „Sługo niecny i leniwy, powinieneś był oddać moje pieniądze bankierom" (Mt 25, 26-27)[30]. Według świętego Augustyna wspomniane ptaki mogą właśnie symbolizować głosiciela Słowa w różnych okolicznościach jego posługi. Do pelikana staje się podobnym, kiedy przychodzi mu mówić o Chrystusie wśród ludzi, gdzie nie ma chrześcijan. Jest więc sam, jak gdyby na pustkowiu, podobny do ptaka, który upodobał miejsca ustronne. Do puszczyka na rumowisku można go przyrównać, kiedy przyjdzie mu pełnić swoją posługę wśród ludzi, którzy byli wprawdzie chrześcijanami, jednak odpadli i utracili swój dar. Wreszcie, jeśli obraca się wprawdzie wśród chrześcijan, którzy wierzą, jednak wiara ich nie jest silna, a postępowanie nie odznacza się zaangażowaniem wewnętrznym, staje się podobny do wróbla: jako wróbel siedzący na dachu, tzn. ponad tymi, którym ciągle bliskie są sprawy ciała, zwraca się do nich z upomnieniem:

> „Przyjdzie do tych, którzy wprawdzie są chrześcijanami mieszkającymi w domu. Nie jakoby jeszcze nie uwierzyli, albo żeby porzucili to, w co uwierzyli, ale niedbale postępujący zgodnie z tym, w co uwierzyli. Woła do nich wróbel, nie na pustkowiu, gdyż są chrześcijanami; ani wśród rumowiska, gdyż nie odpadli, ale raczej na dachu, ponieważ należą do ciała. On będąc ponad ciałem woła jako wróbel, nie przemilcza przykazań Bożych i nie staje się cielesny, żeby go dach nakrywał"[31].

W interpretacji biskupa Hippony można zauważyć, że ten, kto głosi słowo, naukę Chrystusa, z jednej strony, co wydaje się być oczywiste, nie jest jednym z tych, do których przychodzi. Jest kimś zupełnie nowym, „gdzie nie ma chrześcijan", spogląda niejako w mroku nocy na tych, „którzy nimi [chrześcijanami] byli i odpadli", jest blisko – jednak nie razem z tymi, którzy wierzą, lecz nad ich wiarą trzeba jeszcze pracować, gdyż „niedbale postępują z tym, w co uwierzyli". Z drugiej strony postawę głosiciela Słowa powinna cechować gorliwość i zatroskanie: do pierwszych ma się udać jak na pustkowie, zostawiając wszystko, nie może też odtrącać upadłych (*non enim deserit et tenebras eorum, qui habitant in nocte*), wreszcie ma wspierać pozostających niejako „w domu", którym jednak bliskie są jeszcze sprawy ciała, pamiętając jednak o dwóch zasadach: nie przemilczać przykazań Bożych (*praecepta Dei non tacere*) oraz nie stać się człowiekiem cielesnym (*non fieri carnalis*)[32].

Świętego Augustyna nie zadowala jednak takie jedynie wyjaśnienie symboliki pojawiających się w tekście psalmu ptaków. Zastanawia się, czy można

[30] Por. *Enarrationes in Ps.* 101 (1), 7, NBA 27, 522, zob. PSP 40, 352-353 (Symbolika trzech ptaków).

[31] *Enarrationes in Ps.* 101 (1), 7, NBA 27, 522, PSP 40, 353.

[32] Tamże, NBA 27, 524, PSP 40, 353.

odnieść ten werset, podobnie jak inne[33], do Chrystusa. Przypomina więc swoim słuchaczom legendę o pelikanie. Według niej zdarza się, że dorosłe ptaki zabijają w gnieździe swoje młode, opłakują je przez trzy dni, a wreszcie matka rani siebie i wylewa na nie swoją krew, która sprawia, że powracają do życia[34]. Biskup Hippony podchodzi do opowiadania o pelikanie z dużą rezerwą. Zanim je przytoczy, przestrzega:

> „Wy posłuchajcie w taki sposób, żeby o ile to prawda, odpowiadało wam, a o ile nieprawda, nie krępowało"[35].

Po jego zakończeniu jeszcze raz zaznacza: „Może jest to prawda, a może nie"[36]. Dopiero wtedy stwierdza, że jeśli przytoczona legenda jest prawdziwa, to jak najbardziej należy w tym ptaku dostrzec podobieństwo do Chrystusa. Zwraca przy tym szczególnie uwagę na dwa aspekty: Chrystus, mimo iż cieszy się ojcowskim autorytetem, to jednak cechuje Go uczucie matki (*affectus maternus*); z drugiej strony krew, którą dobrowolnie wylał na krzyżu, ożywiła wierzących w Niego (*sanguine [eius] vivificati sumus*)[37]. Pewną trudność w interpretacji stanowi wyjaśnienie fragmentu mówiącego o zabijaniu przez pelikana swoich piskląt. Święty Augustyn stara się rozwiązać tę wątpliwość przywołując tekst z Księgi Powtórzonego Prawa: „Ja zabijam i ja ożywiam, ja ranię i uzdrawiam" (Pwt 32, 39), jednak mimo wszystko uważa, że skoro całej legendy nie można w sposób pewny uznać za prawdziwą, to być może lepiej będzie nie opierać się na tym, co niepewne (*non in incerto intellectum nostrum constituere nos debemus*)[38]. Dlatego Augustyn uważa, że należy skoncentrować się na tym, o czym mówi psalm, a mianowicie na sformułowaniu „pelicanus in solitudine"[39]. Zwrot ten według niego mówi o narodzeniu Chrystusa z dziewicy. Chrys-

[33] Rozpoczynając objaśnianie tego psalmu św. Augustyn zaznaczył, że będzie próbował jego tekst odnieść do osoby Chrystusa: „Ecce unus pauper orat, et non orat in silentio. Licet ergo audire eum, et videre quisnam sit: ne forte ille sit, de quo dicit Apostolus: «Qui propter vos pauper factus est, cum dives esset, ut illius paupertate vos ditaremini» (2Kor 8, 9)", por. *Enarrationes in Ps.* 101 (1), 1, NBA 27, 508, zob. PSP 40, 346.

[34] Mimo iż starożytni przyrodnicy mówią w swoich pismach o pelikanie, to jednak nie podają żadnej historii zbliżonej do wersji przedstawionej przez św. Augustyna (por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990, 246). Dopiero w chrześcijaństwie pojawia się legenda o ptaku, który zabija młode, a następnie swoją krwią przywraca je do życia. Za najstarszy tekst opisujący takie zachowanie się pelikana uchodzi opis zawarty w czwartym rozdziale *Fizjologa*, anonimowego dzieła datowanego przez badaczy na II-IV wiek, które powstało prawdopodobnie w Aleksandrii (zob. *Fizjolog,* dz. cyt., s. 9-10).

[35] *Enarrationes in Ps.* 101 (1), 8, NBA 27, 524: „vos sic audite, ut si verum est, congruat; si falsum est, non timeat", PSP 40, 353.

[36] Tamże: „Fortasse hoc verum, fortasse hoc falsum sit".

[37] Tamże.

[38] *Enarrationes in Ps.* 101 (1), 8, NBA 27, 526.

[39] Tamże.

tus narodził się z dziewicy jako jedyny spośród ludzi – *solus*, a ponieważ tylko On przyszedł na świat w taki sposób, stąd symbolicznie określone to zostało jako pustkowie – *solitudo*.

Słowa psalmisty „puszczyk na rumowisku" (*nycticorax in parietinis*) odnosi Augustyn do męki Chrystusa: Chrystus został ukrzyżowany przez otaczający go tłum, w którym byli ludzie przepełnieni bólem i smutkiem – biskup Hippony określa ich *stantes* i *lugentes*. Zajęta przez nich postawa i czyn, którego się dopuszczają, jest niejako „nocą ich niewiedzy i rumowiskiem ich ruiny"[40]. Lecz tak, jak puszczyk jest w stanie polubić noc (*amat et noctem*), tak Chrystus powodowany miłością prosi Ojca o przebaczenie swoim prześladowcom:

> „Wszak gdyby nie lubił, czemu wyraziłby się: «Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią»" (Łk 23, 24)[41].

Chrystus umęczony w ciemnościach ludzkiej niewiedzy, ostatecznie jednak zwycięża i zmartwychwstaje. O tym zwycięstwie mówi, zdaniem Augustyna, ostatnia część analizowanego fragmentu. *Vigilavi* łączy on ze zwrotem *et exsurrexi* z psalmu trzeciego[42]. Ostatnim etapem triumfu Syna Bożego jest wstąpienie do nieba, symbolem czego staje się wróbel, który samotnie zajmuje miejsce na dachu.

W ten sposób, objaśnia biskup Hippony, trzy ptaki, o których mówi psalm: pelikana, puszczyka i wróbla należy odnieść do Chrystusa i do trzech momentów Jego życia – do narodzin, śmierci i zmartwychwstania:

> „Zatem pelikan rodząc się, puszczyk umierając, wróbel zmartwychwstając. Najpierw na pustkowiu jako sam. Następnie na rumowisku, jako zabity przez tych, którzy nie potrafili stać w budowli. Wreszcie już ocknąwszy się i ulatując samotnie na dach, tam wstawia się za nami"[43].

4. Passer et turtur – wróbel i synogarlica. Do symboliki związanej z wróblem św. Augustyn powraca jeszcze niemal dwadzieścia lat później w objaśnieniu[44] do psalmu 83, a skłania go do tego werset: „Nam et passer invenit sibi domum, et turtur nidum sibi, ubi ponat pullos suos" (Ps 83, 4). Biskup Hippony zaznacza, iż słowa te należy powiązać ze wcześniejszym stwierdzeniem psalmisty:

[40] Tamże, NBA 27, 526, PSP 40, 354.

[41] Tamże.

[42] Por. *Enarrationes in Ps.* 3, 5, NBA 25, 22: „Ego dormivi, et somnum cepi; et exsurrexi, quoniam Dominus suscipiet me".

[43] *Enarrationes in Ps.* 101 (1), 8, NBA 27, 528: „Ergo pelicanus nascendo, nycticorax moriendo, passer resurgendo: ibi in solitudine, velut solus; hic in parietinis, velut ab eis occisus, qui stare non potuerunt in aedificio; hic vero iam vigilans et volans singularis in tecto, ibi interpellat pro nobis", PSP 40, 354-355.

[44] Odnośnie datacji tego objaśnienia zob. CCL 38, s. XV-XIX; NBA 25, s. XLV.

„Cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum" (Ps 83, 3) i to w taki sposób, że „sercu" odpowiada wróbel (*passer*), „ciału" natomiast synogarlica (*turtur*)[45]. Ulatujący wróbel odnajduje swój dom, niesiony mocą wyćwiczonych skrzydeł odnajduje miejsce, gdzie doświadczy spokoju i gdzie zamilknie jego świergot:

> „Wróbel znalazł dla siebie dom [...]. Kiedy doleci, zamieszka i już świergotliwy głos wróbla, jaki tu słyszymy, tam się nie odezwie"[46].

W obrazie wróbla upatruje św. Augustyn spełnienie tęsknoty serca człowieka, które poszukuje bezpiecznej siedziby, a będzie nią „miejsce niebieskie i wieczny dom" (*caelestis locus, perpetua domus*). I jak wróbel potrzebuje silnych skrzydeł, by odnaleźć swój dom, tak serce musi ćwiczyć się wiarą, nadzieją i miłością[47]. O ile wróbel, poprzez swoje zestawienie z sercem, może według Augustyna w ten sposób symbolizować ostateczne zjednoczenie z Bogiem w „wiecznym domu", o tyle synogarlica, poprzez powiązanie jej z ciałem, oznaczałaby ludzką doczesność i czas ziemskiego życia. Dom – tłumaczy biskup Hippony – to coś, co się wybiera na stałe, gniazdo zaś służy tylko przez pewien czas[48]. Ale to czas pobytu w gnieździe jest czasem, kiedy synogarlica ma zatroszczyć się o swoje pisklęta. Podobnie dla człowieka „czas ciała", to czas spełniania dobrych uczynków:

> „Dzięki niemu [ciału] bowiem spełniamy to, co nam zostało nakazane w stosunku do tych, którym w tym życiu pomagamy. «Dziel chleb swój z głodnym, wprowadź w dom swój biedaka bezdomnego; jeśli zobaczysz nagiego, przyodziej go» (Iz 58, 7), oraz inne tego rodzaju rzeczy nakazane nam, spełniamy jedynie dzięki ciału"[49].

Św. Augustyn wykorzystuje ten moment, aby swoim słuchaczom[50] udzielić jeszcze jednego pouczenia: synogarlica składa swe pisklęta w gnieździe, gdzie znajdą one właściwe schronienie i opokę. Dobre uczynki – których symbolem są pisklęta – też powinny mieć swoje „gniazdo", miejsce, gdzie będą bezpieczne. Takim właśnie „gniazdem" dla uczynków człowieka jest, według Augustyna, Kościół i wiara katolicka. Wskazuje on, że przecież wielu ludzi postępuje dobrze, zarówno spośród pogan, jak również spośród heretyków, ale ich dobre uczynki narażone są jednak na „zdeptanie i zniszczenie", tak jak pisklęta, które

[45] Por. *Enarrationes in Ps.* 83, 7, NBA 26, 1184-1186, PSP 40, 61-63.

[46] Tamże, NBA 26, 1186, PSP 40, 61-62.

[47] Tamże.

[48] Por. tamże, NBA 26, 1186: „Domus tamquam ad sempiternum eligitur, nidus ad tempus congeritur", PSP 40, 62.

[49] Tamże: „per hanc enim operamur quae iussi sumus operari, quibus adiuvamur in hac vita. «Frange esurienti panem tuum, et egenum sine tecto induc in domum tuam; si videris nudum, vesti»; et caetera talia quae nobis praecepta sunt, non operamur nisi per carnem".

[50] Objaśnienie to było wygłoszone jako kazanie, por. CCL 38, s. XV-XIX.

znalazły się poza gniazdem. Troska o swoich wiernych sprawia, że wyjaśnianie tego fragmentu psalmu biskup Hippony kończy gorącą zachętą:

> „Zatem trwając w wierze sprawiasz, że wiara jest gniazdem twoich piskląt. Albowiem ze względu na słabość piskląt twojej synogarlicy Pan raczył ci wskazać, gdzie masz uwić gniazdo. Przywdział bowiem siano ciała, żeby do ciebie przyjść. W tej zatem wierze złóż swe pisklęta. W gnieździe tym spełniaj swe uczynki”[51].

***

Podsumowując przeanalizowane teksty możemy stwierdzić, że św. Augustyn wyjaśniając teksty psalmów stara się dostrzeżone w nich symboliczne znaczenia odnieść, o ile to możliwe, do Chrystusa. W przypadku orła, wskazując na jego słabość i następujące odrodzenie sił odnosi to do tajemnicy zmartwychwstania. Przy kokoszy, zajmującej się pisklętami, podkreśla aspekt miłości, dobrowolnego poświęcenia prowadzącego aż do wyniszczenia samego siebie. Zastanawiając się nad znaczeniem zestawionych obok siebie trzech ptaków: puszczyka, pelikana i wróbla, uważa, że można dostrzec, iż symbolicznie przedstawiają one trzy momenty życia Chrystusa: Jego narodziny z dziewicy, mękę i zmartwychwstanie. W analizie psalmu 83 teksty mówiące o wróblu i synogarlicy interpretuje jako z jednej strony dążenie człowieka do „niebieskiego mieszkania”, gdzie przebywa Chrystus zmartwychwstały, z drugiej zaś wskazanie na pewność i bezpieczeństwo płynące z trwania w wierze i w Kościele. Praktyczne wskazania dla wiernych biskup Hippony stara się odnaleźć za każdym razem, kiedy tłumaczy symboliczne znaczenia tekstów Biblii. Przy orle wskazuje na Jesusa – skałę, dzięki której człowiek pozbywa się swej „starości” – wszystkiego, co powstrzymuje go na drodze do Boga. Zastanawiając się nad relacją kokosz – pisklęta, przekonuje chrześcijan, że zawsze będą potrzebować pomocy i opieki Boga. W obrazie synogarlicy podkreśla rolę gniazda – symbolu wiary i Kościoła, jako miejsca, gdzie dobre uczynki spełniane w czasie ziemskiego życia zostaną zachowane aż do czasu osiągnięcia pełnego zjednoczenia z Chrystusem. We wszystkich analizowanych fragmentach możemy odczytać biskupa Hippony jako duszpasterza, który nie tylko stara się w oparciu o posiadaną wiedzę tłumaczyć niełatwe teksty Starego Testamentu, ale dokłada też starań, by jak najlepiej wpływały one na powierzonych jego opiece chrześcijan.

[51] *Enarrationes in Ps.* 83, 7, NBA 26, 1188: „Permanendo ergo in fide, ipsa fides nidus est pullorum tuorum. Nam propter infirmitatem pullorum turturis tuae dignatus est Dominus praebere tibi unde nidum faceres: indutus est enim feno carnis, ut ad te veniret. In ista fide pone pullos tuos; in isto nido operare opera tua”, PSP 40, 63.

QUOMODO A SANCTO AUGUSTINO VARIA GENERA AVIUM IN *ENARRATIONES IN PSALMOS* EXPLICATA SINT

(Argumentum)

Sanctus Augustinus textus psalmorum explicans multa nomina variarum avium invenit. Quae, quod allegorica putat, ita exponere conatur, ut fideles meliorem vitam christianam ducent. Exempli gratia aquilam resurrectionem Christi significare posse dicit. In gallina, quae infirmata pullos suos curat, Christum, qui usque ad mortem infirmatus est, vidit. Hipponae episcopus tres aves – pelicanum, nycticoracem, passerem, quae in psalmo CI inveniuntur, nativitatem, passionem et resurrectionem Christi significare explicat. Augustinus non solum de avium significationibus dicit sed etiam docet, quomodo discipulus Christi, qui Scripturam Sanctam cognoscit, vivere debeat.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Bogdan CZĘSZ
(Poznań, UAM)

MARYJA – NASZA SIOSTRA
Patrystyczny przyczynek do mariologii antropologicznej

W nauczaniu Ojców Kościoła Maryja zajmowała ważne miejsce. Elementy mariologii obecne są w dziełach najwcześniejszych Ojców np. u Ignacego z Antiochii, który pisze o dziewictwie i macierzyństwie Maryi[1]. Jako uzasadnioną należy uznać opinię, że Ojcowie Kościoła swoją refleksję mariologiczną umieszczali w kontekście historii zbawienia, odnosząc do niej postać Maryi. Prowadzi to w konsekwencji do nadania mariologii rysu zdecydowanie chrystocentrycznego. Stąd też – jak wiadomo – zasadniczą tematykę mariologii patrystycznej stanowi paralela Ewa – Maryja (począwszy od Justyna[2]) oraz dziewictwo i macierzyństwo Maryi. Nietrudno zauważyć, że tak ujęta tematyka pozostaje w bezpośrednim związku z Osobą i dziełem Chrystusa. Daje to podstawę do przyjęcia wniosku, że Ojcowie Kościoła nie podejmują refleksji nad Maryją bez równoczesnego ukazania Jej związku z Chrystusem. W tej grupie osobne miejsce zajmuje problematyka Boskiego Macierzyństwa Maryi i przysługującego Jej z tej racji tytułu Qeotkoj. W przekazach patrystycznych występuje on na długo przed Soborem Efeskim. Ukształtował się w nurcie rozważań na temat dziewictwa i macierzyństwa Maryi.

Nieco później mariologia patrystyczna ubogacona zostaje wątkiem związku Maryi z Kościołem (*Maria – typus Ecclesiae*)[3]. Stanowi on rozwinięcie i uszczegółowienie paraleli Ewa – Maryja i wpisuje się w całość doktryny mariologicznej Ojców Kościoła. O wiele skromniejsze miejsce w nauczaniu Ojców zajmuje ukazanie relacji Maryi z Ojcem, a także z Duchem Świętym.

Wydaje się, że tak ujęta mariologia patrystyczna nie oddaje jednak w pełni bogactwa przemyśleń Ojców Kościoła na temat Matki Zbawiciela. Wysuwa się w niej bowiem na plan pierwszy kierunek, który we współczesnej mariologii określany jest jako wertykalny (odniesienie do Osób Boskich, zwłaszcza do Chrystusa i dzieła Odkupienia), mało widoczny jest zaś kierunek horyzontalny

[1] Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 19, 1.
[2] Por. Iustinus, *Dialogus cum Judaeo Tryphone* 100, 4-5.
[3] Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 2, 7.

– odniesienie do człowieka[4]. Tymczasem związek Maryi z Chrystusem i dziełem Odkupienia nie oddziela Jej od ludzi. To przekonanie jest głęboko zakorzenione w świadomości Ojców Kościoła chociaż nie zawsze dostrzegane przez współczesnych teologów.

Jednym z przykładów kierunku horyzontalnego w mariologii Ojców jest nazwanie Maryi naszą Siostrą. Uczynił to jako pierwszy Atanazy Wielki w *Liście do Epikteta*[5]. Dostosowując się do podziału, którym posługuje się współczesna mariologia, określiliśmy (w tytule) to wyrażenie Atanazego jako przyczynek do mariologii antropologicznej. Wprawdzie – jak się wydaje – obecnie mariologowie używają zamiennie pojęć mariologia antropologiczna i antropologia mariologiczna[6], to jednak słuszne byłoby tutaj wprowadzenie rozróżnienia. Jak potwierdzają liczne opracowania, antropologia mariologiczna pozostaje w ścisłym związku z teologią feministyczną, ukazując (w oparciu o Maryję) rolę kobiety w Kościele i świecie. Przedmiotem natomiast mariologii antropologicznej winno być ukazanie związku Maryi z wszystkimi ludźmi, pozostawanie z nimi w jednym szeregu, mimo przywileju Boskiego Macierzyństwa. W tym ujęciu na plan pierwszy wysuwa się przybliżenie tego, co Matkę Bożą łączy z ludźmi i decyduje o tym, że pozostaje ona nadal – mimo wniebowzięcia – jedną z nas[7]. W takim też sensie wyrażenie Atanazego przywołuje adhortacja apostolska *Marialis cultus* stwierdzając: „Maryja bowiem przynależy do naszego rodzaju, jest prawdziwą Córką Ewy, chociaż nie znającą zmazy tejże matki; jest prawdziwą S i o s t r ą n a s z ą, która wiodąc życie ziemskie w pokorze i ubóstwie w pełni podzieliła nasz los”[8].

Tekst, którym Atanazy nazwał Maryję naszą siostrą, brzmi następująco:

> „To, co się narodziło z Maryi, jak świadczy Pismo Święte, z natury było prawdziwym człowiekiem, prawdziwe również było ciało Jezusa, ponieważ było takie samo, jak nasze. Maryja bowiem jest n a s z ą s i o s t r ą (ἀδελφὴ ἡμῶν), gdyż wszyscy jesteśmy dziećmi Adama”[9].

---

[4] Por. B. Ferdek, *Nasza siostra – córą i Matką Pana. Mariologia jako przestrzeń syntezy dogmatyki*, Świdnica 2007, 12.

[5] Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad Epictetum* 7, PG 26, 1061B.

[6] Por. np. podział bibliografii w: R. Laurentin, *Matka Pana*, tłum. Z. Proczek, Warszawa 1989, 328-329; 352-353.

[7] Por. T. Špidlík, *Per una mariologia antropologica*, „Marianum” 41 (1979) 491-506.

[8] Paulus VI, *Adhortatio Apostolica „Marialis cultus”* 56. Wprowadzeniem do tego wniosku jest znajdujące się wcześniej stwierdzenie: „[...] Jej nieustanne i skuteczne wstawiennictwo, mocą którego – chociaż wzięta do nieba – jest jak najbliżej wiernych Ją wzywających”.

[9] *Epistula ad Epictetum* 7, PG 26, 1061B, tłum. pol. LG I (wyd. 1) Poznań 1982, 429 (lub wyd. 2, Poznań 2006, 431). Tłumaczenie tego fragmentu podaje także F. Courth (*Mariologia*, tłum. W. Szymona, Poznań 2005, 68) w brzmieniu następującym: „A zatem ludzkie co do natury i prawdziwe było ciało Zbawiciela, wzięte z Maryi wedle Bożych Pism. Prawdziwe zaś było, gdyż było takie samo, jak nasze, bowiem Maryja jest naszą siostrą, a wszyscy stanowimy potomstwo Adama”.

Nietrudno zauważyć, że kontekst, w którym Atanazy umieścił analizowane przez nas wyrażenie jest jednoznacznie chrystologiczny. Biskup Aleksandrii stara się na pierwszym miejscu dowieść prawdziwości ciała ludzkiego Chrystusa. Podkreśla, że narodzenie Chrystusa z Maryi oznacza, iż „[...] Syn Boży z natury i istoty [...] ciało swe wziął ze świętej Maryi”[10]. Realność człowieczeństwa Syna Bożego wynika zatem z faktu, że Maryja była w pełnym tego słowa znaczeniu człowiekiem. Zrodzony z Niej Zbawiciel posiada takie ciało, jak Ona, czyli takie ciało, jakie posiadają wszyscy ludzie. Takie rozumowanie nie przesłania Atanazemu skutków Wcielenia dla ludzi. Z naciskiem głosi:

> „Słowo przyjęło w pełni naszą naturę i ją złożyło w ofierze, a nam dało udział w swej boskiej naturze”[11].

Swoją uwagę jednak koncentruje na argumentach biblijnych, które potwierdzają prawdziwość narodzenia się Chrystusa z Maryi. Jego zdaniem, już Izajasz przepowiedział Maryję słowami „oto Panna” (Iz 7, 14), a Gabriel został posłany do „dziewicy poślubionej mężowi” (Łk 1, 27), aby przez tę wzmiankę o poślubieniu podkreślić, że Maryja prawdziwie jest człowiekiem. Jako kolejny argument za prawdziwością narodzin Syna Bożego w ludzkim ciele Atanazy wylicza słowa Łk 2, 7: „zawinęła [Go] w pieluszki” oraz Łk 11, 27: „błogosławione piersi, któreś ssał”. Zwraca uwagę także na formę słowną, którą posługuje się Gabriel przy zwiastowaniu: nie mówi o zrodzonym „w żłobie”, ale o zrodzonym „z Ciebie” (ἐκ σοῦ), aby podkreślić, że Jezus narodzi się z Niej jako prawdziwy i pełny człowiek, „aby uwierzono, że to Dziecię prawdziwie z Niej się poczęło i narodziło”[12].

Jak łatwo dostrzec, powyższa argumentacja ma zastosowanie zarówno dla wykazania prawdziwości narodzin i ludzkiego ciała Chrystusa, jak również dla wykazania realności macierzyństwa Maryi. Wywód Atanazego zatem posiada równocześnie charakter chrystologiczny i mariologiczny. Jego mariologia raczej nie rozwija się osobno, lecz stanowi integralną część nauki o Wcieleniu. Tym niemniej możemy mówić o doktrynie mariologicznej u Biskupa Aleksandrii. Jest ona niestety stosunkowo mało opracowana, zwłaszcza na gruncie języka polskiego. Za pozytywne w tym temacie należy uznać syntetyczne studium M. Starowieyskiego[13] poszerzone o opracowanie J. Królikowskiego[14]. Encyklopedyczne opracowania obcojęzyczne także nie podają sys-

[10] *Epistula ad Epictetum* 2, PG 26, 1052C.

[11] Tamże 6, PG 26, 1060C.

[12] Tamże 5, PG 26, 1057C.

[13] Por. M. Starowieyski, *Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, RTK 23 (1976) z. 4, 109-132.

[14] Por. J. Królikowski, *Theotokos w teologii św. Atanazego. Przełom mariologiczny w IV wieku i jego znaczenie*, SMa 2 (2000) nr 1, 56-73.

tematycznego wykładu mariologii Atanazego[15]. Autorzy zajmujący się mariologią tego Ojca Kościoła wskazują zgodnie na jej wymiar chrystologiczny. Wymiar antropologiczny jest raczej mało dostrzegany. Zwraca się głównie uwagę na to, że Biskup Aleksandrii swoją naukę koncentruje na Osobie Chrystusa; Maryja ma w niej drugoplanowe miejsce. Pewną trudność stanowi rozgraniczenie argumentacji Atanazego za prawdziwym człowieczeństwem Chrystusa (w której jest miejsce dla teologii maryjnej) od argumentacji za bóstwem Chrystusa. Należy zgodzić się z tezą, że większość swoich traktatów Doktor Aleksandryjski poświęca – zgodnie z uwarunkowaniami epoki, w której żyje – obronie bóstwa Chrystusa i Jego współistotności Ojcu. Nie sprzyja to jednak wydobyciu na światło dzienne wszystkich elementów jego mariologii. M. Starowieyski przytacza wprawdzie interesujące nas wyrażenie Atanazego „nasza siostra", ale umieszcza je w kontekście jego nauczania na temat Boskiego Macierzyństwa Maryi[16]. Ujęcie takie jest zgodne z przyjęciem nurtu chrystologicznego mariologii Biskupa Aleksandrii. Wydaje się jednak, że nie wydobywa do końca bogactwa treści, zawartej w powyższym zwrocie. Istotnie, Atanazy uporczywie podkreśla, że Maryja jest człowiekiem, aby przede wszystkim wykazać, że Słowo, które z Niej przyjęło ciało, jest także prawdziwie człowiekiem – takim jak my[17]. Wydaje się, że dochodzi tu do głosu schemat chrystologii aleksandryjskiej, która opowiadała się za połączeniem Logosu z ciałem (λόγος – σάρξ), co ułatwiało przyjęcie terminu Θεοτόκος[18]. Uderzające jest jednak takie akcentowanie przez Atanazego człowieczeństwa Maryi. Wyrażone to jest nie tylko w omawianym zwrocie „nasza siostra", ale na uwagę zasługuje także jego objaśnienie, które zostaje dołączone do tego tytułu: „Gdyż w s z y s c y jesteśmy dziećmi (potomstwem) Adama"[19]. Wyrażona jest w nim wyraźnie myśl o wspólnocie natury łączącej Maryję z ludźmi. Nieuzasadniona jest w tym kontekście obawa, że podkreślanie przez Atanazego człowieczeństwa Maryi mogłoby być rozumiane jako chęć poniżenia Jej[20]. Ojciec Kościoła wyraża bowiem w taki sposób zarówno

[15] Por. G. Göl, *Mariologie*, HDG III/4, Freiburg – Wien 1978; A. Grimmler, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, I, Freiburg – Basel – Wien 1979. Na uwagę zasługuje również I. Ortiz de Urbina, *Mariologia w patrystyce Wschodu*, tłum. K. Obrycki, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 6 (1978) 65-104 oraz D. Fernandez, *Aktualność i wartość mariologii Ojców Kościoła*, tamże 11 (1983) 73-91. Wśród autorów polskich przekrój mariologii patrystycznej podają: E. Florkowski, *Matka Boża w nauce Ojców Kościoła*, w: *Gratia plena*, Poznań 1975, 59-77 oraz J. Królikowski, *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, cz. 1, Tarnów 1999. Na osobne wyszczególnienie zasługuje także seria *Beatam me dicent*, wydawana w Niepokalanowie od 1981 roku pod redakcją O.S.C. Napiórkowskiego.

[16] Por. Starowieyski, *Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, s. 120-121.

[17] Por. Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad Maximum* 2, PG 26, 1088B.

[18] Por. Starowieyski, *Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, s. 124.

[19] Athanasius, *Epistula ad Epictetum* 7, PG 26, 1061B.

[20] Por. Starowieyski, *Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, s. 121.

więź Maryi z Chrystusem, jak i z ludźmi: jest Ona człowiekiem, naszą Siostrą i zarazem Matką Boga. Dzięki temu jest pośredniczką między czasem grzechu i czasem odkupienia, który Atanazy nazywa „czasami ostatecznymi" lub „wypełnieniem czasów"[21].

Dla przybliżenia wymiaru antropologicznego mariologii Atanazego warto postawić pytanie o genezę *Listu do Epikteta*. List ten stanowi odpowiedź na pytanie, które Epiktet, biskup Koryntu, skierował do Biskupa Aleksandrii na temat opinii, które krążyły w gminie korynckiej. Według jednej z nich Chrystus posiadał ciało niecierpiętliwe, przyniesione z nieba i współistotne z Jego boskością. W tej sytuacji macierzyństwo Maryi byłoby pozbawione sensu. Wydaje się, że opinia taka mogła być echem apolinaryzmu. Druga z opinii z kolei powoływała się na pogląd, że Słowo tylko zamieszkało w Chrystusie, podobnie jak zamieszkiwało w prorokach i świętych. Nie było więc narodzin Chrystusa z Maryi, co pozbawiało Ją tytułu Θεοτόκος. W odpowiedzi Atanazy z całą stanowczością broni człowieczeństwa Syna Bożego, jak i człowieczeństwa Jego Matki, pisząc:

> „Ojcowie, którzy zebrali się w Nicei nie twierdzili bynajmniej, że ciało, lecz że Syn jest współistotny Ojcu, i że Syn jest z substancji Ojca i oświadczyli również, że ciało pochodzi z Maryi według Pisma. Jeżeli Słowo jest współistotne ciału, to próżne jest i wspomnienie (ἡ μνήμη) Maryi i Jej posługa (ἡ χρεία), jako że ciało mogło istnieć wiecznie przed Maryją"[22].

J. Królikowski zwraca uwagę na występujący w tekście termin „wspomnienie Maryi". Jego zdaniem, greckie μνήμη jest nie tylko zwyczajnym wspomnieniem, ale także posiada znaczenie techniczne, właściwe dla języka liturgicznego, jak wspomnienie męczenników i świętych[23]. Prowadzi to do kolejnego pytania, czy Atanazy miał na myśli konkretne święto maryjne? Zdaniem J. Królikowskiego, jest to możliwe zwłaszcza dlatego, że kult odgrywał ważną rolę w myśleniu Atanazego[24]. Potwierdzenie tego można znaleźć w zakończeniu *Listu do Epikteta*, w którym Biskup Aleksandrii uznaje kult w Kościele za „[...] wyznanie wiary – zarówno pobożnie, jak i prawdziwie"[25].

W kontekście powyższych rozważań słuszny wydaje się wniosek, że mariologia Atanazego, a zwłaszcza jej wymiar antropologiczny, ma związek z nawrotem doketyzmu w IV wieku, który kwestionował prawdziwość i integralność człowieczeństwa Chrystusa, a także realność Jego ludzkiego ciała. Należy przypuszczać, że była to także reakcja na herezję Ariusza, mająca na celu wy-

[21] Por. Athanasius, *Epistula ad Epictetum* 12, PG 26, 1068B.

[22] Tamże 4, PG 26, 1056-1057, cyt. za: Starowieyski, *Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, s. 122.

[23] Por. Królikowski, *Theotokos w teologii św. Atanazego*, s. 63nn.

[24] Por. tamże, s. 64.

[25] Athanasius, *Epistula ad Epictetum* 12, PG 26, 1069.

eksponowanie Bóstwa Chrystusa. W tej sytuacji teologia Atanazego wypowiada się w doktrynie o prawdziwym i pełnym człowieczeństwie Chrystusa, wziętym z Maryi Dziewicy oraz o prawdziwym i pełnym człowieczeństwie Maryi, ponieważ przynależy Ona do rodzaju ludzkiego wywodzącego się od Adama: w takim to kontekście Maryja zostaje nazwana przez Biskupa Aleksandrii „naszą siostrą".

Czy jednak reakcja na doketyzm i związane z nią ukierunkowanie chrystologii było jedynym powodem, dla którego Atanazy tak uwypuklił człowieczeństwo Maryi i Jej związek z wszystkimi ludźmi? Wydaje się, że nasz Ojciec Kościoła mógł być także powodowany innym błędem, który plasował Maryję na pozycjach przeciwstawnych ludziom i był nadużyciem religijnym: chodzi o wspomnianych przez Epifaniusza kollyrydianek, które czciły Maryję jako boginię[26]. Pisząc o nich biskup Salaminy był poruszony tymi praktykami i nakreślił jasne kryteria czci maryjnej[27]. Jest niewykluczone, że Atanazy słyszał o tym błędzie, tym bardziej, że przez Aleksandrię jako miasto portowe przewijali się z pewnością także podróżujący z Arabii. Mariologia antropologiczna Atanazego wraz z wyrażeniem „nasza siostra" byłaby wtedy nie tylko reakcją na błędy kollyrydianek, ale także wyraźną i czytelną korektą kultu maryjnego, zachowującą swoją aktualność po dzisiejsze czasy. Za przyjęciem

[26] O takiej możliwości wspomina także M. Starowieyski (*Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, s. 121); zob. Epiphanius, *Ancoratus* XIII 8; *Haereses* 78, 23; 79, 1; F. Cocchini, *Colliridiani*, DPAC I 734; K. Kowalik, *Kollyrydianki*, EK IX 367-368.

[27] Por. Epiphanius, *Haereses* 78, 23; 79, 1, PG 42, 736B, 740C-741A, tłum. pol. W. Szymona, w: Courth, *Mariologia*, s. 77-78: „Zdumieliśmy się, usłyszawszy z kolei rzecz inną. Znowu pewni ludzie bez rozeznania w sprawach, które dotyczą Najświętszej Dziewicy, zapragnęli wbrew Bogu rozpowszechniać swoją naukę, i starają się to czynić, jakby opanowani przez szaleństwo oraz obłęd. Powiadają bowiem, że jakieś nierządnice przyniosły tę czczą herezję do Arabii, dokąd przybyły z Tracji. W imię Dziewicy i dla Jej czci ofiarowują chleb, i w tym celu odbywają spotkanie. W imię Najświętszej Dziewicy, przekraczając wszelką miarę, próbują podejmować bezbożne i bluźniercze działanie. Bowiem kobiety składają w Jej imię uroczyste ofiary, co zaiste jest rzeczą bezbożną i zbrodniczą, i całkowicie obcą nauce Ducha Świętego. Przeciw czcicielkom chleba, składającym ofiary Maryi [...] Bowiem do uszu naszych doszło, że owa herezja na powrót rozpowszechniła się w Arabii, przyjęta z Tracji i Górnej Scytii. Mianowicie niektóre niewiasty w dniu dorocznego święta stroją wóz czy też tron czworoboczny, okrywszy go z wierzchu lnianym płótnem, i przez kilka dni wykładają chleb, ofiarując go w imię Maryi. Wszystkie przyjmują swój kawałek chleba", oraz *Haereses* 78, 24; 79, 7, PG 42, 737, tłum pol. W. Szymona, w: Courth, *Mariologia*, s. 78: „Nie ma potrzeby, aby czcić świętych ponad konieczną miarę, lecz należy oddawać cześć ich Panu. Niech zatem nastanie kres błędu ludzi zwiedzionych na manowce. Bowiem Maryja ani nie jest Bogiem, ani nie posiada ciała z nieba, lecz poczęte z męża i niewiasty. Została powołana do życia zgodnie z obietnicą, jak Izaak. Przeto niech nikt nie składa ofiar w Jej imieniu, albowiem gubi swą duszę. Niech z kolei nikt nie zachowuje się też zuchwale, znieważając świętą Dziewicę. Oby się to nie zdarzyło! Albowiem ani po zrodzeniu, ani przed zrodzeniem Zbawiciela [z nikim] nie połączyła się cieleśnie. Niech we czci będzie Maryja: niech będą zaś uwielbieni Ojciec i Syn, i Duch Święty; niech nikt natomiast nie ubóstwia Maryi. Choć Maryja była także najpiękniejsza, i święta, i chwalebna, mimo to nie należy Jej oddawać czci boskiej".

takiej hipotezy zdaje się przemawiać tekst Leoncjusza z Bizancjum, który także nazywa Maryję – Θεοτόκος „naszą siostrą według natury (ἀδελφή τε ἡμῶν οὔσης κατὰ τὴν φύσιν)”[28], ale w kontekście zwalczania właśnie tych, którzy czczą Maryję jako boginię, nazywając ich filomarianitami[29]. Na uwagę zasługuje fakt, że poza Atanazym i Leoncjuszem z Bizancjum trudno jest odnaleźć w pismach innych Ojców Kościoła interesującego nas nazwania Maryi „naszą siostrą”. Występujące u Efrema sformułowanie: „Jestem dla Ciebie Siostrą z domu Dawida, który jest dla nas drugim Ojcem” wyraża raczej związek Maryi z Jezusem, a nie z ludźmi, co potwierdzają dalsze słowa: „I Matką Ci jestem, bo narodziłam Cię w łonie”[30]. Tak więc wyjątkowość formuły, którą posłużył się Atanazy, nasuwa wniosek, że chciał on poprzez jej użycie skierować na właściwe tory nie tylko dogmatyczne użycie mariologii, ale także pobożność maryjną i związany z nią kult Bogarodzicy. Mielibyśmy wtedy do czynienia z harmonijnym połączeniem *lex credendi* z *lex orandi* w przestrzeni mariologii.

Niewątpliwie kierunek interpretacji atanazjańskiego sformułowania Maryja – „nasza siostra” nadaje także wspomniana wyżej adhortacja apostolska Pawła VI *Marialis cultus*. Zawarty w niej zwrot „jest prawdziwą Siostrą naszą”[31], nie budzi wątpliwości co do zaczerpnięcia go z tekstu *Listu do Epikteta*, chociaż brakuje w tym miejscu adhortacji wyraźnego przypisu źródłowego z odniesieniem do tego listu. W świetle *Marialis cultus* stwierdzenie, że Maryja jest naszą Siostrą wskazuje na pierwszym miejscu, że przynależy Ona do naszego rodzaju, ponieważ jest córką Ewy, mimo, że wolna od zmazy grzechowej przez nią zaciągniętej. Atanazy sprowadził to do twierdzenia, że wszyscy jesteśmy dziećmi, czyli potomstwem Adama. Dzięki temu jest bliska każdemu człowiekowi, ponieważ związana jest z nami węzłem człowieczeństwa. Los człowieczy nie jest Jej obcy. Ona go podzieliła żyjąc w pokorze i ubóstwie, a także krocząc drogą boleści[32]. Wynika stąd skuteczność Jej wstawiennictwa, bo chociaż jest Wniebowzięta, to także teraz doskonale zna i rozumie problemy tych, którzy wzywają Jej pomocy. Czyni to prawdziwie po matczynemu, bo rzeczywiście jest naszą Matką. Skoro jednak jest również naszą Siostrą, to wynika z tego, iż jest także członkiem całego ludu Bożego, chociaż „przewyższającym inne”[33]. Posiada bowiem szczególną godność jako Rodziciela Syna Bożego (Θεοτόκος), a przez to Przybytek Ducha Świętego, pełna

[28] Leontius Byzantinus, *Contra nestorianos et eutychianos* II, PG 86, 1325C.

[29] Por. tamże III 6, PG 86, 1364B.

[30] Ephrem Syrus, *Hymni de nativitate (Epiphania)* 16, 10, ed. E. Beck, CSCO 187, Syr 83, s. 76, tłum. za Courth, *Mariologia*, s. 130: „Matką Twoją jest Ona i tylko Ona twoją też siostrą, razem z wszystkimi innymi. Stała się też matką, stała Twą siostrą”.

[31] Por. *Adhortatio Apostolica „Marialis cultus”* 56; zob. wyżej nota 8.

[32] Por. tamże.

[33] Por. tamże.

łaski i świętości, co daje Jej pozycję uprzywilejowaną wśród wszystkich innych stworzeń, zarówno ziemskich jak i niebieskich. Dlatego winna doznawać czci, wyrażanej modlitwami, chociaż może w większym stopniu powinny to być modlitwy dziękczynienia, niż prośby, zgodnie ze wskazaniami Ojców Kościoła, którzy dziękowali Bogu za Maryję, a Ją wysławiali za umożliwienie realizacji dzieła Odkupienia[34]. Szczególna relacja Maryi do Boga nie uszczupla jednak Jej człowieczeństwa. Maryja – nasza Siostra ukazuje Sobą, czym naprawdę jest człowieczeństwo. Wszak przywileje łaski Jej udzielone mają w pewien sposób charakter uprzedzający w stosunku do każdego człowieka. W Maryi – naszej Siostrze człowiek odnajduje nie tylko Towarzyszkę swoich bólów i cierpień, związanych z ziemskim pielgrzymowaniem, ale także pierwowzór człowieczeństwa w swoim punkcie wyjścia i dojścia[35].

Przechodząc do konkluzji należy zauważyć, że oryginalność mariologii Atanazego polega nie tylko na nadaniu jej charakteru dogmatycznego, na co zwraca uwagę J. Królikowski[36]. Niewątpliwie Biskup Aleksandrii wprowadził nowy styl w refleksji mariologicznej, poszerzając ściśle biblijny charakter mariologii wcześniejszych Ojców. Bez wątpienia także stosowanie przez niego w sposób konsekwentny tytułu Θεοτόκος dla Maryi przygotowało i utorowało drogę obrony tego tytułu przed błędami nestorianizmu Cyrylowi Aleksandryjskiemu[37]. Naszym zdaniem jednak, nie wyczerpuje się na tym nowość i oryginalność refleksji mariologicznej Atanazego, wyraża się ona bowiem także w nadaniu jego mariologii wymiaru antropologicznego; oznacza on poszerzenie przedmiotu mariologii. Biskup Aleksandrii nazywając Maryję „naszą siostrą" wytyczył nowy kierunek mariologii. Uzasadnia to wniosek, że dał on podstawy do wyartykułowania mariologii antropologicznej w dzisiejszym rozumieniu tego pojęcia. Słuszne także wydaje się przekonanie, że sformułowania mariologiczne Atanazego mogą być nadal inspirujące dla rozwoju tej dyscypliny teologicznej.

[34] Por. Ephrem Syrus, *Carmen de Beata Maria Virgine*, ed. Lamy I 2, 523-537, tłum. W. Kania: *Pieśń o Najświętszej Maryi Pannie*, PSP 11, 30-32; Cyrillus Alexandrinus, *Homilia IV. De Maria Deipara in Nestorium* 4, PG 77, 992-996.

[35] Ten element wydaje się ciągle słabo rozwinięty we współczesnej mariologii. Próbę ukazania mariologii jako dyskursu o człowieku podejmuje B. Ferdek (dz. cyt.). W tytule swego studium umieszcza nawet wyrażenie Atanazego: „nasza Siostra". Niestety ogranicza się tylko do ogólnego wskazania, że pochodzi ono z *Listu do Epikteta*, nie podając szczegółowego miejsca, w którym się ono znajduje (zob. s. 13 i 139), ani też nie analizując kontekstu teologicznego, występującego w dziele Atanazego wyrażenia. Tym niemniej, samo opracowanie stanowi bez wątpienia oryginalny wkład do literatury mariologicznej.

[36] Por. Królikowski, *Theotokos w teologii św. Atanazego*, s. 68.

[37] Tezę taką stawia także M. Starowieyski (*Mariologia św. Atanazego Wielkiego*, s. 130).

MARIE – NOTRE SOEUR
Une contribution patristique à la mariologie anthropologique

(Résumé)

L'objet du présent article est l'analyse de la constatation d'Atanase „Marie est notre soeur", qui figure dans *Epistula ad Epictetum* 7. L'auteur analyse d'abord le contexte christologique de la constatation précitée. Afin de prouver la vraie nature humaine du Christ, il évoque la nature humaine de Marie en tant que sa Mère. Il développe ainsi l'idée de l'union étroite unissant Marie à tous les hommes, pour qui elle est comme une soeur. Cette union a sa source dans le fait que tous les hommes (y compris Marie) font partie de la progéniture d'Adam. L'auteur estime qu'Atanase peut être considéré comme précurseur de la mariologie anthropologique au sens que nous attribuons aujourd'hui à ce terme.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI
(Gniezno, UAM)

OBRAZ KOŚCIOŁA W *KOMENTARZU DO ZACHARIASZA* DYDYMA ALEKSANDRYJSKIEGO

Dydym Aleksandryjski w swoim najlepiej zachowanym komentarzu do starotestamentalnej księgi proroka Zachariasza zajmuje się wieloma tematami[1]; jednym z nich jest Kościół[2]. Są to oczywiście wypowiedzi okazjonalne, wynikające z analizy tekstu biblijnego oraz zastosowanej przy tym alegorii, co dla środowiska aleksandryjskiego było całkowicie naturalne. We wspomnianym komentarzu odnaleźć można cztery podstawowe wątki odnoszące się do Kościoła, które przedstawiają jednocześnie jego obraz widziany oczami Dydyma: zaprezentowany on został jako wspólnota złożona z Żydów i pogan, jako zgromadzenie wierzących, którego kamieniem węgielnym i Głową jest sam Jezus Chrystus, jako Oblubienica Chrystusa i wreszcie, jako Jeruzalem ziemskie, w którym żyjemy oraz duchowe, ku któremu zmierzamy. Można zatem powiedzieć, że mamy tutaj do czynienia z obrazem Kościoła rozumianym w sensie ziemskim oraz duchowym. W całym też komentarzu Dydyma te dwa aspekty wzajemnie się przenikają i uzupełniają.

W niniejszym artykule postaram się omówić wymienione cztery elementy nauki Dydyma Aleksandryjskiego o Kościele na podstawie jego wypowiedzi, które, jak wcześniej już zaznaczyłem, należą do fragmentarycznych. Można jednak na ich podstawie odtworzyć eklezjologię, którą zawarł nasz komentator w swoim obszernym, bo liczącym pięć ksiąg, dziele.

I. WSPÓLNOTA ZŁOŻONA Z ŻYDÓW I POGAN

Pierwszym ważnym tematem eklezjologicznym, jaki pojawia się u Dydyma w jego „Komentarzu do Zachariasza" to stwierdzenie, że Kościół tworzą dwa

[1] Odsyłam do mojej publikacji: *Chrystologia w Komentarzu do Zachariasza Dydyma Aleksandryjskiego*, Gniezno 1996, w której znajdują się przetłumaczone teksty chrystologiczne ze wspomnianego komentarza i ich analiza.

[2] Tłumacz komentarza Dydyma – L. Doutreleau, poświęcił temu zagadnieniu we wstępie zaledwie kilkanaście zdań, por. Didyme l'Aveugle, *Sur Zacharie*, *Introduction*, SCh 83, Paris 1962, 79-80.

ludy, mianowicie Żydzi i poganie. Prawdę tę przedstawia w oparciu o komentowany tekst biblijny starotestamentalnego proroka oraz posługuje się także opisami wydarzeń zawartych w Nowym Testamencie. Jako przykład może posłużyć odwołanie się do opowiadania o kobiecie cierpiącej od wielu lat na upływ krwi (por. Mt 9, 20-22). Dydym dostrzega w spotkaniu Jezusa ze wspomnianą kobietą cudowną interwencję samego Boga, która polegała na jej całkowitym uzdrowieniu. Podobnie jest – zdaniem naszego komentatora – z poganami, którzy w Kościele doznają cudu oczyszczenia:

> „Dajmy jeszcze przykład kobiety cierpiącej na upływ krwi od 12 lat; dzięki dotknięciu frędzli płaszcza Jezusa (por. Mt 9, 20) została uzdrowiona z dolegliwości upływu nieczystej krwi, która nie pozwalała jej mieć dzieci. Jest to wydarzenie nadzwyczajne i cudowne. Ten, który je rozumie na sposób cudowny, dostrzega w tym cudzie znak oczyszczenia Kościoła pogan”[3].

Na temat Kościoła uformowanego z Żydów i pogan wspomina Dydym także w kontekście kamienia węgielnego, o którym mówi prorok Zachariasz (por. Za 10, 4) oraz inne księgi biblijne (por. Ps 118[117], 22; Dz 4, 11; 1P 2, 6). Aleksandryjczyk wskazuje, że w tekście proroka mowa jest o dwóch murach, co alegorycznie należy odnieść do Żydów i do pogan. W jednym bowiem obrazie przedstawiającym mur odsyła Dydym do Żydów, do których jako pierwszych skierowana została Ewangelia. Przedtem zaś miało miejsce ich powołanie jako narodu wybranego. Drugi natomiast mur to poganie, którzy uwierzyli w Chrystusa, w Jego słowo głoszone przez apostołów i uczniów. Kiedy Dydym mówi o poganach często podkreśla ich powołanie do wiary w Chrystusa[4]. Niezależnie od tego, że są to dwa narody tworzące Kościół, należy mówić o jednym Kościele, podobnie jak jest w każdej budowli. Chociaż składają się na nią różne mury, zawsze chodzi o jeden dom:

> „Czy na kamieniu węgielnym nie zostały wzniesione dwa mury, jeden utworzony przez Żydów, którzy przybliżyli się do Ewangelii, drugi z pogan, którzy przybliżyli się do wiary? Dlatego Kościół składa się z Żydów i Greków, i jako głowę posiada Chrystusa, który jest w całej tej budowli kamieniem węgielnym. Oni tworzą od tej chwili harmonię w wierze, ci, którzy zostali zgromadzeni w jedną budowlę, to znaczy wszyscy ludzie, którzy przyjmują Ewangelię Boga, i którzy, chociaż byli dwoma narodami, tworzą jednego nowego człowieka (por. Ef 2, 14)”[5].

Kiedy Dydym mówi o dwóch narodach, z których zbudowany jest Kościół, wskazuje na ich powołanie przez Boga w jeden naród wyznający tego samego Boga:

---

[3] *In Zachariam* I 251, SCh 83, 322; teksty Dydyma tłumaczę z krytycznego wydania jego komentarza: Didyme l'Aveugle, *Sur Zacharie*, texte inédit d'après un papirus de Toura. Introduction, texte critique, traduction et notes de L. Doutreleau, SCh 83-85, Paris 1962.

[4] Por. tamże IV 107, SCh 85, 855.

[5] Tamże I 259, SCh 83, 326-328.

„Tak samo, to na źrebię oślicy, o którym mówi, że wsiadł słodki Król, ponieważ On [Chrystus] pragnie «z dwóch [rodzajów ludzi] stworzyć w sobie jednego nowego człowieka» (Ef 2, 15); podobnie jak jeden naród i jeden Kościół narodzą się ze zgody dwóch powołań”[6].

Dla autora komentarza ważne jest, by pokazać jeden Kościół, niepodzielony, chociaż tworzą go Żydzi i poganie. Od momentu wejścia jednych i drugich do Kościoła, mają jednego Boga i Zbawiciela oraz stanowią od tej chwili jeden lud Boży:

„Ponieważ cały rodzaj ludzki dzieli się na dwa: na lud obrzezania i Kościół narodzony z powołania pogan, Bóg Żydów i pogan, który jest ich Zbawicielem i ich Królem, zdecydował się wybrać dwa berła, aby ustanowić z dwóch ludów jedno królestwo”[7].

Kościół jest zatem dla Dydyma symbolem jedności i służby jednemu Bogu przez dwa obce kiedyś sobie ludy. Nawiązując bowiem do tekstu proroka Zachariasza mówiącego o tym, że Bóg będzie królem całej ziemi, w tym również pustyni (por. Za 16, 9-11), stwierdza:

„Należy rozumieć tutaj przez pustynię Kościół złożony z pogan, a przez ziemię naród obrzezania. Bo dwa ludy służyć będą jednemu Panu i poznają tylko jednego Boga”[8].

Autor komentarza zwraca także uwagę na pochodzenie Głowy Kościoła – Chrystusa – z narodu żydowskiego. Interpretując tekst proroka Zachariasza 9, 9-10 mówiący między innymi o Judzie i Efraimie, daje do zrozumienia, że Chrystus, który kieruje Kościołem nazywany jest Judą, ponieważ pochodzi z pokolenia o tej właśnie nazwie. Efraim natomiast oznacza pogan, których błędne wierzenia zostały zniszczone, oni zaś sami, pod wpływem słowa Bożego, znaleźli się w Kościele:

„Tak samo jak Pan nazywany jest Judą, ponieważ wyszedł z pokolenia o tym samym imieniu i kieruje Kościołem, tak samo słowo, które wprowadza herezje nazywane jest Efraimem”[9].

W komentarzu Dydyma odnaleźć można jeszcze jeden ważny element nauki wskazujący na jedność dwóch powołanych narodów i ich wzajemne uzupełnianie się. Autor posłużył się tekstami proroka Zachariasza (por. 10, 1) i Ozeasza (por. 6, 3), w których jest mowa o dwóch rodzajach deszczu: wczesnym i późnym:

[6] Tamże III 144, SCh 84, 692.
[7] Tamże IV 74, SCh 85, 840.
[8] Tamże V 99, SCh 85, 1022.
[9] Tamże III 147, SCh 84, 694.

„Ci z obrzezania, którzy otrzymali tylko deszcz wcześniejszy, nie związali się z Ewangelią, bo nie uwierzyli Zbawicielowi. Jeśli chodzi o tych, którzy po przyjściu Zbawiciela wyznają błędne nauki, nie mieli udziału jak tylko w deszczu późnym, bez korzystania z deszczu wczesnego; okazali się niedoskonali oni i ich nauczanie, tymczasem gdy sam Kościół apostolski rodzi owoce doskonałe, słodkie i jadalne, ponieważ Kościół doskonale jest nawodniony dzięki jednemu i drugiemu deszczowi. To wyjaśnienie podsuwa następujący tekst Ozeasza: «Starajmy się poznać Pana, my go znajdziemy gotowego objawić się jak świt i przyjdzie do nas jak deszcz wczesny i późny na ziemię» (Oz 6, 3)”[10].

Pierwszy zatem – deszcz wczesny, czyli wiosenny – oznacza przedstawicieli narodu wybranego, którzy nie przyjęli Ewangelii. Pozostali tylko na płaszczyźnie słowa Bożego, kierowanego do nich w Starym Testamencie. Deszcz późny natomiast, to ci, którzy ograniczają się wyłącznie do Nowego Testamentu z pominięciem Starego. Dydym uważa, że jedni i drudzy błądzą, są niedoskonali, ich zaś nauka nie jest w pełni prawdziwa. Dopiero Kościół apostolski, który skupia w sobie deszcz późny i wczesny, czyli zarówno Stary jak i Nowy Testament, posiada prawdę, jego zaś nauczanie staje się owocne. Należy zauważyć jeszcze jeden ważny aspekt w tej wypowiedzi, mianowicie widoczne podkreślenie znaczenia Kościoła, który Dydym nazywa apostolskim (ἀποστολική)[11]. On bowiem głosi prawdziwe słowo Boże, ponieważ łączy w sobie dwa Testamenty i dostrzega w nich jedność. Podobnie jest z dwoma ludami tworzącymi Kościół. Przed wejściem do niego, zarówno Żydzi jak i poganie korzystali tylko połowicznie z nauki Bożej. Dopiero przyjęcie słowa Bożego Starego i Nowego Testamentu zagwarantowało ich jedność. Wszystkie bowiem narody zostały wezwane przez Chrystusa do jedności z Nim i założonym przez Niego Kościołem.

W związku ze stwierdzeniem, że Kościół składa się z Żydów i pogan, należy wspomnieć o jeszcze jednym fragmencie analizowanego dzieła Aleksandryjczyka. Dydym komentuje tekst proroka Zachariasza, w którym jest mowa o wale obronnym okalającym miasto (por. Za 9, 11-12). Według niego, miastem tym jest Kościół, stwierdzenie zaś, że otoczone jest wałem obronnym, czyli murem i przedmurzem nie do zdobycia, należy także odczytać w sensie duchowym. Dydym interpretuje to w następujący sposób:

„Oto miasto potężne, nasze zbawienie; on ustanowił w nim mur i przedmurze. W jaki sposób mogłoby być nie do zdobycia miasto otoczone murem i przedmurzem? To miasto to Kościół, którego mur jest uformowany przez duchowe prawo i kontemplację mistyczną a przedmurze, które jest na zewnątrz, to prawdziwy wał obronny, czyli słowo i litera Prawa”[12].

[10] Tamże III 250, SCh 84, 738-740.

[11] Tylko raz w całym swoim komentarzu używa Dydym terminu „apostolski” w odniesieniu do Kościoła.

[12] *In Zachariam* III 176, SCh 84, 704.

W dalszej zaś części autor komentarza dodaje, że wał obronny ochraniający Kościół oznacza jego pobożne myśli, które są zgodne z wiarą i prawdą, przedmurze natomiast to nauki moralne i stróż przykazań Bożych[13]. Mamy tutaj do czynienia także ze wskazaniem na dwa narody znajdujące się w Kościele. Przedmurze to Żydzi, strzegący prawa Mojżeszowego i Bożego słowa, głoszonego prorokom Starego Przymierza. Pojawili się wcześniej, aby prowadzić do murów miasta, a w konsekwencji do Kościoła. Mur zaś to poganie, których św. Paweł nauczał z całą mocą o prawie duchowym i potrzebie wiary wiodącej człowieka do zbawienia. Należy podkreślić, że ochrona miasta – Kościoła – odbywa się dzięki przedmurzu i murom, czyli Żydom i poganom. Dopiero razem są w stanie stawić czoło wrogom zagrażającym miastu. Ich zaś połączone siły sprawiają, że Kościół jest miastem warownym, solidnym i bezpiecznym.

II. ZGROMADZENIE TWORZĄCE CIAŁO CHRYSTUSA, KTÓREGO ON JEST GŁOWĄ

Autor *Komentarza do Zachariasza* w swojej nauce o Kościele podkreśla jeszcze jeden istotny jej element. Interpretując tekst proroka, że Jozue stanie się przełożonym i opiekunem domu Bożego (por. Za 3,7), odnosi go do Kościoła. Stwierdza bowiem, że nie chodzi tutaj o zwykłą budowlę materialną, ale o dom, którym są wszyscy należący do Kościoła:

> „Domu nie należy rozumieć tutaj jako miejsca lub budowli, lecz jako zgromadzenie ludzi, którzy zebrali się w tym miejscu z powodu tego, na co wskazuje Apostoł, kiedy mówi: «Chrystus zaś, jako Syn, był głową nad swoim domem, a Jego domem my jesteśmy» (Hbr 3, 6). Tak samo pisze do Tymoteusza: «Gdybym zaś się opóźniał, [piszę], byś wiedział, jak należy postępować w domu Bożym, który jest Kościołem Boga żywego, filarem i podporą prawdy» (3, 15)”[14].

Chodzi tutaj zatem o budynek, o którym powiedział św. Paweł, że zbudowany jest z żywych kamieni, czyli ludzi (por. 1Kor 3, 9; Ef 2, 20). Dydym wskazuje też na wyjątkowość domu, jakim jest Kościół Boga żywego. Ci bowiem:

> „którzy w nim mieszkają i żyją jego nauczaniem, oświecani są przez lampę umieszczoną na świeczniku, która została zapalona przez tego, który przekazuje naukę tym, którzy żyją w domu Boga według praw, reguł, wiary i nauczania Kościoła”[15].

Boża budowla posiada, zgodnie ze wskazaniami św. Pawła, fundament, na którym zbudowany został Kościół (por. Ef 2,20). Dydym przypomina wprawdzie o kamieniu węgielnym, odrzuconym przez budowniczych, czyli o Chrys-

[13] Por. tamże III 178.
[14] Tamże I 227, SCh 83, 310.
[15] Tamże I 289, SCh 83, 344.

tusie, ale jednocześnie wskazuje, iż wszystko to mieściło się w planach i zamiarach Bożych:

> „A ponieważ nie chodzi tutaj tylko o konstrukcję Bożą, ale także o fundament, to Jego zapowiada Bóg, kiedy mówi: «Oto kładę na Syjonie kamień węgielny, wybrany, drogocenny, a kto wierzy w niego, na pewno nie zostanie zawiedziony» (Iz 28, 16; 1P 2, 6). Po zacytowaniu tych tekstów, Piotr, uczeń Chrystusa, na którym Kościół został zbudowany, tak zwraca się i poucza adresatów swojego Listu: Zbliżcie się do Niego, żywego kamienia, wejdźcie do budowli, aby ukształtować duchowe mieszkanie, w którym ofiarowane zostały ofiary duchowe (por. 1P 2, 4)”[16].

Autor komentarza wymienia Piotra jako tego, na którym został zbudowany Kościół. Przypomina jego życie, dalekie kiedyś od Boga, powołanie, nawet zaparcie się Chrystusa, ale równocześnie mówi o nim, że został wyniesiony do tego, by stać na czele Kościoła. Nie tylko jednak Piotr miał udział w budowaniu Kościoła, ale także ci wszyscy, którzy uwierzyli w Chrystusa i postępują zgodnie z Jego nauką:

> „Ten, który zasiądzie po prawicy tego, którego zostało uznane bóstwo, «zbuduje dom Pana» (Za 6, 12), Kościół Boga żywego. To będzie na pierwszym miejscu człowiek, który przychodząc do nas wyrósł jako Słowo Boże. Lecz także, według innych interpretacji, ci, którzy wyrośli jako poddani Króla wszechświata i uczniowie Dobrego Nauczyciela, stosując w życiu przykazania Tego, który nimi rządzi i poucza, oni także zbudowali swoje życie, jak dom na skale (Mt 7, 24), którą jest Chrystus (por. 1Kor 10,4), położyli podstawy i fundamenty domu solidnej i niezniszczalnej wiary w Trójcę Świętą. To jest kamień wybrany dla tego, który rozpozna go przez Tego samego, który został w nim poznany w następującym tekście: «Ty jesteś Piotr i na tej skale ja zbuduję mój Kościół, a bramy piekielne go nie przemogą» (Mt 16, 18)”[17].

Można śmiało powiedzieć, że Dydym przywiązuje wielką wagę do tego, by członkowie Kościoła zachowywali Ewangelię Chrystusa. Wydaje się to ważne, chociażby w obliczu tak wielu herezji i różnego rodzaju kontrowersji, jakie toczyły się w Kościele za czasów naszego Aleksandryjczyka:

> „Jaka jest ta korona, przedstawiona w taki sposób przez porównanie do koron wymienianych poprzednio, zrobionych ze złota i srebra? Jest to Pan Zastępów, który powiedział przez Izajasza: «W owym czasie Pan Zastępów będzie koroną chwały» (Iz 28, 5). Ponieważ Pan jest nagrodą chwały, gdyż zostanie ona dana tym, którzy sławią Boga w swoim ciele (por. 1Kor 6, 20) i tym, którzy wyznają religijne posłuszeństwo ducha wobec opinii, które należy zachować, lecz także wobec dogmatów nałożonych z powodu pobożności. To posłuszeństwo sprawia, że jesteśmy ortodoksyjni, my, którzy zachowujemy myśl Kościoła”[18].

[16] Tamże I 305, SCh 83, 354.
[17] Tamże II 60, SCh 84, 456.
[18] Tamże II 75, SCh 84, 464.

Dydym z nieukrywanym żalem wypowiada się o tych, którzy przyjęli chrzest, są zatem w Kościele, ale ich zachowanie dalekie jest od prawdy. Zdecydowanie piętnuje tego rodzaju postępowanie, określa takich ludzi jako nieposłusznych, głuchych na Boży głos, co więcej, mówi, że już od swojego urodzenia są obcy dla Boga, rozmijają się z prawdą, oszukują siebie i innych. Chociaż Kościół ich zrodził przez chrzest, zachowują się wobec niego jak nieznani i wypowiadają wobec niego kłamstwa:

> „Nieposłuszni i głusi są ci, którzy obciążają i zatykają swoje uszy, ci, którzy od swojego urodzenia są obcy dla Boga, błądzą i kłamią od łona swej matki. Można to także powiedzieć na płaszczyźnie moralnej o tych, którzy od chwili narodzenia trzymają się jako obcy od Kościoła, który ich zrodził; błądzą, mówią kłamstwa od chwili wyjścia z łona swojej matki; zamknęli swoje uszy jak żmija, której moc tkwi w niegodziwości i w jadzie”[19].

Dydym przestrzega przez zgubnymi herezjami, jakie wkradają się do Kościoła i w ten sposób mu zagrażają. W jednym z tekstów mówiących o Kościele czyni wyraźną aluzję do doketów, gdy podkreśla z całym naciskiem prawdziwość człowieczeństwa Chrystusa:

> „Ci autorzy więc wyłączyli siebie z Kościoła i okazali się całkowicie bezbożni, my natomiast, przywiązani do starożytnego sposobu myślenia zgromadzenia wiernych, wyznajemy, że Słowo Boga zeszło tutaj na ziemię przyjmując postać całego człowieka: duszę, ciało i ducha”[20].

Mówi nawet o trzech kategoriach ludzi znajdujących się w Kościele:

> „W Kościele Chrystusa niektórzy skłaniają się ku zabobonowi, inni, przeciwnie do nich, do judaizmu; lecz istnieją także ci, którzy służą Bogu prawdziwemu: są oni doskonali i to do nich apostoł mówi, że dojdziemy wszyscy do jedności wiary, pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego (por. Ef 4, 13)”[21].

W dalszej jednak części komentarza dodaje, że:

> „dwie części znikną, aby więcej nie skłaniać się do idolatrii albo do judaizmu, jak ebionici. Po tym pozostaną sami doskonali w Kościele i zostaną nazwani ludem Boga, a Bóg będzie rozpoznany jako ich Bóg (Za 13, 9)”[22].

Ze względu na podziały w Kościele Dydym wzywa do troski o czystość wiary i nauki w Kościele. Powołuje się zwłaszcza na niektóre teksty Nowego Testamentu, w których wyraża się dbałość o poszczególne Kościoły, by nie dały

[19] Tamże II 168, SCh 84, 500.
[20] Tamże IV 235, SCh 85, 924.
[21] Tamże V 14, SCh 85, 972-974.
[22] Tamże V 15, SCh 85, 974.

uwieść się obcym chrześcijaństwu naukom, nie myślały o jakichkolwiek korzyściach dla siebie, ale zawsze kierowały się na drogę prawdy (por. Hbr 13, 9; Rz 16, 18)[23]. Dydym odwołuje się nawet do apokryfu zatytułowanego „Dzieje Jana", w którym jest ogólnie mowa o tym, że wszyscy przywódcy w Kościele apostolskim znajdą, dzięki ich ortodoksyjnemu nauczaniu tych, którzy posiadają taką samą wiarę jak oni, mieszkańcy prawdziwego Jeruzalem duchowego[24].

Dydym Aleksandryjski mówiąc o Kościele zwraca też uwagę na ważny jego element, mianowicie nazywa go zgromadzeniem. Nie jest to już tylko Kościół złożony z Żydów i pogan, ale jedna społeczność ludzi ochrzczonych i wierzących w Chrystusa:

> „Nie jest także niestosownym przywołanie kontemplacyjnych spojrzeń Boga, które zostały opisane przez boski wzrok. Bo, skoro Kościół odkupiony w swoim zgromadzeniu jest Ciałem Chrystusa, to ludzie obdarzeni darem przenikliwości są w nim spojrzeniem, tak jak pokazuje to tekst Apostoła (por. 1Kor 12, 27)"[25].

Kolejny temat, jaki podejmuje Dydym w swoich wypowiedziach na temat Kościoła, to określanie go jako Ciała Chrystusa. Autor komentarza nie jest tutaj oryginalny, ponieważ posługuje się wypracowaną już wcześniej na ten temat nauką św. Pawła. Często go też cytuje, kiedy mówi o Kościele będącym Ciałem Chrystusa. Ciekawa jednak u Dydyma jest interpretacja niektórych tekstów biblijnych, które prowadzą go do tego rodzaju stwierdzenia. Nasz autor daje do zrozumienia, że Kościół to wspólnota, w której każdy ma swój udział i powierzone zadanie. Posługując się terminologią św. Pawła mówi o ciele, w którym jedni są stopami, drudzy rękami, inni oczami, ale także niektórzy są głową, co odnosi się do tych, którzy przewodzą w Kościele. Chodzi tutaj prawdopodobnie o biskupów, którzy stoją na czele poszczególnych Kościołów, tym bardziej, że Dydym wielokrotnie wskazuje na istnienie w Kościele władzy hierarchicznej, kiedy powołuje się na ustanowionych w Kościele przez Jezusa proroków, pasterzy i nauczycieli[26]. Nie oznacza to jednak, że Chrystus jest w jakiś sposób pomniejszony, przeciwnie, On jest Głową całego Kościoła, co tak często podkreśla Dydym w swoim komentarzu:

> „Według innego sposobu widzenia poszukaj jak to się stało, że Jezus wielki kapłan otrzymałby na swoją głowę koronę wszystkich. Wszyscy wierzący tworzą ciało Chrystusa i jego członki. Zostało rzeczywiście powiedziane do tych, którzy tworzą zgromadzenie Kościoła: «Wy jesteście ciałem Chrystusa i członkami jedni dla drugich» (1Kor 12, 27). Wśród tych członków ciała jedni aktywni są rękami, inni, którzy dla gorliwości nie są niedbali (por. Rz 12, 11) są stopami; ci, którzy

[23] Por. tamże IV 43, SCh 84, 638.
[24] Por. tamże IV 210, SCh 84, 720-722.
[25] Tamże III 130, SCh 84, 682.
[26] Por. tamże I 228, SCh 83, 260; Ef 4, 11; por. także IV 50, SCh 85, 826; IV 58 SCh 85, 830-832.

mają przenikliwego ducha są oczami; ci, którzy przewodzą legalnie pełniąc swoje obowiązki tak, jak należy, są głową"[27].

Co więcej, w jednym z tekstów z całym naciskiem podkreśla, że człowiek, będący stworzeniem, podlega zawsze Chrystusowi, który jest jego Głową:

„Bo co jest niżej od Niego [Chrystusa], jeśli nie rozumne stworzenia, które podporządkowują się prawom Bożym i nauce, która z nimi tworzy ciało. Jak nie rozpatrywać jako poniżej kogokolwiek, nazwanego człowiekiem w najlepszym tego słowa znaczeniu, który ma Chrystusa za Głowę? (por. 1Kor 11, 3). I wszystkie członki Chrystusa, które tworzą Kościół są poniżej Chrystusa, który jest Głową Kościoła (por. Ef 5, 23)"[28].

III. OBLUBIENICA CHRYSTUSA

Trzeci temat eklezjologiczny, na który wskazuje Dydym w swoim komentarzu, to znane już biblijne określenie Oblubieńca i Oblubienicy[29]. Oblubieńcem jest oczywiście Chrystus, Jego natomiast Oblubienicą – Kościół. Autor komentarza często powtarza za św. Pawłem, że Kościół jest bez zmarszczki i skazy, nie mający żadnej plamy (por. Ef 5, 27)[30]. W kilku miejscach powołuje się Dydym na tę prawdę, że Oblubienica Chrystusa to Kościół[31]: Kościół pogan stał się Oblubienicą Chrystusa[32]; Oblubienica winna być czysta duchem i ciałem, zarówno w swoich myślach jak i czynach, co odnosi się do świętości Kościoła[33]. Autor komentarza zwraca także uwagę na swoisty postęp, jaki dokonuje się w Oblubienicy: pod wpływem bowiem Oblubieńca zmienia swoje życie, kieruje się ku Chrystusowi i zaczyna postępować zgodnie z Jego wskazaniami:

„Słowo Liban w sensie alegorycznym oznacza bądź idolatrię, bądź zarozumiałość i wyniosłość. W Pieśni nad Pieśniami, kiedy Oblubieniec Chrystus wzywa Kościół narodów, mówi mu: «Z Libanu przyjdź oblubienico, z Libanu przyjdź i zbliż się! Przyjdziesz i zbliżysz się wychodząc z początku wiary» (Pnp 4, 8). Bo po otrzymaniu słowa od Chrystusa, który jest Początkiem (por. Hbr 6, 1), przyjdzie ona do Tego, który zaprasza ją do przejścia od złośliwości swoich czynów do

[27] Tamże II 28, SCh 84, 440; por. także V 105, SCh 85, 1028-1030; V 106, SCh 85, 1030.

[28] Tamże II 55, SCh 84, 454.

[29] Chodzi tutaj o sztandarowy tekst z Pnp 4, 16, który interpretowany jest nie tylko przez Dydyma, ale także innych pisarzy wczesnochrześcijańskich jako Kościół, występujący w roli oblubienicy, do którego mówi oblubieniec: «Z Libanu przyjdź, oblubienico, z Libanu przyjdź i zbliż się!» (4, 8).

[30] Por. *In Zachariam* III 173 SCh 84, 702; III 303, SCh 83, 774.

[31] Por. tamże V 137, SCh 85, 1048.

[32] Por. tamże V 143, SCh 85, 1050.

[33] Por. tamże II 273, SCh 84, 556.

cnoty moralnej, tak jak od nieznajomości i niewiary w poznanie Boże do wiary doskonałej”[34].

W Kościele mamy więc do czynienia z przejściem od niewiary do wiary, od tego, co złe, do praktykowania życia zgodnego z wolą Boża. W tym zatem sensie należy rozumieć Kościół jako bez skazy, zmarszczki i plamy, jako społeczność ludzi świętych. Nie wolno jednak dostrzegać w powyższych wypowiedziach Dydyma wyłącznie wizji Kościoła bezgrzesznego, ponieważ byłby to kierunek obrany przez Nowacjana bądź też Donata. W Kościele istnieją również grzesznicy, którzy pod wpływem głoszonego słowa Bożego mogą, a nawet powinni, zmienić swoje życie.

IV. JERUZALEM ZIEMSKIE I CHWALEBNE

W tekście proroka Zachariasza pojawia się dosyć często słowo Jeruzalem, stąd też w komentarzu Dydyma spotykamy ciekawą interpretację tego terminu. Jego znaczenie wyjaśnia on duchowo, o czym wyraźnie stwierdza, kiedy mówi, „że Kościół alegorycznie jest reprezentowany przez Jeruzalem”[35]. Autor „Komentarza do Zachariasza” ma jednak na uwadze jego potrójne znaczenie:

„Jeruzalem często otrzymuje potrójną interpretację duchową: ono jest bądź duszą utwierdzoną w cnocie, bądź «Kościołem chwalebnym, który nie ma ani skazy ani zmarszczki» (Ef 5, 27) z powodu swojej świętości, bądź Miastem niebieskim Boga żywego (por. Hbr 12, 22)”[36].

Z przytoczonego tekstu wynika, że Jeruzalem otrzymuje podwójny sens, gdy jest mowa o Kościele. Pierwszy odnosi się do całego ziemskiego kontekstu, dlatego, kiedy Dydym wyjaśnia znaczenie domu zbudowanego w Jeruzalem (por. Za 1, 16), stwierdza, że jest nim Kościół, w którym człowiek ma obowiązek się uświęcać. Autor komentarza wskazuje zatem na jedną z funkcji Kościoła na ziemi: jako dom Boga żywego, który jest filarem i podporą prawdy (por. 1Tm 3, 15), ma być miejscem uświęcania się tych, którzy do niego należą:

„Jeśli chodzi o dom zbudowany w pośrodku Jeruzalem, jest nim Kościół Boga żywego, w którym należy, by sługa Boga zachowywał się zgodnie z prawem uświęcania. Jest tutaj to samo, czego naucza Apostoł Tymoteusza, kiedy mówi o Chrystusie, pisząc: «Gdybym zaś się opóźniał, [piszę], byś wiedział, jak należy postępo-

[34] Tamże IV 17, SCh 85, 810.

[35] Tamże I 49, SCh 83, 216.

[36] Tamże I 110, SCh 83, 250. Należy dodać, że św. Hieronim w swoim *Komentarzu do Zachariasza* podejmuje ten Dydymowy wątek potrójnej interpretacji Jeruzalem w takim samym porządku: Jeruzalem niebieskie, Kościół, dusza. Dydym niestety dosyć rzadko powraca do tej potrójnej interpretacji, w przeciwieństwie do Hieronima, por. SCh 83, 250-251, przyp. 2.

wać w domu Bożym, który jest Kościołem Boga żywego, filarem i podporą prawdy» (3, 15)”[37].

Kiedy Dydym wypowiada się o Kościele ziemskim, wspomina czasy jego prześladowań. Mówi nawet o spustoszeniu podstaw Kościoła lub też o upadłych, co prawdopodobnie można odnieść do biskupów, ale także do wiernych, którzy okazali się słabi w wierze. Obraz taki, zdaniem Dydyma, mógł doprowadzić niektórych do zachwiania się w wierze, a nawet odejścia od Kościoła. Ten jednak, pomimo trudności, odrodził się, podniósł ze swojego upadku, gdy na powrót zawitał do niego Chrystusowy pokój:

„Prawdopodobnie w okresie prześladowań przeciwko chrześcijanom, niewierzący i słabego ducha, widząc Kościół spustoszony w podstawach i upadły w miejscu, z którego nie można się podnieść, wyobrażali sobie, że było niemożliwe, aby odnowił się i odnalazł pokój Tego, który powiedział do uczniów: «Pokój mój daję wam, zostawiam wam» (J 14, 27)”[38].

Kościół jest zatem dla naszego komentatora silny mocą Boga i potrafi podnieść się z każdego upadku i przejść zwycięsko nad wszelkiego rodzaju doświadczeniami, które go spotykają. W związku z prześladowaniami Dydym wspomina bolesne dla Kościoła wydarzenia. Wymienia niszczenie „miejsc spotkań”, co prawdopodobnie odnosi się do różnego rodzaju interwencji, nawet przy użyciu siły, w czasie sprawowania liturgii w Kościele oraz palenie ksiąg świętych. Pociesza jednak, że nawet tego rodzaju trudności nie osłabiły Kościoła, ale na nowo odrodził się i powrócił do swojego dawnego blasku:

„Ci, którzy napadli na Kościół i na chrześcijaństwo przybywając jako zdziczali, zniszczyli miejsca spotkań i wydali do ognia Święte Księgi. Uważali oni, że niemożliwe jest, aby Kościół odzyskał swoje znaczenie”[39].

Autor „Komentarza do Zachariasza” mówiąc o Kościele ziemskim dwa razy czyni aluzję do Kościołów znajdujących się na różnych obszarach, czyli do Kościołów rozumianych w sensie partykularnym. Mówi o nich najpierw, kiedy odnosi się do prześladowań:

„W znaczeniu duchowym, można by zastosować każde słowo proroka do Kościoła chwalebnego i uświęconego (por. Ef 5, 26) przez Zbawiciela, Najwyższego Króla. Ponieważ [Kościół] mógł sądzić, w czasie prześladowań, że cały stan radości i pokoju, zwłaszcza, że znajdował się w mocy prześladowców, był jemu zabroniony. Słowo, do którego liczne narody przybędą, tak jak mieszkańcy licznych miejscowości, oznaczają Kościoły różnych miejsc”[40].

[37] *In Zachariam* I 72, SCh 83, 228.
[38] Tamże II 281, SCh 84, 560.
[39] Tamże II 283, SCh 84, 562.
[40] Tamże III 45, SCh 84, 638.

Drugi natomiast raz wspomina o tych Kościołach, gdy wymienia stopnie ustanowione w Kościele przez Chrystusa. Wywodzi je oczywiście z tekstów św. Pawła (por. Ef 4, 11 i 1Kor 12, 28):

> „Pobudzony zatem przez to uczucie, obudził się, podniósł się i zaczął go szukać. Najpierw w Kościołach, w świętych zgromadzeniach, gdzie przepowiadane jest słowo tych, którzy są oficjalnie apostołami, prorokami, doktorami (por. 1Kor 12, 28), by wyjaśnić tajemnice prawdy i tajemnice królestwa Bożego”[41].

Dydym wspomina także Kościół ziemski, kiedy mówi o hierarchii. Tutaj również odnosi się do Apostoła Narodów (por. 1Tm 3, 1-7), ponieważ przypomina, jakimi przymiotami winien odznaczać się biskup[42]. W jednym tekście czyni nawet aluzję do konkretnego biskupa, stojącego na czele Kościoła aleksandryjskiego. Prawdopodobnie chodziło mu o św. Atanazego Wielkiego. Nazywa go nauczycielem postawionym jako głowę Kościoła katolickiego[43].

Jeruzalem rozumiane przez Dydyma jako Kościół, otrzymuje jeszcze drugie znaczenie, a mianowicie odnosi je do Jeruzalem niebieskiego, czyli do Kościoła chwalebnego[44]. Autor naszego komentarza opiera się bowiem na tekście św. Pawła, który mówi o Kościele czystym, bez zmarszczki i skazy (por. Ef 5, 27). Bardzo często też przytacza tę wypowiedź Apostoła Narodów, zwłaszcza wówczas, kiedy mówi o Kościele chwalebnym[45]. Taki też Kościół uznaje Dydym za cel życia na ziemi, ku któremu dążymy przechodząc przez Kościół ziemski. Otrzymamy kiedyś nagrodę nie tylko za cześć oddawaną Panu Bogu, ale także za to, że będziemy czcić Jeruzalem, czyli Kościół, jako swoją matkę[46]. Co więcej, autor komentarza wierzy, iż niebieskie Jeruzalem zostanie zamieszkane przez wielu ludzi uważając, że w Kościele Boga żywego wyznawana będzie ta sama wiara i wypełnią się w nim wcześniej obiecane błogosławieństwa:

> „W ten więc sposób ci, dla których przyszedł, ci, którym musiał zapewnić zbawienie wieczne, nie pozostaną już w niebezpieczeństwie. A Jeruzalem, które my licznie zamieszkamy, Kościół Boga żywego, będzie wyznawał tę samą wiarę i będzie wypełniał dzieła błogosławieństwa. W ten sposób, będzie nadal wybranym narzędziem przez Tego, który go obmył w swojej własnej krwi, i który go oddał olśniewający”[47].

---

[41] Tamże II 250, SCh 84, 544-546,; por. także I 228, SCh 83, 310; II 250, SCh 84, 544-546; IV 50; SCh 85, 207.

[42] Por. tamże II 258 i 259, SCh 84, 548-550.

[43] Por. tamże I 286, SCh 83, 342.

[44] Dydym często używa w swoim Komentarzu takiego właśnie określenia Kościoła. Trudno jest jednoznacznie stwierdzić, czy w każdym przypadku chodzi mu o niebo, w którym chrześcijanie znajdą się po śmierci, czy określenie to używa również w odniesieniu do Kościoła ziemskiego, por. np. *In Zachariam* II 247; II 311; III 282; IV 5; V 122; V 199. Kościół chwalebny to także dla Dydyma światło świata, który może powiedzieć za Pnp 5, 8, że jest zraniony miłością (por. III 200).

[45] Por. *In Zachariam* I 202, SCh 83, 298.

[46] Por. tamże I 166, SCh 83, 280.

[47] Tamże I 167, SCh 83, 280.

W związku z tym można zapytać, czy to oznacza, że Dydym uważa, że w niebie potrzebna będzie jeszcze człowiekowi wiara, skoro doświadczy on w całej pełni obecności Chrystusa? Wydaje się, że Dydymowi chodziło raczej o podkreślenie jedności w Kościele, w łonie którego dochodziło do tak wielu herezji. Kościół chwalebny nie będzie musiał więcej przeżywać rozdarcia, rozłamów ani też słuchać błędnych nauk, gdyż każdy, kto się w nim znajdzie, wyznawać będzie jedną i tę samą wiarę. Dydymowi bardzo zależało na tym, by w Kościele znajdowali się wyłącznie ci, którzy otworzą swoje serca na prawdziwą, wolną od błędów, wiarę w Chrystusa[48].

***

Chcąc się pokusić o pewną syntezę nauki o Kościele, zawartą w starotestamentalnym „Komentarzu do Zachariasza" Dydyma Aleksandryjskiego, należy stwierdzić, że jest to obraz niepełny, chociażby ze względu na charakter wspomnianego dzieła. Porusza w nim bowiem wiele wątków i tematów, wśród których znajdujemy także teksty odnoszące się do Kościoła. Przy pomocy alegorii wydobywa jednak najważniejszą wiedzę dotyczącą Kościoła, dodać należy biblijną, opartą na św. Pawle i popartą jego nauczaniem.

Nie można oczywiście doszukiwać się żadnych nowych elementów w eklezjologii Dydyma, ponieważ to, co zostało omówione w czterech punktach, było znane i oczywiste, tym bardziej, że pochodziło z doktryny św. Pawła. Powtarza bowiem, zwłaszcza za nim, że Kościół to wspólnota złożona z Żydów i pogan, w której wszyscy wezwani są do jedności i wiary w tego samego Boga. Kościół to także Ciało Chrystusa, którego On sam jest Głową, my zaś Jego członkami. Porównywany jest także do Oblubienicy Chrystusa, ponieważ z samej swojej istoty jest święty, bez zmarszczki i jakiejkolwiek plamy. W końcu Kościół to dla Dydyma obraz Jeruzalem, w którym mieszkamy i kiedyś zamieszkamy, co można odczytać jako rzeczywistość ziemską i wieczną.

Należy jednak podkreślić, że Dydym jest również oryginalny w sposobie przedstawiania nauki o Kościele. Przy pomocy starotestamentalnego tekstu i zastosowanej do niego alegorii, wydobywa prawdy, które nie zawsze są oczywiste ani też bezpośrednio nie mówią o Kościele. Dydymowi wystarczy niekiedy jedno słowo, które w tekście proroka Zachariasza odnosi się do całkowicie innej rzeczywistości, aby odkryć w nim tajemnicę Kościoła. Czyni to przy pomocy wypracowanej przez siebie metody egzegetycznej, która pozwala dostrzegać w nieistotnych niekiedy wydarzeniach lub terminach rzeczy ważne i cenne dla czytającego jego komentarz. Należy także podkreślić, że Kościół dla Dydyma to nie tylko teraźniejszość ziemska, mało nawet o niej wspomina,

[48] Por. tamże II 127; SCh 84, 480.

ile rzeczywistość, ku której zmierzamy, kiedyś zaś znajdziemy się w prawdziwym Jeruzalem, świętym mieście Boga, bez żadnej skazy i zmarszczki, gdzie zastaniemy prawdziwą jedność wszystkich jego mieszkańców.

L'IMAGE DE L'ÉGLISE DANS LE COMMENTAIRE *SUR ZACHARIE* DE DIDYME L'ALEXANDRIN

(Résumé)

Didyme, dans son commentaire biblique *Sur Zacharie*, parle assez souvent de l'Église. Les aspects sous lesquels il envisage d'ordinaire de l'Église sont les suivants: 1. Elle est les rassemblement des Juifs et des gentils et les hommes sont appelés à l'unité en elle; 2. L'Église est le corps du Christ, dont il est la tête; 3. Elle est appelée l'épouse du Christ, sans tache ni ride, comme l'a dit saint Paul; 4. Einfin, l'Église chez Didyme est la Jérusalem resplendissante où nous habitons et où nous habiterons.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.
(Roma, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino)

I PROTOPLASTI PALEOCRISTIANI DELL'ORDINE DEI MONACI DI SAN PAOLO PRIMO EREMITA SECONDO L'OPERA *PAULINA EREMUS* DI PADRE BARTOLOMEO BOLESŁAWSKI

L'articolo prenderà in considerazione la seguente opera manoscritta di padre Bartolomeo Bolesławski: Paulina Eremus seu co[m]mentarius hystoricus in quo Ordinis Fratrum Eremitarum Sancti Pauli Primi Eremitae primordia, progressus, fundationes, privilegia, viri illustres referuntur, datata all'anno 1630[1]. È un codice manoscritto con 263 pagine di carta. Questo manoscritto viene conservato nell'Archivio di Jasna Góra[2].

1. Caratteristica generale degli eremiti paleocristiani. Padre Bolesławski presenta gli eremiti conformemente alla conoscenza e alla mentalità del suo tempo. Infatti, fornisce soltanto ciò che ha trovato nelle fonti in suo possesso[3]. Secondo Bolesławski, la vita eremitica nacque sotto l'influsso della grazia di Dio. Inoltre, lo stesso Dio si prendeva miracolosamente cura degli anacoreti, liberandoli dalle prigioni, fornendo loro cibo, punendo quelli che non erano loro propizi, tramutando lo sterile deserto in terra fertile e, se necessario, attestando miracolosamente la loro innocenza[4].

L'eremita andava nel deserto per incontrare personalmente Dio. Praticava una vita severa e penitenziale: alcuni passavano la vita su un'alta colonna, altri vivevano in luoghi impervi, sulle cime dei monti, in isole disabitate e in caverne, abitavano in strettissime celle sproporzionatamente più piccole rispetto al proprio stesso corpo, non lasciandole, spesso, per molti anni. A volte, stavano

[1] D'ora in poi, abbrevieremo quest'opera con la sigla PE.

[2] La segnatura: 752.

[3] Tra queste fonti un posto peculiare occupa l'opera che lo stesso Bolesławski chiama: *Vetus chronicon manuscriptum Ordinis nostri*, e che attualmente è nota come l'opera del Monaco Paolino, padre Gregorio Gyöngyösi: *Vitae Fratrum Ordinis Heremitarum S. Pauli Primi Heremitae*. Un'altra fonte è il *Fragmen Panis Corvi Protoeremitici seu Reliquiae Annalium* [...] *Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae* [...], Viennae 1663, di cui l'autore è il Monaco Paolino padre Andrea Eggerer. A proposito di queste fonti dell'opera di padre Bolesławski, cfr. B. Degórski, *Powstanie Zakonu Paulinów w świetle «Paulina Eremus» O. Bartłomieja Bolesławskiego*, „Studia Claromontana" 3 (1982) 257-258.

[4] Cfr. PE pp. 24-25, 28, 39, 42, 35, 57, 88, 93, 112, 115.

in grotte da loro scavate o, addirittura, sotto il cielo aperto. Gli eremiti si cibavano, di solito, di frutta fresca e di erbe, non bevevano il vino, non usavano l'olio o altro di gustoso e per lunghi periodi praticavano l'inedia, portavano capelli lunghi, unghie e barbe incolte, usavano il cilicio e praticavano molte penitenze corporali assai severe[5].

Essi volevano rimanere soltanto alla presenza di Dio. Egli era per loro l'Altissimo, l'Immutabile, l'Incomprensibile, l'Assoluto[6]. La preghiera dell'eremita era semplice e spontanea, composta prevalentemente della recita dei Salmi o della contemplazione del Signore nel silenzio. In tali condizioni, il solitario poteva rimanere per l'intera giornata[7]. L'eremita è anche un figlio fedele della Chiesa. Padre Bolesławski presenta, ad esempio, l'eremita Giovanni il Persiano, vissuto tra il VI e il VII secolo, che dal suo eremo si rec pellegrino a Roma[8]. Questi asceti, inoltre, sigillarono spesso la loro unione a Cristo con lo spargimento di sangue, in quanto difesero con forza la fede anche lottando, per esempio, contro gli errori di Ario, Nestorio o l'iconoclasmo[9]. Ciò nonostante, a volte, anch'essi furono influenzati da dottrine eretiche. Secondo padre Bolesławski, però, non si trattò di casi numerosi. Il nostro Autore, infatti, *expressis verbis*, ne elenca soltanto cinque, vissuti in Egitto tra il IV e il V secolo: Ammonio, Eusebio, Eutimio, Evagrio e Isidoro. Tutti costoro condivisero il pensiero di Origene[10].

Altra forma di qualche cenno di debolezza nei primissimi eremiti furono le tentazioni di abbandono dell'eremo. Tuttavia, essi rimanevano per lo più fermi nel proprio rigido proposito e tra loro spesso si trovavano pure malfattori, ladri e altri uomini depravati che, convertiti, in tal modo cercavano di espiare i peccati commessi[11].

Ciascun asceta si rendeva conto di partecipare anche alla missione della Chiesa. Spesso accadeva che qualcuno diventasse vescovo, anche se non mancavano quelli che schivavano questa dignità. Bolesławski fornisce qui, seguendo il *Martyrologium Romanum*, l'esempio di san Nilamone, vissuto in Egitto, il quale, forzato a diventare vescovo, rese l'anima a Dio. Lo spirito missionario degli eremiti si esprimeva anche con il fatto che, non di rado, essi abbandonavano l'eremo per qualche azione missionaria[12].

---

[5] Cfr. PE pp. 34-130.

[6] Cfr. PE p. 35.

[7] Cfr. PE pp. 35, 48, 71.

[8] A proposito di questo pellegrinaggio di Giovanni il Persiano, cfr. Iohannes Moschus, *Pratum spirituale* 151, PG 87, 3016-3017

[9] Cfr. PE pp. 28, 32-34, 44, 46, 54, 58, 64, 70, 78, 85, 89, 92-96, 98, 100-104, 119-120.

[10] Cfr. PE pp. 38-39: „[...] Ammonius et Eusebius, Eutymius et Evagrius, Isidorusq[ue] [...], qui licet vitae et solitudinis amore floruerunt, Origenis tamen macula tincti sunt [...]".

[11] Cfr. PE pp. 37-39, 78, 113.

[12] Cfr. Degórski, *Powstanie Zakonu Paulinów*, p. 261; idem, *Első Remete Szent Pál szerzetesrendjének története Bartolomeo Bolesławski Paulina eremus címűműve alapján*, in: *Decus soli-*

A volte però, la situazione era diametralmente opposta: molti sacerdoti e vescovi abbandonavano l'apostolato attivo e si facevano eremiti. Altri, invece, sceglievano una forma intermedia: per qualche periodo lasciavano il deserto per intraprendere l'apostolato e poi ritornare, infine, all'eremo[13]. A causa della loro santità, fedeli e persino governanti li stimavano molto e spesso cercavano presso di loro lumi e consigli[14]. Ad esempio, vale la pena di citare qui l'eremita Giovanni il Persiano il quale, durante il pellegrinaggio a Roma, venne a sapere che doveva passare lì dove egli si trovava, lo stesso papa Gregorio Magno. Giovanni voleva rendere omaggio a Gregorio, ma il papa per primo cadde di fronte a lui per terra, salutò umilmente Giovanni e gli diede tre monete, ordinando poi che gli fosse dato tutto ciò che gli occorreva[15].

Gli eremiti che presenta padre Bolesławski posseggono il dono della profezia, sono operatori di miracoli, anzi: persino gli oggetti appartenenti a loro o, in qualche modo, con loro collegati, compiono miracoli, come avviene anche con una semplice invocazione dei loro nomi. La loro santità e la forza taumaturgica e miracolosa che si emana da loro si rivelano pure nel fatto che le bestie feroci, per esempio, a loro ubbidiscono e si sottomettono[16].

Padre Bolesławski si occupò degli eremiti veri e propri e non trattò, perciò, dei cenobiti, in quanto, pare, pensava che ciò esulasse dalla problematica della *Paulina Eremus*. Tuttavia, egli non poté tralasciare completamente di accennare ai cenobiti, perché spesso la loro vita fu collegata con quella degli eremiti. Per tale ragione, i cenobiti vengono qui soltanto appena menzionati. Padre Bolesławski si occupa comunque direttamente e abbastanza a lungo unicamente di san Pacomio, l'autore della vita cenobitica e discepolo dell'asceta Palemone, e dei discepoli di san Pacomio: Teodoro, Pafnuzio ed Elia, benché li annoveri tutti quali figli spirituali di san Paolo il Primo Eremita[17].

2. Periodi e diffusione dell'eremitismo paleocristiano. Esponendo su diversi eremiti paleocristiani, padre Bartolomeo li presenta in ordine cronologico. Con Baronio considera l'anno 343 la data di morte di san Paolo il Primo Eremita in base alla quale raggruppa gli eremiti[18]. E così, nel primo centenario dopo la morte di san Paolo di Tebe (343-443), secondo Bolesławski lo stile di

tudinis. Pálos évszázadok [= Művelődéstörténeti Műhely. Rendtörténeti konferenciák, 4/1], ed. G. Sarbak, Budapest 2007, 109.

[13] Cfr. PE pp. 55, 59, 74, 81-82, 92, 99-100, 105, 109, 112, 114.

[14] Cfr. PE pp. 37, 43, 55-56, 77, 81, 88, 93-94, 102, 112, 118, 121.

[15] Cfr. PE pp. 89-90. La fonte dalla quale Bolesławski attinse queste notizie è la seguente: Iohannes Moschus, *Pratum spirituale* 151, PG 87, 3016-3017.

[16] Cfr. Degórski, *Powstanie Zakonu Paulinów*, p. 262; idem, *Első Remete Szent Pál*, p. 109.

[17] Cfr. PE p. 33.

[18] Cfr. Degórski, *Powstanie Zakonu Paulinów*, p. 262; idem, *Első Remete Szent Pál*, p. 110.

vita del grande Tebano era divenuto ormai noto in Egitto, in Siria, in Palestina, in Italia e in Gallia. Dall'Egitto alla Siria e alla Palestina questa forma ascetica fu trapiantata da uno dei discepoli di sant'Antonio: sant'Ilarione; alla Grecia, invece, giunse grazie a san Basilio Magno, san Gregorio di Nazianzo e san Giovanni Crisostomo[19].

Presentando, quindi, gli eremiti vissuti nel secondo periodo dopo la morte di san Paolo di Tebe (443-643), Bolesławski tratta soltanto di quelli dell'Egitto, della Siria, della Grecia e della Palestina[20]. Bisogna dire che la sua posizione è corretta. Infatti, si sa che il movimento eremitico-monastico giunse in Occidente proprio nel IV secolo, allorché arrivò in Italia, e in quel periodo era già presente anche nelle isole limitrofe alla penisola italiana e in Gallia. Nel secolo V gli eremiti sono presenti in Provenza e, dal V all'VIII secolo, in Irlanda, in Scozia, in Portogallo e in Spagna e persino nel centro dell'Europa[21], anche se, a dir il vero, l'eremitismo giunse in quelle regioni, specialmente in Ungheria, soltanto nell'età carolingia[22].

3. Gli eremiti e san Paolo il Primo Eremita. Volendo dimostrare la stretta unione dei primissimi eremiti con san Paolo di Tebe, Bolesławski presenta dettagliatamente la storia dell'eremitismo e del monachesimo paleocristiano. Egli tratta la storia dell'eremitismo a partire proprio da san Paolo il Primo Eremita che, durante la persecuzione di Decio, fuggì nel deserto della Tebaide dove visse in solitudine e morì all'età di 113 anni[23].

Padre Bartolomeo non presenta dettagliatamente la vita di san Paolo, ma la cita abbastanza chiaramente. Non lo fa neppure con un unico riferimento, ma in diversi punti della *Paulina Eremus*, in cui presenta la persona del primo eremita di Tebe come principe degli eremiti e autore di questo genere di vita ascetica. Bisogna precisare che, oltre la data della nascita di san Paolo, il 230, e il luogo, notizie tutte attinte da Baronio, Bolesławski non fornisce alcun altro particolare della sua vita.

---

[19] Cfr. PE pp. 28, 30-36, 47; vedi anche PE pp. 59-64. Così afferma anche un autore anonimo che firma la sua opera con le lettere „L.N."; cfr. L.N., *Radix et origo Eremi – Coenobiticae Religionis S. Pauli Primi Eremitae*, Romae 1683, 3. Cfr anche Degórski, *Powstanie Zakonu Paulinów*, p. 262; idem, *Első Remete Szent Pál*, p. 110.

[20] Cfr. Degórski, *Powstanie Zakonu Paulinów*, p. 262; idem, *Első Remete Szent Pál*, p. 110.

[21] Cfr. Ph. Rouillard, *Eremitismo*, DIP III 1230.

[22] Cfr. J. Gajsler, *Dzieje Węgier w zarysie*, I, Warszawa 1898, 43; G. Deer, *La formazione del Regno d'Ungheria*, Budapest 1943, 112; J. Kłoczowski, *Chrześcijaństwo czasów karolińskich*, „Znak" 14 (1962) n. 91, p. 3.

[23] Non conosciamo precisamente la data della morte di san Paolo di Tebe. B. Bolesławski (PE p. 9) e A. Eggerer (*Fragmen Panis Corvi Protoeremitici*, p. 31), basandosi sul calcolo di Cesare Baronio, la stabiliscono per l'anno 343. A proposito della vita di san Paolo di Tebe, cfr. Hieronymus, *Vita S. Pauli Primi Eremitae*, in: *Edizione critica della «Vita Sancti Pauli Primi Eremitae» di Girolamo*, ed. R. [= B.] Degórski, Roma 1987, Institutum Patristicum «Augustinianum».

Per annoverare tutti gli eremiti nella cerchia dei seguaci di san Paolo di Tebe[24], Bolesławski si basa sulla seguente affermazione di san Girolamo, tratta dalla lettera a Eustochio:

> „Passo [...] a parlare della terza categoria, coloro che son chiamati anacoreti: essi abbandonano i cenobi, e vanno nel deserto portando con sé unicamente pane e sale. Il fondatore di questo genere di vita è Paolo, ma chi lo rese celebre è Antonio, e se vogliamo risalire alle origini, il primo esempio è stato Giovanni Battista"[25].

In questo modo, Bolesławski include nel numero degli imitatori del primo eremita tutti quanti i solitari a lui noti e vissuti dopo il grande solitario della Tebaide. Inoltre, per quanto possibile, cerca di fornire dei particolari che possono giustificare l'unione di un eremita a tutti noto con san Paolo di Tebe. E così, cerca di presentare una serie di emuli paolini e lo fa a partire dal più grande propagatore della fama di quel primo solitario, cioè da sant'Antonio abate. Lo presenta basandosi sulla *Vita S. Pauli* di san Girolamo e afferma che sant'Antonio fu il maggior diffusore della vita solitaria di san Paolo di Tebe. Commentando, ad esempio, l'incontro di sant'Antonio con san Paolo, Bolesławski sottolinea l'ammirazione di sant'Antonio per san Paolo. Infatti, egli che si considerava il primo e più severo asceta, veniva, in realtà, di gran lunga superato da san Paolo. Da questo elemento Bolesławski constata che, grazie all'aiuto di san Paolo, sant'Antonio divenne il secondo esponente e seguace dell'eremitismo paolino[26]. L'autore cita anche le parole che san Paolo rivolse a sant'Antonio: „expedit Fratribus ut tuo instituantur exemplo"[27]. Commentando questa frase, padre Bolesławski afferma che sant'Antonio voleva così dirigere i suoi solitari, affinché l'esempio della vita di san Paolo avesse potuto diventare l'occasione per diffondere questo genere di ascesi. Nota, inoltre, che sant'Antonio, dopo la morte di san Paolo, divenne veramente il maggiore divulgatore in Egitto della sua vita eremitica: lo prese come principe e norma di vita, organizzò la propria cella similmente a quella di san Paolo e, infine, si sa che indossava la tunica di san

[24] Per quanto riguarda la presenza di san Paolo Primo Eremita nei testi patristici, cfr. B. Degórski, *Święty Paweł Pierwszy Pustelnik w świetle tekstów patrystycznych*, „Studia Claromontana" 6 (1985) 110-144.

[25] Hieronymus, *Epistula* 22 [*De virginitate servanda*] 36, CSEL 54, 200: „ [...] ad tertium genus veniam, quos anachoretas vocant et qui de coenobiis exeuntes excepto pane et sale amplius ad deserta nil perferunt. Huius vitae auctor Paulus, inlustrator Antonius et, ut ad superiora conscendam, princeps Iohannes baptista fuit". Bolesławski si appella spesso a questo brano geronimiano, cfr. ad esempio: PE pp. 7, 9, 11, 22, 32, 49 ecc.

[26] Cfr. PE pp. 10-11. Bolesławski lo fa usando le seguenti parole: „Ex his liquido constat, quod S. Antonius Frater et conservus D. Pauli existens [...] Succedaneus Author extiterit" (PE p. 11).

[27] Il testo critico di questa opera geronimiana suona così: cfr. Hieronymus, *Vita S. Pauli Primi Eremitae* 12, in: *Edizione critica*, pp. 143-144: „[...] expedit fratribus, ut tuo adhuc instituantur exemplo".

Paolo. Il nostro Autore lo afferma citando il *Carmen ad Faustum* di Sidonio Apollinare[28].

Temendo un'eventuale accusa sul fatto che sant'Antonio fosse piuttosto il padre dei cenobiti e non degli eremiti, padre Bolesławski, basandosi su Baronio, scrive che quest'abate dapprima fece da anacoreti cenobiti e, in seguito, sotto l'influsso di san Paolo, da cenobiti anacoreti. Quindi, può essere giustamente chiamato il principe sia degli uni che degli altri[29]. Cercando di appoggiare ulteriormente la stretta dipendenza degli eremiti paleocristiani da san Paolo di Tebe, Bolesławski cita un frammento preso dalla lettera di san Girolamo a san Paolino di Nola nella quale, tra l'altro, leggiamo:

> „Per ogni ideale c'è un modello da imitare: i condottieri romani imitino i Camilli, i Fabrizi, i Regoli, gli Scipioni; i filosofi si specchino in Pitagora, in Socrate, in Platone, in Aristotele; i poeti cerchino di emulare Omero, Virgilio, Menandro, Terenzio; e gli storici Tucidide, Sallustio, Erodoto, Livio; gli oratori poi hanno Lisia, i Gracchi, Demostene e Cicerone. E, per tornare a noi, i vescovi e i sacerdoti si tengano davanti, come esempi, gli Apostoli e gli uomini apostolici. Partecipano del medesimo onore? Si sforzino di averne anche il merito. Quanto a noi, i modelli del nostro ideale di vita sono i Paolo, gli Antonio, i Giuliano, gli Ilarione e i Macario"[30].

In seguito, padre Bartolomeo indica tra le persone collegate spiritualmente con san Paolo di Tebe alcune grandi figure dell'Antico Testamento, quali ad esempio Elia ed Eliseo[31]. Possiamo chiederci perché Bolesławski non vede la genesi dell'eremitismo nell'Antico Testamento dato che, senza dubbio, questo stile di vita in qualche modo ha le sue radici in quel tempo[32] e non era sconosciuto neppure nell'età apostolica[33].

---

[28] Cfr. PE p. 23: „Nunc vocat in tunica te Antonius illa, / Quam fecit palma foliis manus alma Magistri"; Sidonius Apollinaris, *Carmen 16* [ad Faustum Riensem], PL 58, 720C.

[29] Cfr. PE p. 52: „[...] is exemplo suo [...] nunc ex anachoretis faceret caenobitas, nunc vice versa ex Caenobitis Anachoretas, ut tam Anachoretarum quam Caenobitarum dicendus sit princeps magnificus".

[30] Hieronymus, *Epistula* 58, 5, CSEL 54, 533-534 (ed. e trad. it. S. Cola: San Girolamo, *Le Lettere*, II, Roma 1997, 133-134): „Habet unumquodque propositum principes suos: Romani duces imitentur Camillos, Fabricios, Regulos, Scipiones; philosophi proponant sibi Pythagoram, Socraten, Platonem, Aristotelen; poetae aemulentur Homerum, Vergilium, Menandrum, Terentium; historici Thucydiden, Sallustium, Herodotum, Livium; oratores Lysiam, Gracchos, Demosthenen, Tullium; et ut ad nostra ueniamus, episcopi et presbyteri habeant in exemplum apostolos et apostolicos viros, quorum honorem possidentes habere nitantur et meritum. Nos autem habemus propositi nostri principes Paulos, Antonios, Iulianos, Hilariones, Macarios [...]".

[31] Cfr. PE pp. 21-22 e 51.

[32] Cfr. J. Leclercq, *L'érémitisme en Occident jusqu'à l'an mil*, in: *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milano 1965, 29-30; G. Pelliccia – G. Rocca, *Eremitismo*, DIP III 1225; J. Gribomont, *Eremo*, DIP III 1260-1262.

[33] Cfr. ad esempio Gribomont, *Eremo*, p. 1262.

La risposta a tale questione si trova nella *Paulina Eremus*, dove Bolesławski considera l'eremo del profeta Elia una forma di vita cenobitica e non eremitica e, conseguentemente, cerca di spiegare questo frammento della lettera geronimiana nel quale il Dalmata indica proprio Elia ed Eliseo quali predecessori spirituali di san Paolo di Tebe. Porta qui come esempio sant'Antonio da Padova, che dapprima era canonico regolare e poi divenne francescano. Per questa ragione, ambo gli ordini lo venerano come proprio membro. Similmente, san Girolamo passò dall'eremo cenobitico di Elia alla solitudine rigorosa di san Paolo di Tebe, il che può essere dimostrato dalla sua lettera al monaco Rustico, nella quale, tra l'altro, scrive:

> „Condanno per caso la vita eremitica? Nient'affatto; anzi più volte ne ho tessuto l'elogio. Ma vorrei che dalla palestra dei monasteri uscissero soldati che non hanno paura della gavetta, soldati che abbiano dato prova per lungo tempo di saper condurre questo genere di vita [...]"[34].

In seguito, Bolesławski afferma che san Girolamo conosceva la dottrina di sant'Agostino d'Ippona, il quale nel capitolo 23 del *De operibus monachorum* riteneva più santi coloro che vivevano da eremiti. La stessa opinione, secondo Bolesławski, condivise san Tommaso d'Aquino[35]. Inoltre, per quanto riguarda san Girolamo, il fatto che egli visse anche nel monastero a Betlemme, non può negare che egli stesso fosse stato anche eremita. La vita claustrale, infatti, era una delle forme più diffuse di vita consacrata a Dio e, praticandola, egli viveva santamente come fosse eremita: era ritenuto particolarmente santo e seguace sia dell'eremo cenobitico di Elia che di quello rigoroso e perfetto di san Paolo di Tebe. Lo stesso stile di vita condivisero anche san Medardo e san Romualdo, il quale era vissuto dapprima come benedettino e, in seguito, cominciò ad imitare san Paolo il Primo Eremita, divenendo poi il padre dei camaldolesi. Uguale esperienza fece sant'Ilarione († 371 ca.), che trasferì lo stile eremitico di vita dall'Egitto alla Siria e alla Palestina. Un simile comportamento si incontra, inoltre, in san Macario, sant'Amata, Paolo il Semplice, Cronio, Origene e Pitirione. I discepoli di Ilarione, infine, vengono ricordati nelle figure di Epifanio, il futuro vescovo di Salamina, e di Esichio.

E qui termina quest'ininterrotta serie di seguaci e di figli spirituali di san Paolo di Tebe. Ciò nonostante, Bolesławski segnala ancora diversi altri eremiti e indica dei collegamenti tra di loro. Per esempio – basandosi sulla lettera di san Girolamo a Paolino, sulla testimonianza del Cardinale Baronio nonché sull'omelia 22 sulla Lettera agli Efesini di san Giovanni Crisostomo – presenta

[34] Cfr. PE p. 53; Hieronymus, *Epistula* 125, 9, CSEL 56, 128, Cola p. 278: „Quid igitur? Solitariam vitam reprehendimus? Minime, quippe quam saepe laudavimus sed de ludo monasteriorum huiusce modi volumus egredi milites, quos rudimenta non terreant, qui specimen conversationis suae multo tempore dederint [...]".

[35] Cfr. PE pp. 53-54; vedi anche Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* II-II, 188 ad 8.

l'anacoreta Giuliano il Siro quale erede della spiritualità di san Paolo di Tebe e maestro degli eremiti Giacomo e Acacio, un futuro vescovo, quest'ultimo, che praticò ancora lo stesso stile eremitico di vita († 436)[36].

Quando Bolesławski non riesce ad indicare precisamente la successione degli asceti solitari a partire da san Paolo il Primo Eremita, presenta allora delle piccole, a volte insignificanti, somiglianze tra gli eremiti e san Paolo. E così, annovera san Simone lo Stilita tra i seguaci di Paolo soltanto perché, tra l'altro, come Paolo, „separato dallo strepito del mondo, in ginocchio, concluse la corsa della vita". Ricordati sono anche i cristiani africani perseguitati dai Vandali. Infatti, citando l'opera sulle persecuzioni vandaliche nell'Africa latina, composte da Vittore di Vita, scrive che molti cristiani dell'Africa settentrionale, temendo le violenze dei Vandali ariani, si nascondevano in luoghi solitari e lì, privi di ogni aiuto, morivano. In queste condizioni essi rinvenirono il sacerdote Cresconio, che già era in decomposizione. Basandosi su tali esempi, Bolesławski conclude:

> „Trovando questi illustrissimi uomini come emuli di Paolo non esito di annoverarli nel numero dei successori di san Paolo il Primo Eremita"[37].

Non finisce qui, però, la sua argomentazione. Infatti, a questo punto, parla di sant'Onofrio, il maestro di san Pafnuzio, sottolineando che Pafnuzio, così come all'epoca sant'Antonio abate aveva trovato san Paolo nel deserto, anch'egli aveva incontrato sant'Onofrio. Presentando la vita di san Palemone, fornita in base alle *Vitae Patrum* di Giovanni Mosco, cita una leggenda secondo la quale, durante le fredde notti invernali, veniva riscaldato da un leone. In tal modo, l'asceta era simile a san Paolo di Tebe, al quale gli animali prestavano servizio. A proposito di Anonimo l'Anacoreta scrive che visse per quarantacinque anni in una stretta torretta e, in tal modo, divenne un vero imitatore e seguace dell'eremitismo iniziato da san Paolo il Primo Eremita.

Di simili altri eremiti potremmo indicare ancora assai di più. Infatti, Bolesławski menziona degli eremiti dei quali non conosceva affatto la vita o, addirittura, gli era sconosciuto il periodo in cui vissero. Ne fornisce l'informazione soprattutto basandosi sul *Martyrologium Romanum* e dedica a loro tutto il capitolo IX, intitolato: „Qui Viri gloriosi Paulinam Eremum coluerunt incertis temporibus, veritate tamen certissimi?"[38].

Presentando diversi eremiti, padre Bartolomeo cercò anche di respingere delle eventuali accuse che egli avesse considerato eremiti coloro che non lo erano. Infatti, citando le vite degli eremiti orientali del VI secolo, tratte da Sofronio: Leone di Cappadocia, Giovanni, Eustazio di Roma e di Teodoro,

[36] Cfr. PE pp. 24-26, 28 e 47.
[37] PE p. 70.
[38] PE pp. 111-117.

cerca di spiegare il titolo „*Abbas*" che Sofronio attribuisce a Leone. Questa difficoltà viene spiegata da Bolesławski nel senso che detto titolo si addice anche agli eremiti. Anzi, è il titolo che veniva loro dato sia a causa della innocenza della loro vita, sia dell'età avanzata sia, infine, a causa delle pratiche penitenziali da loro esercitate[39]. In questo ampio catalogo di tali santi non mancano neppure i cenobiti. Bolesławski menziona, infatti, tra gli altri, i „fratelli" che vivevano nei monasteri del deserto egiziano e che nel V secolo furono uccisi dai barbari. Circa costoro conclude: „non si può dubitare che questi martiri appartenevano alla solitudine paolina".

Bolesławski presenta pochissime eremite. Ne nomina soltanto due: Antusa e Teoctiste. Inoltre, anche se le chiama „eremite", non le annovera tra i seguaci di san Paolo di Tebe[40]. Bolesławski, ovviamente, non afferma che tutti questi eremiti erano consapevoli di imitare la vita iniziata dal grande Paolo di Tebe, ma che, a causa dello stesso stile di vita, essi possono essere considerati veri paolini. Riassumendo questa presentazione degli anacoreti, l'autore scrive:

> „Dal momento che Paolo divenne il principe e l'autore degli eremiti, elaborando nel deserto lo stile eremitico di vita, è logico considerare nel numero degli emuli della forma ascetica paolina tutti coloro che brillarono con un simile genere di vita e proclamarli veri eremiti paolini. Infatti, di quali eremiti egli fu l'autore, principe e maestro se non di loro? Anche perché Gregorio XIII, nella bolla data ai Paolini, palesemente insegna che il nostro ordine fu istituito da san Paolo il Primo Eremita grazie alla santità di vita e ad un eccezionale proposito. Quindi, è logico affermare che tutti gli eremiti paolini divennero veri padri e fratelli. Per questo motivo, giustamente canta ogni mese il coro dei paolini il seguente inno: «Paolo è l'autore e il maestro degli eremiti»"[41].

4. I Monaci Paolini e san Paolo il Primo Eremita. L'autore della *Paulina Eremus* considera san Paolo di Tebe il primo e principale „istitutore" dell'ordine paolino e scrive di lui che è colui che „fondò il suo ordine eremitico non con le parole o per iscritto, ma piuttosto con l'esempio e il modo della vita". Ciò non significa affatto che l'ordine paolino fosse fondato formalmente da san Paolo. Egli fu soltanto la fonte dalla quale attinsero santi eremiti. Bolesławski riassume tutto questo lungo processo, scrivendo che:

> „tale istituzione iniziò a crescere da una piccola fonte, da questo san Paolo il Primo Eremita. Da lui altri santi eremiti ed anacoreti discesero come flutti che scorrono lentamente e, con il passare del tempo, consolidarono la pia emulazione. Anch'essi, infine, disseminati nei deserti e dai deserti riuniti in monasteri, vi crebbero in

[39] Cfr. PE pp. 86-87.
[40] Cfr. Degórski, *Powstanie Zakonu Paulinów*, p. 269.
[41] Ibidem, pp. 269-270.

> ampie ed enormi vette di virtù claustrali. E così il nostro ordine proto-eremitico, nato e piantato in Egitto e propagato dagli eremiti, finalmente, quando venne dal beneplacito divino la pienezza dei tempi, accettò lo stile di vita claustrale"[42].

Questa non è soltanto l'opinione di Bolesławski, perché questo schema si incontra anche presso gli altri storici dell'ordine paolino[43]. Egli stesso, inoltre, si appella a detta comune opinione e scrive che „il nostro ordine sempre confessa questa verità"[44]. Seguendo il medesimo metodo, Bolesławski parla delle opinioni di alcuni seguaci di Lutero che „hanno osato espellere san Paolo il Primo Eremita non soltanto dal cielo, ma anche dalla natura delle cose"[45]. Ciò può negare anche l'esistenza dei Monaci Paolini, perché, „tolto [...] il Padre degli eremiti, si può facilmente cancellare l'ordine eremitico"[46]. Bolesławski, però, non si preoccupa più di tanto di questa questione ed è persuaso che l'opinione dei luterani sia già stata sufficientemente respinta dal cardinale Roberto Bellarmino nel *De Monachismo*[47] e da Cesare Baronio negli *Annales*[48]. Bolesławski, tuttavia, cerca di fornire almeno qualche argomento che approvi la dipendenza dei Monaci Paolini dallo stesso san Paolo di Tebe e, quindi, l'antichità dell'Ordine paolino. Con padre Gregorio Gyöngyösi afferma che l'Ordine paolino è „proto-eremitico" e che questa verità non può essere messa in questione[49].

Un altro argomento che testimonia l'antichità dei Monaci Paolini e della loro unione con l'eremo di san Paolo, sono antiche cronache, scritti autentici o, infine, i privilegi concessi all'Ordine. Tutto ciò testifica unanimemente che l'Ordine prese inizio in Egitto e può essere ritenuto il più antico di tutti gli ordini religiosi. Per approvare questo, Bolesławski scrive che i Monaci Paolini furono comunemente chiamati „avi" e non „padri" o „fratelli"[50]. L'antichità dell'Ordine paolino viene indicata anche dai testi liturgici propri dell'Ordine dedicati, tra l'altro, a san Paolo, o anche dall'iconografia, che presenta l'Anacoreta di Tebe nel bianco abito monastico paolino. Senza dubbio, l'autore si rende conto che quest'argomentazione è forzata e semplicistica. Non gli è sconosciuta l'opinione del domenicano Abramo Bzowski e di Giovanni Goto-

[42] PE p. 4.

[43] Cfr. ad esempio: Eggerer, *Fragmen Panis Corvi Protoeremitici*, pp. 28-50; L.N., *Radix et origo Eremi*, p. 3; G. Mallechich, *Quadripartitum Regularium* [...] *de privilegiis* [...] *Ordinis S. Pauli Primi Eremitae* [...], Viennae 1708; I. Pongracz, *Triumphus Pauli*, Posonii 1752, 13-14; *Acta sincera* S. *Pauli Thebaei cognomento Primi Eremitae graeco-latina*, ed. M. Fuhrmann, Neostadii 1760.

[44] PE p. 4.

[45] Ibidem.

[46] PE p. 5.

[47] Nel capitolo 5 del libro VII.

[48] T. 3, *anno Christi* 343, n 23.

[49] Cfr. Degórski, *Powstanie Zakonu Paulinów*, p. 270.

[50] Cfr. ibidem, p. 271.

fredo che respingono decisamente la diretta dipendenza del Monaci Paolini con l'Egitto eremitico paleocristiano[51].

Padre Bartolomeo, subito dopo, parla della bolla di Martino V *Sacrae religionis*, del 28 dicembre 1417, nella quale il papa scrive che l'Ordine paolino è nato recentemente in Ungheria[52]. Secondo l'autore, però, ciò non vieta di affermare che i paolini sorti in Ungheria provengano anche direttamente dallo stile di vita sia del primo eremita cristiano che dei suoi più antichi seguaci. Ciò, infatti, viene suggerito dal privilegio che i Monaci Paolini ottennero dal legato pontificio, il Cardinale Gentile, nel documento *Qui saecularia*, del 1308, nel quale il legato afferma che questi eremiti avevano chiesto a Urbano IV il permesso di poter vivere in comunità, ma conservando il titolo di eremiti. Concludendo, perciò, Bolesławski non esita di affermare che una cosa è il fatto che questi eremiti fossero riuniti in comunità, e un'altra che la loro ininterrotta unione spirituale risalisse a quell'eremitismo che dall'Egitto attraverso la Siria e la Grecia era poi giunto in Ungheria causando la nascita dei Monaci Paolini[53].

Non importa qui che san Paolo di Tebe sia stato preso come patrono da altre comunità religiose e ordini religiosi, specialmente dagli eremiti di sant'Agostino i quali lo venerano liturgicamente e godono, a causa di ciò, anche di privilegi papali propri. Infatti, il possedere san Paolo come patrono non è importante, perché, ad esempio, i Monaci Paolini venerano notevolmente san Filippo Neri, ma ciò non significa che i religiosi oratoriani ne siano gelosi. Anzi, le comunità religiose scambiano tra di loro diversi privilegi che, nel caso dei Monaci Paolini, viene praticato riguardo all'Arciconfraternita degli Angeli Custodi. Ritornando agli Agostiniani, padre Bolesławski dice che lo stesso sant'Agostino d'Ippona fu seguace di san Paolo di Tebe. Non possiamo, dunque, meravigliarci che gli Agostiniani abbiano scelto come patrono questo primo eremita. Comunque, lo storico agostiniano Nicola Krusenius[54] vede gli inizi dell'eremitismo cristiano in sant'Agostino e l'inizio dell'Ordine Agostiniano scorge nei suoi discepoli sparsi nei deserti dell'Egitto i propri „padri". Ovviamente, Bolesławski non approva quest'opinione e, assieme a san Girolamo, sostiene che l'assoluta priorità qui deve essere data esclusivamente a san Paolo di Tebe e, invece, a sant'Antonio abate il ruolo di essere propagatore dello stile di vita iniziato dal primo eremita cristiano. Per approvarlo, cita un frammento di un sermone di sant'Agostino nel quale menziona sua madre Monica, la quale aveva parlato al figlio di san Paolo di Tebe e di sant'Antonio l'abate. Ciò fece sì che sant'Agostino divenisse discepolo e

[51] Cfr. ibidem, p. 271.
[52] Cfr. PE p. 14.
[53] Cfr. ibidem.
[54] Cfr. PE p. 20. Bolesławski si appella qui al capitolo 18 del *De monachismo* di Krusenius.

seguace dell'eremitismo paolino. Per tale ragione, i Monaci Paolini chiesero alla Santa Sede la *Regula* di sant'Agostino, in quanto proprio in essa videro un efficace strumento ed aiuto per mantenere lo spirito eremitico paolino, mentre nella persona di sant'Agostino ne poterono scorgere un concreto propagatore[55].

***

L'opera manoscritta *Paulina Eremus* di Bolesławski non è soltanto una preziosa fonte per conoscere la storia dell'Ordine dei Monaci di San Paolo Primo Eremita, ma anche uno studio per approfondire la storia dell'eremitismo paleocristiano. Con quest'esperienza l'Ordine fu sempre strettamente collegato dagli stessi primordi. La *Paulina Eremus* fornisce molti particolari riguardanti sia la storia dell'eremitismo che dello stesso Ordine paolino. Essa dimostra che la spiritualità dei Monaci Paolini è ancorata non solo al primo eremita cristiano, bensì a tutti gli altri eremiti dei primissimi secoli della Chiesa.

Tale importante fonte del *carisma* dell'Ordine paolino, più che dei suoi protagonisti, non sempre presentati o persino più profondamente conosciuti, sembra seguire quasi idealmente una sottile analogia con quella che è la tradizione apostolica. L'Autore, infatti, non tanto si preoccupa dei dati biografici e della cronologia o verità storica degli elementi che presenta, quanto piuttosto del dimostrare l'ininterrotta continuità di grazia di un dono spirituale che, seppure ha pallide figure nell'Antico Testamento, è con il Battista e san Paolo di Tebe, quasi suo emulo tra persecuzione e vita ritirata nel deserto, che si genera in seno al cristianesimo, si radica nel tessuto ecclesiale e si diffonde di secolo in secolo propagandosi come il Vangelo e con il Vangelo sino a terre lontane.

STAROCHRZEŚCIJAŃSCY PROTOPLAŚCI ZAKONU ŚW. PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA WEDŁUG DZIEŁA *PAULINA EREMUS* O. BARTŁOMIEJA BOLESŁAWSKIEGO

(Streszczenie)

Artykuł analizuje rękopiśmienne dzieło o. Bartłomieja Bolesławskiego O.S.P.P.E.: *Paulina Eremus seu co[m]mentarius hystoricus in quo Ordinis Fratrum*

[55] Cfr. PE p. 20.

Eremitarum Sancti Pauli Primi Eremitae primordia, progressus, fundationes, privilegia, viri illustres referuntur, które pochodzi z 1630 roku. Manuskrypt ten jest obecnie przechowywany w Archiwum Jasnogórskim. *Paulina Eremus* o. Bolesławskiego jest nie tylko cennym źródłem, by poznać dzieje Zakonu Paulinów, lecz także przybliża historię eremityzmu pierwszych wieków chrześcijaństwa, z którym Paulini byli i są ściśle związani od samych początku swego istnienia. *Paulina Eremus* dostarcza licznych wiadomości dotyczących zarówno dziejów starochrześcijańskiego pustelnictwa, jak i samego Zakonu Paulinów. Rękopis jasno wykazuje, iż duchowość pauliń-skich mnichów jest głęboko związana nie tylko ze św. Pawłem z Teb – pierwszym pustelnikiem chrześcijańskim, lecz także ze wszystkimi eremitami pierwszych wieków – jego naśladowcami.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Franciszek DRĄCZKOWSKI
(Lublin, KUL)

PEDAGOGIA BOŻA W PISMACH OJCÓW KOŚCIOŁA

Na wstępie należy zaznaczyć, że patrystyczna baza źródłowa, dotycząca problematyki pedagogicznej, jest niezwykle bogata zarówno pod względem ilości przekazów jak i zróżnicowania omawianej problematyki. Mając na uwadze skromne ramy niniejszego opracowania musimy z konieczności skupić się na autorach najbardziej reprezentatywnych, którzy w tytułach swych pism sygnalizują podjęcie problematyki pedagogicznej. Do najwybitniejszych teoretyków pedagogiki katolickiej wczesnego chrześcijaństwa należy niewątpliwie Klemens Aleksandryjski, który ze swymi dziełami: *Pedagog*[1] oraz *Kobierce*[2] plasuje się na czołowym miejscu, wśród autorów traktujących o kształceniu i wychowaniu, w ujęciu zarówno szczegółowym, jak i globalnym.

Obok niego, wśród greckich Ojców Kościoła miejsce szczególne zajmują: Jan Chryzostom, autor dzieła *O próżnej chwale i wychowaniu dzieci*[3] oraz Bazyli Wielki, autor pisma *Mowa do młodzieńców, jaki mogą odnieść pożytek z czytania książek pogańskich*[4]. Z łacińskich Ojców Kościoła, trudno nie wymienić dwóch Wielkich Doktorów: św. Hieronima oraz św. Augustyna. Pierwszy z nich poświęcił sporo uwagi problematyce wychowania dziewcząt, w liście *Do Lety o wychowaniu córki*[5] oraz w liście *Do Gaudencjusza o wychowaniu*

[1] Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* (Παιδαγωγός), ed. O. Stählin, GCS 12, Berlin 1936, 87-292, tłum. T. Puton: *Pedagog – Księga I Klemensa Aleksandryjskiego*. Wstęp, tłumaczenie, komentarz, Lublin 1977, mps BKUL.

[2] Por. Clemens Aleksandrinus, *Stromata* (Τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς), I-VI, ed. ed. O. Stählin – L. Früchtel, GCS 52 [15], Berlin 1960; VII-VIII, ed. ed. O. Stählin – L. Früchtel, GCS 17^2, Berlin 1970, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, I-II, Warszawa 1994.

[3] Por. Joannes Chrysostomus, *De inani gloria et de educandis liberis*, ed. A.M. Malingrey, SCh 188, Paris 1972, tłum. W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *Wybór pism*, PSP 13, Warszawa 1974, 157-185, lub: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, BOK 19, Kraków 2002, 73-105.

[4] Por. Basilius Caesariensis, *Oratio ad adolescentes de legendis libris gentilium*, PG 31, 563-590, tłum. T. Sinko, w: Św. Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, 213-230.

[5] Por. Hieronymus, *Epistula* 107 (Ad Laetam de institutione filiae), ed. I. Hilberg, CSEL 55, Vindobonae 1910, 290-305, tłum. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, II, Warszawa 1953, 400-414.

młodziutkiej Pakatuli[6]. Z pism św. Augustyna, dotyczących problematyki pedagogicznej, na szczególną uwagę zasługują dwa traktaty filozoficzne: *O nauczycielu*[7] oraz *O porządku*[8], a także dzieło *Początkowe nauczanie religii*[9].

Termin παιδαγωγία (złożony z dwóch rzeczowników: παῖς – dziecko, ἀγωγή – prowadzenie, kierowanie) pojawia się po raz pierwszy w literaturze wczesnochrześcijańskiej, w wyżej wspomnianym dziele Klemensa Aleksandryjskiego Παιδαγωγός – *Pedagog*[10]. Autor ten, z założenia, całą problematykę pedagogiczną grupuje wokół dwóch kluczowych bliskoznacznych terminów, którymi są rzeczowniki: παιδαγωγία oraz παιδεία[11]. Termin παιδεία pojawia się w literaturze klasycznej już od V wieku przed Chrystusem, m.in. w pismach Ajschylosa, Arystofanesa, Platona oraz Arystotelesa[12]. Klemens Aleksandryjski terminem παιδεία określa zarówno proces wychowania i kształcenia, jak i jego wyniki: wiedzę, wykształcenie, kulturę intelektualną, kulturę moralną oraz dyscyplinę ducha[13].

Rysem charakterystycznym Klemensowej pedagogiki, który przeniknie do całej późniejszej literatury patrystycznej, jest ujęcie teocentryczne oraz chrystocentryczne całego procesu wychowania i kształcenia. Wymownym przejawem tych tendencji są następujące zwroty, występujące w pismach Klemensa: „Boża pedagogia (ἡ κατὰ τὸν θεὸν παιδαγωγία)”[14]; „pedagogia Bożej mądrości (ἡ σοφία περὶ τὴν παιδαγωγίαν αὐτοῦ [Θεοῦ])”[15]; „pedagogia Chrystusa (ἐκ τῆς Χριστοῦ παιδαγωγίας)”[16]; „wychowanie Boże (τοῦ θεοῦ παιδεία)”[17]; „wychowane w Chrystusie (ἐν Χριστῷ παιδείας)”[18].

Mając na uwadze założenia teoretyczne oraz całą złożoność tematyki pedagogicznej, Klemens Aleksandryjski plasuje zagadnienia z nią związane

---

[6] Por. Hieronymus, *Epistula* 128 (Ad Gaudentium de institutione Pacatulae), ed. I. Hilberg, CSEL 56, Vindobonae 1918, 156-162, tłum. J. Czuj, III, Warszawa 1954, 286-293.

[7] Por. Augustinus Hipponensis, *De magistro*, PL 32, 1193-1220, lub CCL 29, Turnhout 1970, 151-203, tłum J. Modrzejewski, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1953, 18-70; lub Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, 433-485.

[8] Por. Augustinus Hipponensis, *De ordine*, PL 32, 977-1020, lub CCL 29, 87-137, tłum. W. Seńko, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1953, 146-226; lub Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, 155-234.

[9] Augustinus Hipponensis, *De catechizandis rudibus*, PL 40, 309-348, lub CCL 46, 121-178, tłum. W. Budzik, w: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, POK 10, Poznań 1929, 1-71.

[10] Por. Clemens, *Paedagogus* I 12, 1; 16, 1; 54, 1; 74, 3; 99, 2.

[11] Por. tamże I 16, 1.

[12] Por. F. Drączkowski, *Struktury semantyczne wyrazu παιδεία w dziele Klemensa Aleksandryjskiego Στρωματεῖς*, w: *Z zagadnień literatury greckiej*, red. J. Pliszczyńska, Lublin 1978, 127-151.

[13] Por. tamże, s. 130-131.

[14] Clemens, *Paedagogus* I 54, 1, GCS 12, 122.

[15] Tamże 74, 3, GCS 12, 133.

[16] Tamże 99, 2, GCS 12, 149.

[17] Clemens, *Stromata* I 32, 2, GCS 52, 21.

[18] Tamże IV 108, 4, GCS 52, 296.

w pięciu grupach problemowych, czego świadectwem jest następująca wypowiedź o charakterze ogólno-problemowym:

> „Termin pedagogia (παιδαγωγία) odnosi się do rzeczywistości złożonej: najpierw dotyczy tego, który jest prowadzony (kierowany) i uczy się, potem tego, który prowadzi (kieruje) i uczy; po trzecie, odnosi się do samego procesu prowadzenia (kierowania) oraz – po czwarte – do tego, co jest przedmiotem nauczania, np. poleceń. Boska zaś pedagogia ukazuje drogę prawdy prowadzącą do kontemplacji Boga oraz wzory świętych działań w wiecznym przebywaniu”[19].

Jak wynika z powyższej wypowiedzi, pedagogika katolicka, zdaniem Klemensa, traktuje o: 1. wychowankach; 2. wychowawcach; 3. procesie prowadzenia (kierowania), tj. o metodzie; 4. programie formacji intelektualnej oraz moralnej, nadto 5. o celu całego procesu formacyjnego.

1. Szkoła Boskiego Logosu – Kościół. Pod koniec III księgi *Pedagoga*, jakby w podsumowaniu, Klemens Aleksandryjski zamieszcza wypowiedź kluczową dla całej swej wizji pedagogiki katolickiej:

> „Szkołą jest Kościół, a jedynym Nauczycielem – Oblubieniec, dobra Wola Dobrego Ojca, Mądrość prawdziwa”[20].

W słowach tych Klemens nawiązuje do instytucji dobrze znanej i wysoko cenionej tak w starożytności przedchrześcijańskiej, jak i chrześcijańskiej, jaką była szkoła – διδασκαλεῖον. Jego zdaniem Kościół (ἐκκλησία), rozpatrywany w aspekcie formacyjnym, nosi wszystkie znamiona szkoły. Kościół jest szkołą – Διδασκαλεῖον ἡ ἐκκλησία. Należy wyjaśnić, że w nauce Klemensa Kościół ujmowany jest w kategoriach eklezjologii św. Pawła. Głową Kościoła jest Chrystus, którego Ciałem jest lud Boży. Głowa zespolona z Ciałem, tworzy jeden organizm, który Klemens określa „Kościołem katolickim (καθολικὴ ἐκκλησία)”[21]. Ten związek Głowy i Ciała jest nierozłączny. Zdaniem Klemensa, my, wierzący w Chrystusa, lud Boży:

> „wtedy stajemy się doskonali, kiedy jesteśmy Kościołem, ponieważ przyjęliśmy Chrystusa, który jest jego Głową”[22].

Według Klemensa, „Kościół, podobnie jak człowiek, złożony jest z wielu członków”[23]. Cały człowiek to głowa i ciało razem złączone. Cały Kościół to lud Boży – Ciało Chrystusa, i Chrystus – Głowa, razem zespolone w jeden organizm. Warto zaznaczyć, że nauka powyższa koresponduje z doktryną eklezjologiczną

[19] Clemens, *Paedagogus* I 54, 1, GCS 12, 122.
[20] Tamże III 98, 1, GCS 12, 289.
[21] Por. Clemens, *Stromata* VII 107, 5, GCS 17, 76.
[22] Clemens, *Paedagogus* I 18, 4, GCS 12, 101; por. Ef 1, 22; 5, 23; Kol 1, 18.
[23] Tamże I 38, 3, GCS 12, 113.

św. Augustyna, przyjętą przez *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Chrystus i Kościół tworzą, więc «całego Chrystusa» (*Christus Totus*)[24].

W Kościele, który jest szkołą Chrystusa, Boskiego Logosu, realizuje się cały proces formacji pedagogicznej; Chrystus – Głowa jest dla swego Ciała – ludu Bożego „jedynym prawdziwym wychowawcą i nauczycielem”[25]; wychowankami tej szkoły są wszyscy wierzący w Chrystusa – lud Boży; Boski Logos, który kieruje swą szkołą – Kościołem, posługuje się najlepszymi metodami pedagogicznymi; On też jest twórcą całego programu zmierzającego ku pełnemu doskonaleniu całego człowieka, którego celem jest zbawienie. Wizja pedagogiczna Klemensa jest na wskroś eklezjalna.

2. Alumni Szkoły Boskiego Logosu – lud Boży. W nauce Klemensa Aleksandryjskiego dobitnie została uwypuklona idea uniwersalizmu ludu Bożego. Wychowankami Szkoły Logosu – Kościoła są bowiem nie tylko wszyscy ochrzczeni, ale również wszyscy ludzie sprawiedliwi. Według Klemensa „w poczet Kościoła są zaliczeni sprawiedliwi (δίκαιοι) według z góry założonego celu Bożego”[26]. Kościół „skupia tych wszystkich, którzy już są doń przydzieleni, a których wybrał Bóg z góry, przed stworzeniem świata, wiedząc, że będą sprawiedliwi”[27]. Warto zauważyć, że w takim postawieniu sprawy przynależności do ludu Bożego, Klemens staje się prekursorem nauki Soboru Watykańskiego II, który poucza, że do ludu Bożego mogą być przyporządkowani wszyscy ludzie dobrej woli, „którzy szczerym sercem szukają Boga i wolę Jego poprzez nakaz sumienia poznaną, starają się pod wpływem łaski pełnić czynem”[28].

Wychowankami Szkoły Boskiego Logosu, Szkoły Chrystusowej, są zatem ci wszyscy, którzy przynależą do Ludu Bożego, niezależnie od grupy wiekowej, to jest, zarówno dzieci, młodzież, jak i wszyscy dorośli. Klemens przypomina, że wszyscy alumni Szkoły Logosu, nazywani są „dziećmi”[29]. W Piśmie Świętym Bóg jest określany jako Ojciec wszystkich ludzi – wszystkich wierzących (Rz 1, 7; 1Kor 1, 3; Flp 1, 2). Stąd określenie „dzieci” odnoszone jest do statusu wszystkich wierzących, którzy nazywani są „dziećmi Bożymi” (J 1, 12; Rz 8, 16), „dziećmi umiłowanymi” (Ef 5, 1). Dziecko jest na etapie wzrostu i dojrzewania. Wszyscy wierzący, alumni Szkoły Chrystusowej, są wezwani do „wzrostu na miarę dojrzałości Chrystusowej” (Ef 4, 13). Stąd zdaniem Klemensa określenie wszystkich wychowanków Szkoły Boskiego Logosu jako „dzieci”, zdaje się być w pełni uzasadnione[30].

---

[24] KKK 795; por. Augustinus, *In Evangelium Johannis tractatus* 21, 8.
[25] Clemens, *Paedagogus* I 10, 2, GCS 12, 96; por. też I 97, 1; III 98, 1.
[26] Clemens, *Stromata* VII 107, 3, GCS 17, 76, Niemirska-Pliszczyńska II 306.
[27] Tamże 107, 5, GCS 17, 78, Niemirska-Pliszczyńska II 306.
[28] *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen pentium”* 16; por. KKK 954.
[29] Por. Clemens, *Paedagogus* I 12, 1, GCS 12, 96.
[30] Por. tamże I 12, 1; 14, 5; III 99, 1.

Z uwagi na stopień zaawansowania w procesie doskonalenia, alumni Szkoły Logosu, zdaniem Klemensa, mogą być zaszeregowani do trzech grup. Do pierwszej grupy, najmniej zaawansowanych, należą grzesznicy o zatwardziałych sercach (σκληροκάρδιοι), zniewoleni przez grzech, stąd określani też jako „niewolnicy" (δοῦλοι); do drugiej grupy, średnio zaawansowanych, należą „wierni słudzy" (οἰκέται πίστοι), którzy porzucili grzeszne nałogi i ćwiczą się w cnotach; do trzeciej grupy, najbardziej zaawansowanych należą przyjaciele Chrystusa (φίλοι), którzy przez doskonałą miłość upodobnili się do Boga[31].

Wszyscy wyżej wymienieni, są wychowankami Szkoły Chrystusowej, którą jest Kościół, niezależnie od stopnia postępu na drodze doskonalenia, jak i statusu społeczno-rodzinnego oraz wiekowego: dzieci i rodzice, młodzieńcy i starcy, grzesznicy i święci, nawracający się oraz wierni słudzy, dążący do doskonałości oraz przyjaciele Boga. Tej uniwersalnej wizji alumnów Boskiego Logosu, w tym wymiarze co u Klemensa, nie znajdujemy w pedagogii innych ojców Kościoła. Jan Chryzostom pisząc o wychowankach ma na uwadze okres od wczesnego dzieciństwa do czasu narzeczeństwa i zaślubin. Wychowankami są zarówno małe dzieci (chłopcy i dziewczęta) do lat ośmiu, jak i w wieku dojrzewania do lat piętnastu oraz młodzież dojrzała do małżeństwa[32].

3. Boski Logos wychowawcą Ludu Bożego. W wizji Klemensa Aleksandryjskiego wychowawcą najdoskonalszym i, w istocie rzeczy jedynym, jest odwieczne Słowo Ojca, Syn Boży, Boski Pedagog (θεῖος παιδαγωγός)[33]. Deklaruje to wyraźnie w słowach:

> „naszym Pedagogiem jest święty Bóg, Jezus, przewodnik całej ludzkości (ὁ πάσης τῆς ἀνθρωπότητος καθηγεμὼν), Logos; sam Bóg, który kocha ludzi, jest naszym Pedagogiem"[34].

Boski Logos jest wychowawcą wszystkich ludzi w wymiarze uniwersalnym; wychowawcą zarówno ludu starego, jak i nowego. Według Klemensa:

> „Dawniej przez Mojżesza Bóg sprawował funkcję wychowawcy, następnie przez proroków"[35];
>
> „Był bowiem Pan rzeczywiście Pedagogiem starego ludu przez Mojżesza"[36];
>
> „On sam też poucza Mojżesza, jak być pedagogiem"[37].

---

[31] Por. Clemens, *Stromata* I 173, 6; VII 5, 6; zob. F. Drączkowski, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983, 136-158 (Kościół jako szkoła Logosu).

[32] Por. Joannes Chrysostomus, *De educandis liberis* 52 i 81-82.

[33] Por. Clemens, *Paedagogus* I 75, 1; 81, 1; 97, 3; 100, 2.

[34] Tamże I 55, 2, GCS 12, 123.

[35] Tamże I 96, 3, GCS 12, 147.

[36] Tamże I 58, 1, GCS 12, 124.

[37] Tamże I 57, 3 GCS 12, 124.

Zdaniem Klemensa Boski Logos przez filozofię, którą dał Hellenom[38], stał się pośrednio ich wychowawcą. Aleksandryjczyk mówiąc o filozofii ma na uwadze tylko tę, która jest „zgodna z Boskim Logosem"[39]. W ten sposób filozofia stała się dla Hellenów jakby „trzecim Testamentem"[40]. Boski Logos stał się wychowawcą tak Hebrajczyków jak i Hellenów, którzy łączą się w jedną społeczność Ludu Bożego:

> „Oto łączą się wychowankowie kultury helleńskiej z wychowankami prawa judejskiego w jedną społeczność zbawianego ludu, jako wyznawcy jednej wiary. Ale to nie są trzy ludy oddzielone czasem tak, że trzeba by przyjąć, trzy natury odrębne, lecz przez różne przymierza jednego Pana wychowywane, ale będące pod działaniem słowa Pana Jedynego"[41].

Charakterystyka Boskiego Wychowawcy została przedstawiona przez Klemensa w I księdze *Pedagoga*. Jako Bóg jest On „najlepszym wychowawcą (ἄριστος παιδαγωγός)[42]:

> „Boski Pedagog ozdobiony jest trzema najpiękniejszymi przymiotami: wiedzą, życzliwością i autorytetem. Wiedzą, ponieważ jest Mądrością Ojca: «cała mądrość od Boga pochodzi, jest z Nim na wieki» (Syr 1, 1). Autorytetem, gdyż jest Bogiem i Stwórcą: «Wszystko przez Niego się stało, a bez Niego nic się nie stało» (J 1, 3). Życzliwością, bowiem sam wydał siebie na ofiarę za nas: «Dobry pasterz daje życie swoje za owce» (J 10, 11) i On rzeczywiście je złożył"[43].
>
> „Boski Pedagog jest „jedynym i prawdziwym wychowawcą"[44].

Dopełnieniem powyższej charakterystyki są przymioty i cechy, które Klemens odnosi do Boskiego Pedagoga. Jest On: sprawiedliwy (δίκαιος), miłujący człowieka (φιλάνθρωπος), boski (θεῖος), doskonały (τέλειος), święty (ἅγιος), bezgrzeszny (ἀναμάρτητος), zbawczy (σωτήριος), nieskalany (ἄχραντος), wolny od namiętności (ἀπολύτος παθῶν), bogaty w łaski (πλούσιος χαρίσματι), łagodny (πρᾶος), oświecający (φοτίζοντος), piękny (καλός), troskliwy (κηδεμονικός), mistyczny (μυστικός), najlepszy (ἄριστος), najświętszy (πανάγιος), wszechmocny (παντοκράτος), miły (ἥπιος), delikatny (ἀνειμένος), niebiański (οὐράνιος), królewski (βασίλειος), duchowy (πνευματικός)[45].

---

[38] Por. Clemens, *Stromata* I 20, 1; 28, 2.

[39] Por. tamże I 90, 1.

[40] Por. tamże IV 46, 6; zob. J.T. Muckle, *Clement of Alexandria on Philosophy as Divine Testament for the Greeks*, „Phoenix" 5 (1951) 79-86.

[41] Clemens, *Stromata* VI 42, 1 GCS 52, 454, Niemirska-Pliszczyńska II 135.

[42] Clemens, *Paedagogus* I 62, 2, GCS 12, 126.

[43] Tamże I 97, 3, GCS 12, 148.

[44] Tamże I 10, 2, GCS 12, 96; por. też 97, 1.

[45] Por. tamże I 17, 2; 55, 2; 75, 1; 25, 3; 6, 1; 4, 1; 60, 3; 4, 2; 6, 4; 15, 2; 51, 3; 53, 2; 59, 1; 62, 2; 84, 1; 37, 3; 1, 3; 22, 3; 41, 3; por. F. Drączkowski, *Szkic chrystologii Klemensa Aleksandryjskiego w świetle onomastyki pierwszej księgi „Pedagoga"*, VoxP 4 (1984) z. 6-7, 101-125.

Mając na uwadze etymologię terminu παιδαγωγία, w szczególności zaś jego drugi człon – ἀγωγή, który oznacza: prowadzenie, kierowanie, Klemens stosuje szereg nazw synonimicznych, do określenia παιδαγωγός, które oznaczają różnorodność funkcji kierującej, czy też „prowadzącej", Boskiego Logosu. Z tej racji nawiązuje do biblijnego określenia Chrystusa – Dobrego Pasterza (J 10, 11). Charakteryzując Boskiego Wychowawcę, pisze:

> „Pozostaje nam jeszcze wyjaśnić, kim jest nasz Pedagog. Nazywa się Jezus. Często nazywa siebie pasterzem i mówi: «Ja jestem Dobrym Pasterzem» (J 10, 11). Zgodnie z metaforą wziętą od pasterzy prowadzących owce, Pedagogiem określany jest ten, kto jest przewodnikiem dzieci, kto jest troskliwym pasterzem niemowląt. Proste niemowlęta alegorycznie nazywane są owcami. Mówi: «Staną się wszyscy jedną owczarnią i jednym Pasterzem». Syn Boży słusznie nazywa się Pedagogiem, gdyż prowadzi nas, dzieci, do zbawienia"[46].

Z racji funkcji kierowniczej, Boski Pedagog bywa też określony jako „Boski Przewodnik" (θεῖος ἡγεμών), który kieruje, prowadzi i przewodzi ludowi Bożemu na wszystkich etapach drogi doskonalenia. Jeden lud Boży, jak wyżej wspomniano, z uwagi na stopień zaawansowania w procesie doskonalenia, dzieli się na trzy grupy: grzeszników, czyli chorych duchowo, wiernych sług i przyjaciół. Boski Przewodnik, kierownik tej Szkoły, którą jest Kościół, wobec każdej z wyżej wymienionych grup, pełni kolejno różne funkcje: Lekarza, który wyprowadza grzeszników z niewoli grzechu, Wychowawcy, który ćwiczy wierne sługi w cnocie oraz Nauczyciela, który poucza treścią tajemnic ludzi dojrzałych[47].

Lekarz (Ἰατρός). „Nasz więc Pedagog, Logos, leczy choroby przeciwne naturze naszej duszy [...]. Dobry zaś Pedagog, który jest Mądrością, Synem Ojca, Stwórcą człowieka, troszczy się o całego człowieka, leczy jego ciało i duszę. Jest On Lekarzem całej ludzkiej natury"[48].

Wychowawca (Παιδαγωγός). Boski Logos „jest Pedagogiem praktycznym, a nie teoretycznym, dlatego ma na celu ulepszać duszę, a nie pouczać; kierować do życia roztropnego, a nie poznawczego [...] najpierw zachęcił nas do ukształtowania obyczajów, teraz zaś wzywa do spełnienia obowiązków [...] pedagog prowadzi dzieci ku zbawczemu trybowi życia, przejęty troską o nie"[49].

Nauczyciel (Διδάσκαλος). „Logos, który jest również Nauczycielem [...] odsłania prawdy teoretyczne, dogmatyczne"[50]. Czyni to tylko wobec przyjaciół, zwanych również gnostykami, którzy w Szkole Logosu doszli do najwyższego etapu: „Oto nauczyciel, który gnostyka wychowuje treścią tajemnic"[51].

---

[46] Clemens, *Paedagogus* I 53, 2-3, GCS 12, 121-122; por. J 10, 11, 14 i 16.
[47] Por. Clemens, *Stromata* I 173, 6; VII 5, 6.
[48] Clemens, *Paedagogus* I 6, 1-2, GCS 12, 93.
[49] Tamże I 1, 4-2, GCS 12, 90; por. też I 54, 2.
[50] Tamże I 2, 1, GCS 12, 90.
[51] Clemens, *Stromata* VII 6, 1, GCS 17, 6, Niemirska-Pliszczyńska II 221.

Mając na uwadze trzy powyższe funkcje Boskiego Logosu, Klemens, jakby w podsumowaniu, stwierdza:

> „Bardzo życzliwy Logos, starając się udoskonalić nas przez stopniowe wzrastanie, oparte na skutecznym wychowaniu, kieruje się piękną zasadą: najpierw nawraca [leczy], następnie wychowuje i w końcu naucza”[52].

4. Pedagogiczny personel pomocniczy Szkoły Boskiego Logosu. Zdaniem Klemensa Aleksandryjskiego, kontynuatorami misji wychowawczej Boskiego Logosu, są alumni „trzeciej grupy” Szkoły Logosu, przyjaciele Chrystusa, zwani też gnostykami. Mają oni udział zarówno w funkcji „leczniczej”, jak i wychowawczej oraz nauczycielskiej Boskiego Pedagoga[53]. Na kanwie tego stwierdzenia, rodzi się pytanie, kogo Klemens miał na myśli, mówiąc o przyjaciołach Chrystusa – gnostykach? Czy do tej grupy zaliczał również diakonów, prezbiterów i biskupów? W pismach Klemensa znajdujemy wyraźne potwierdzenie istnienia w Kościele jego czasów, trójstopniowej hierarchii:

> „[...] istniejące tu na ziemi w Kościele stopnie hierarchiczne: biskupów, prezbiterów, diakonów, są naśladownictwem, jak sądzę, wspaniałości anielskiej i owej ekonomii zbawienia, której mogą oczekiwać, wedle słów Pisma Świętego, ludzie, których życie upłynęło w pełni sprawiedliwości, zgodnie z Ewangelią, wedle śladu stóp apostolskich”[54].

Rzecz charakterystyczna, pełnienie funkcji wychowawczych w Kościele, Klemens skłonny jest przyznać zarówno prezbiterom, jak i przyjaciołom Boga – gnostykom. Świadectwo tej zasady, znajdujemy w następującej wypowiedzi:

> „Służba Boża dla gnostyka polega zatem na bezustannej dbałości o własną duszę i na pielęgnacji w sobie tego, co boskie, pielęgnacji wyrosłej z nieprzerwanej nigdy miłości. Natomiast dbałość jego o ludzi dwojaki ma charakter: albo ulepszający, albo służebny. Ulepszaniem na przykład ciała zajmuje się sztuka lekarska, ulepszeniem zaś duszy – filozofia. Rodzicom od dzieci, zwierzchnikom od podwładnych należy się pomoc służebna. Podobnie i w Kościele funkcję ulepszającą obrazują prezbiterzy, służebną zaś – diakoni. Obydwie te funkcje pełnią też aniołowie u boku samego Boga, w zakresie zarządu sprawami ziemskimi. Pełni je również i gnostyk, który z jednej strony służy Bogu, z drugiej zaś – przekazując ludziom swój światopogląd działa na nich ulepszająco, jako że zostało mu powierzone i zadanie wychowawcze ku naprawie ludzi”[55].

Dalsza kwestia dotyczy istoty urzędu prezbitera i jego weryfikacji. W tej sprawie Klemens zajmuje dość nietypowe stanowisko, gdy pisze:

---

[52] Clemens, *Paedagogus* I 3, 3, GCS 12, 91.
[53] Por. Clemens, *Stromata* VII 52, 1-3; 53, 1-6.
[54] Tamże VI 107, 2-3, GCS 52, 485, Niemirska-Pliszczyńska II 176.
[55] Tamże VII 3, 1-4, GCS 17, 4, Niemirska-Pliszczyńska II 218-219.

„Taki jest faktycznie (τῷ ὄντι) starszym (πρεσβύτερός ἐστι) w Kościele i prawdziwym sługą (diakonem) woli Bożej, jeśli sam pełni i wykłada przykazania Boże. I nie dlatego uważany jest za sprawiedliwego, że przez ludzi został wybrany, i także nie dlatego, że jest on starszy (πρεσβύτερος), lecz dlatego, że jest sprawiedliwy, zaliczany jest do rady starszych (ἐν πρεσβυτερίῳ)[56].

W powyższej wypowiedzi na szczególną uwagę zasługuje zwrot: οὗτος πρεσβύτερός ἐστι τῷ ὄντι τῆς ἐκκλησίας, który w łacińskim przekładzie Migne'a został oddany słowami: „Hic est revera presbyter Ecclesiae"[57], a w przekładzie włoskim: „Ed è realmente un «anziono» della Chiesa"[58].

Zatem: prawdziwie, faktycznie, realnie, rzeczywiście, ten jest prezbiterem w Kościele, kto żyje według przykazań Bożych i je wykłada; kto jest „sprawiedliwy" (δίκαιος). O tym zaś nie decyduje fakt, że został wybrany przez ludzi lub że nie został wybrany. Wybór nie odgrywa tu istotnego znaczenia. Liczą się fakty: życie zgodne z Ewangelią i nauczanie prawd Bożych. Według Klemensa takimi osobami są święci, przyjaciele Boga – gnostycy. Należy wyjaśnić, że w wykładzie Klemensa termin „gnostyk" jest określeniem synonimicznym do „człowieka doskonałego". Prawdziwi gnostycy według Klemensa są „mężami doskonałymi w miłości do Boga"[59], „mężami w pełni sprawiedliwymi"[60], „którzy żyli w sposób doskonały według Ewangelii"[61]. Do gnostyka Klemens stosuje określenie: „wzniosły Boży kapłan"[62]. Ogólną charakterystykę człowieka doskonałego (gnostyka) znajdujemy w następującej wypowiedzi Klemensa:

„Nasz gnostyk jest więc jedynym człowiekiem, który do późnego wieku trwa w badaniu współczesnych Pism Kościoła, oraz kontynuuje ścisłą wierność (por. 2 Tm 2, 15) apostolskiego i kościelnego wkładu zasad wiary oraz żyje jak najściślej według Ewangelii, doznając natchnienia od Pana, aby mógł znaleźć, począwszy od Pana i proroków, argumenty, których szuka. Życie bowiem gnostyka jest, jak sądzę, niczym innym jak działaniem i słowem zgodnym z przekazem Pana"[63].

Analizując powyższe wypowiedzi, nietrudno zauważyć, że gnostyk który bada pisma, naucza zgodnie z nauką apostołów i Kościoła oraz żyje zgodnie z Ewangelią, według Klemensa, jest „rzeczywiście prezbiterem w Kościele", nawet wtedy, gdy nie został powołany do tej godności. Na kanwie powyższych wypowiedzi F. Hofmann stwierdza krytycznie, że Klemens mówiąc o biskupach nigdzie nie wspomina, że ich zadaniem jest przekaz nauki wia-

[56] Tamże VI 106, 2, GCS 52, 485, Niemirska-Pliszczyńska II 175.
[57] PG 9, 327.
[58] Por. przekład G. Pini, w: Clemente Alessandrino, *Stromati*, Milano 1985, 732.
[59] Clemens, *Stromata* VII 67, 2, GCS 17, 48, Niemirska-Pliszczyńska II 271.
[60] Tamże VI 107, 2, GCS 52, 485, Niemirska-Pliszczyńska II 176.
[61] Tamże VI 106, 1, GCS 52, 485, Niemirska-Pliszczyńska II 175.
[62] Tamże VII 36, 2, GCS 17, 28: „ἱερεὺς ὅσιος τοῦ θεοῦ", Niemirska-Pliszczyńska II 246.
[63] Tamże VII 104, 1-2, GCS 17, 73, Niemirska-Pliszczyńska II 303.

ry. Wspomniany autor zaznacza, że wprawdzie Klemens mówi o Kościele założonym przez apostołów oraz o biskupach, którzy zostali ustanowieni przez apostołów przełożonymi poszczególnych wspólnot, milczy jednak na temat ich funkcji nauczycielskiej, co więcej, funkcję przekazu doktryny wiary, przyznaje gnostykom[64]. Idąc dalej, F. Hofmann w wypowiedziach Aleksandryjczyka dopatruje się ukrytej opozycji wobec współczesnej mu hierarchii kościelnej[65].

Z tym stanowiskiem można by polemizować. Z wypowiedzi Klemensa wynika, że jego intencją nie było wprowadzanie antagonizmu między hierarchami i gnostykami. Wręcz przeciwnie. Wszystko, co Klemens na ten temat pisze, wskazuje na ukryty postulat, aby z grona gnostyków byli wybierani biskupi, prezbiterzy i diakoni. Mając na uwadze całość eklezjologii Aleksandryjczyka[66] można powiedzieć, że wyróżniał on dwie hierarchie paralelne w Kościele: hierarchię doskonałości i hierarchię urzędu. Zakresy obu tych hierarchii mogły, ale nie musiały się pokrywać. Dlaczego Klemens stawiał w Kościele bardziej na hierarchię doskonałości? Dlatego, że jej zakres był o wiele szerszy niż tej drugiej. Z grona gnostyków tylko niektórzy otrzymali urzędy w Kościele. Pozostała reszta stanowić miała w Kościele „zdrowy zaczyn", „elitę laikatu" – żeby wyrazić się adekwatnie do terminologii Vaticanum II. Przerzucenie ciężaru odpowiedzialności za Kościół wyłącznie na barki hierarchów znacznie by Kościół osłabiło. Jeśli Klemens mówi o odpowiedzialności gnostyków za Kościół, to domyślnie mówi o gnostykach biskupach, prezbiterach i diakonach oraz o gnostykach nie wchodzących w skład hierarchii. Zakres pojęcia „gnostycy" jest o wiele szerszy niż zakres określenia „hierarchia kościelna". Klemensowy ideał prawdziwego gnostyka jest też ideałem prawdziwego kapłaństwa. Na temat gnostyka istnieje obszerna literatura. Wśród studiów, które zwracają szczególną uwagę należy na pierwszym miejscu wymienić monumentalne dzieło (liczące ponad 700 stron) W. Völkera[67], następnie prace: P. Dudona[68], C. Guasco[69], J. Grzywaczewskiego[70].

---

[64] Por. F. Hofmann, *Die Kirche bei Clemens von Alexandrien*, w: *Vitae et Veritati. Festgabe für Karl Adam*, Düsseldorf 1956, 15; zob. Clemens, *Stromata* IV 75, 1; tenże, *Quis dives salvetur* 42, 2. 8.

[65] Por. Hofman, *Die Kirche bei Clemens von Alexandrien*, s. 16: „Man wird schwerlich annehmen können, dass dieses beharrliche Schweigen über das bischöfliche Lehramt nur rein zufäligen Natur ist; vielmehr legt sich der Gedanke nahe, dass Clemens die Funktion der unversehrten Weitergabe der Überliferung eher dem Gnostiker als dem kirchlichen Amtsträger zuerkannte".

[66] Por. Drączkowski, *Kościół – Agape*, s. 136-158 (Kościół jako szkoła Logosu).

[67] Por. *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952.

[68] Por. *Le gnostique de Saint Clément d'Alexandrie*, Paris 1930.

[69] Por. *Lo gnostico cristiano in Clemente Alessandrio*, „Sophia" 24 (1956) 262-269.

[70] Por. *Obraz gnostyka według „Stromatów" Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 6 (1986) z. 11, 543-554.

Zdaniem Klemensa gnostycy, którzy nie zostali wyróżnieni urzędem w Kościele ziemskim, zostaną nim obdarzeni w Kościele niebieskim:

> „A jeśli tu na ziemi nie zostanie on [gnostyk] zaszczycony pierwszym miejscem (por. Mt 23, 6; Mk 12, 39: Łk 11, 43; 20, 46), to zasiądzie na jednym z dwudziestu czterech tronów i będzie sądził lud, jak mówi Jan w Apokalipsie (por. Ap 4, 4)[71] [...]. O nich [gnostykach] pisze Apostoł, że ci, uniesieni «na obłokach» (por. 1Tes 4, 17), będą najpierw diakonami, z kolei zaliczeni zostaną do rady prezbiterów, wedle wyższego stopnia czci (bo między czcią a czcią jest jeszcze różnica), aż urosną do «ideału człowieka w pełni doskonałego»"[72].

Znamienny jest tytuł trzynastego rozdziału VI księgi *Stromatów*: „O tym, że dla ludzi prawdziwie doskonałych są zastrzeżone w niebie stopnie chwały, odpowiadające stopniom biskupa, prezbitera i diakona w Kościele ziemskim"[73].

W świetle powyższych dywagacji można powiedzieć, że zdaniem Klemensa Aleksandryjskiego, udział w misji pedagogicznej Boskiego Logosu mają ci wszyscy, którzy osiągnęli status przyjaciół Boga. Mogą być nimi zarówno przedstawiciele hierarchii kościelnej, to jest: biskupi, prezbiterzy i diakoni, jak i ci wszyscy przedstawiciele laikatu, którzy przez doskonałą miłość w pełni upodobnili się do Boskiego Logosu.

Natomiast Jan Chryzostom, w sposób tylko pośredni, nawiązuje do wyżej przedstawionej propozycji Klemensowej, stawiając akcent na doskonałą formację religijną oraz moralno-intelektualną wychowawców, formację opartą na ścisłej więzi z Chrystusem. Z tej racji sądzi, że wychowawcami dzieci i młodzieży winni być, w pierwszym rzędzie rodzice chrześcijańscy oraz specjalnie dobrani opiekunowie i wychowawcy, tudzież służba i domownicy. Specjalną rolę w procesie formacyjnym, przyznaje przełożonym kościelnym. Świadczy o tym następujące zalecenie:

> „Niech młodzieniec odwiedza często przełożonego Kościoła i słucha od niego pochwał dobrego życia"[74].

Mając na uwadze skromne ramy niniejszego opracowania, skupimy się w dalszych paragrafach zasadniczo na ideałach pedagogicznych Klemensa Aleksandryjskiego, który w swych pismach przedstawia jednolitą i całościową wizję pedagogiki katolickiej.

---

[71] Clemens, *Stromata* VI 106, 2, GCS 52, 485, Niemirska-Pliszczyńska II 175.

[72] Tamże VI 107, 3, GCS 52, 485, Niemirska-Pliszczyńska II 176.

[73] Tamże VI 106, 2, GCS 52, 485, Niemirska-Pliszczyńska II 175.

[74] Joannes Chrysostomus, *De educandis liberis* 83, SCh 188, 190, BOK 19, 102; por. tamże 22, 90, 39, 40, 37, 38, 16.

5. Metody Bożej pedagogii. Mając na uwadze zasadę akomodacji oraz różnorodność ludzkich usposobień, Boski Przewodnik, zdaniem Klemensa, stosuje odrębne metody w stosunku do każdego ludzkiego indywiduum:

> „Logos dostosowuje się odpowiednio do charakteru każdego człowieka: raz postępuje gwałtownie innym razem z pobłażliwością”[75].

Z drugiej strony, mając na uwadze trzy wyżej wymienione grupy alumnów swej Szkoły, stosuje wobec każdej z nich odpowiednie i skuteczne metody wychowawcze. Wobec:

a) Ludzi zatwardziałego serca – niewolników nałogów grzechowych, stosuje bądź kary i nagany, bądź zachęty i rady. Kara jest następstwem wyboru zła:

> „Każdy z nas wybiera karę, kiedy dobrowolnie grzeszy. Wina jest tego, kto dokonuje wyboru, Bóg zaś winy nie ponosi”[76].

Zagrożenie karą wyzwala obawę, która powstrzymuje od zła:

> „Ci, którzy są trudni do wyleczenia, leczeni będą za pomocą groźby, zarzutu i nagany, tak jak żelazo jest obrabiane za pomocą ognia, młota i kowadła”[77].

Mając na uwadze stopień surowości nagany, Klemens Aleksandryjski wylicza ich następujące rodzaje: „napomnienie”, „narzekanie”, „krytyka”, „drwina”, „zarzut”, „zniewaga”, „ostre upomnienie” oraz „oskarżenie”[78]. Do środków pozytywnego oddziaływania należą: obietnice, zachęty i rady:

> „Są trzy sposoby doradzania: pierwsze bierze przykłady z przeszłości, jak np., jaką karę ponieśli Żydzi, kiedy oddawali cześć złotemu cielcowi; jaką karę ponieśli, gdy oddawali się nierządowi, i inne podobne przykłady. Drugi jest uważnym przyglądaniem się sprawom obecnym [...]. Na sprawach przyszłych opiera się trzeci sposób dawania rady, który zachęca aby bacznie przyglądać się temu, co nadchodzi; toteż zostało powiedziane: ci, którzy popadają w grzechy, «zostaną wyrzuceni na zewnątrz w ciemności: tam będzie płacz i zgrzytanie zębów»[79]. Jest jeszcze inny rodzaj pedagogii – obietnica szczęścia. Przez Dawida mówi Pan: «Błogosławiony mąż, który nie zgrzeszył...»”[80].

b) Wierni słudzy. Na tym etapie środkiem motywującym dobre postępowanie jest idea posłuszeństwa oparta na autorytecie doskonałego Pedagoga, którego przykazania są „dobre, święte i sprawiedliwe”[81]. „Wierny sługa od-

[75] Clemens, *Paedagogus* I 66, 5, GCS 12, 129.
[76] Tamże.
[77] Tamże I 94, 1, GCS 12, 146.
[78] Por. tamże I 76, 6-80, 2.
[79] Tamże I 90, 2-91, 1, GCS 12, 143; por. Mt 8, 12.
[80] Tamże I 92, 1, GCS 12, 144; por. Ps 1, 1-3.
[81] Por. Clemens, *Stromata* III 84, 1.

czuwa obawę przed Bogiem, swym Panem”[82]; „obawia się uchybić Ojcu”[83], którego kocha. Bojaźń Boża motywuje wierność Bożym nakazom, zawartym w przykazaniach:

> „Przykazanie wyraża zakaz, zawieszając ze względów wychowawczych obawę nad głowami tych, którzy z kolei dzięki niej zastosują się do napomnienia”[84].

Boski Pedagog skłania „wiernego sługę” do posłuszeństwa przykazaniom, opartego na Bojaźni Bożej.

c) Przyjaciele Boga osiągają etap najwyższy na drodze doskonalenia, etap miłości doskonałej. Ta miłość, motywuje ich całe postępowanie. Przyjaciel Boga „nie podlega pożądaniom, ani jakimś pragnieniom, ani nie odczuwa braku czegokolwiek innego w zakresie duszy (gdyż ma wszystko), trwając poprzez miłość w zjednoczeniu z tym, który jest przedmiotem jego ukochania”[85]. Poprzez miłość doskonałą osiąga heroiczność cnót. Przyjaciel Boga „dzięki miłości znosi wszystko, wszystko wytrzymuje, nie dlatego, aby ludziom się podobać, lecz Bogu”[86]. Wszystko, tzn. nie tylko śmierć męczeńską, ale różnego rodzaju prześladowania i represje, jak: pozbawienie praw obywatelskich, wygnanie, konfiskatę mienia, rzucenie na pożarcie zwierzętom, próbę mąk ogniowych[87].

6. Program formacji intelektualnej oraz moralnej. Według Klemensa Aleksandryjskiego istnieją dwa zasadnicze źródła ludzkich błędów, które dają się sprowadzić do braków w zakresie formacji intelektualnej oraz braków w zakresie formacji moralnej:

> „Z tych dwu braków w wypadku pierwszego nie uzyskują ludzie właściwego sądu, w przypadku drugiego – nie są w stanie podążać za tym sądem, który prawidłowo wyprowadzili [...]. Zgodnie z tym są do dyspozycji dwie odmienne zasady wychowawcze do każdego z dwu błędów”[88].

Efektem finalnym obu wyżej wymienionych formacji jest miłość doskonała: „Obydwie te formacje współrosną do doskonałej miłości”[89].

a) Formacja intelektualna (pierwsza *paideia*). W ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego składa się z czterech etapów, opisanych w jego dziele *Stromateis*:

---

[82] Tamże I 173, 6, GCS 52, 107, Niemirska-Pliszczyńska I 19.
[83] Tamże II 53, 4, GCS 52, 142, Niemirska-Pliszczyńska I 166.
[84] Tamże II 32, 3, GCS 52, 130, Niemirska-Pliszczyńska I 151.
[85] Tamże VI 72, 1, GCS 52, 467, Niemirska-Pliszczyńska II 154.
[86] Tamże VII 72, 2, GCS 52, 52, Niemirska-Pliszczyńska II 275.
[87] Por. tamże IV 52, 3, GCS 52, 272, Niemirska-Pliszczyńska I 326.
[88] Tamże VII 101, 6-102, 1, GCS 17, 71-72, Niemirska-Pliszczyńska II 301-302.
[89] Tamże VII 102, 1, GCS 17, 72, Niemirska-Pliszczyńska II 302.

• **Wykształcenie ogólne**, które obejmowało studium ośmiu przedmiotów: gramatyki, retoryki, geometrii, arytmetyki, astronomii, muzyki, harmonii oraz metryki. Przyjęła się ostatecznie liczba siedmiu przedmiotów (*septem artes liberales*). Przypisywany Alkuinowi podział *artes liberales* (nauk wyzwolonych) na *trivium* (gramatyka, retoryka, dialektyka) oraz *quadrivium* (arytmetyka, geometria, muzyka, astronomia) znany był już Augustynowi, Boecjuszowi oraz Izydorowi z Sewilli.

• **Filozofia**. Klemens Aleksandryjski kładzie akcent na studium filozofii „zgodnej z Chrystusem”[90]. Jego zdaniem filozofia jest: „właściwą postawą wobec mądrości podanej przez Syna”[91]; „gorliwym praktykowaniem mądrości”[92]; „poszukiwaniem prawdy”[93]; „wiedzą o samym dobru i prawdzie”[94]. Filozofia pełni ważną funkcję w formacji intelektualnej oraz moralnej: „jest współprzyczyną i czynnikiem współdziałającym w chwytaniu prawdy”[95]; „prowadzi do udziału w mądrości dzięki umiejętności wrażliwego postrzegania”[96]; „uzdalnia do teoretycznego kontemplowania bytów”[97]; „ułatwia zrozumienie wszelkich zawiłości myślowych”[98]; „pomaga temu, kto zapragnął uzyskać poznanie duchowe”[99]; „prowadzi do sprawiedliwości”[100]; „ukierunkowuje na dobro”[101]; „czyni ludzi zacnymi i cnotliwymi”[102]; „uczy powściągliwości”[103]; „prowadzi do szczęścia przez cnotę”[104]. Ogólnie mówiąc „filozofia służy ulepszaniu duszy”[105].

Bazyli Wielki mając na uwadze program kształcenia młodzieży poleca studium autorów klasycznych w tym poetów, historyków i filozofów, jako etap przygotowawczy do przyjęcia Ewangelii. Należy jednak stosować zasadę selekcji, przyjmując nauki dobre i budujące, a odrzucając złe i gorszące: „Zupełnie więc na podobieństwo pszczół powinniście korzystać z tych książek”; „musimy zwracać uwagę głównie na dzieła lub ich części, w których o cnocie jest mowa”; „nie należy sięgać kolejno po wszystkie bez wyjątku dzieła, lecz tylko po te, które mogą nam przynieść pożytek”[106].

[90] Por. tamże VI 67, 1.
[91] Tamże VI 54, 1, GCS 52, 459, Niemirska-Pliszczyńska II 143.
[92] Tamże I 30, 1, GCS 52, 19, Niemirska-Pliszczyńska I 22.
[93] Tamże I 97, 1, GCS 52, 62, Niemirska-Pliszczyńska I 71.
[94] Tamże I 93, 4, GCS 52, 60, Niemirska-Pliszczyńska I 68.
[95] Tamże I 99, 1, GCS 52, 63, Niemirska-Pliszczyńska I 72.
[96] Tamże VI 156, 1, GCS 52, 512, Niemirska-Pliszczyńska II 207.
[97] Tamże VI 154, 4, GCS 52, 511, Niemirska-Pliszczyńska II 206.
[98] Tamże I 20, 3, GCS 52, 14, Niemirska-Pliszczyńska I 15.
[99] Tamże I 98, 2, GCS 52, 62, Niemirska-Pliszczyńska I 71.
[100] Tamże I 99, 3, GCS 52, 63, Niemirska-Pliszczyńska I 72.
[101] Tamże VI 159, 8, GCS 52, 514, Niemirska-Pliszczyńska II 209.
[102] Tamże VI 159, 6, GCS 52, 513, Niemirska-Pliszczyńska II 209.
[103] Tamże II 110, 1, GCS 52, 173, Niemirska-Pliszczyńska I 202.
[104] Tamże I 98, 2, GCS 52, 62, Niemirska-Pliszczyńska I 71.
[105] Tamże VII 3, 2, GCS 17, 4, Niemirska-Pliszczyńska II 218.
[106] Basilius, *Ad adulescentes de legendis libris gentilium* 2, 3, 5 PL 31, 565-577.

• **Mądrość**. Alumni Szkoły Logosu winni upodabniać się do Boga przez udział w jego Mądrości. Klemens Aleksandryjski określa istotę mądrości prawdziwej oraz jej funkcje. Podmiotem mądrości jest Bóg i ci, „którzy zostali wyniesieni do bytu Boskiego”[107]. Przedmiotem mądrości jest „stałe i nienaruszalne poznanie oraz stałe i niezmienne zrozumienie spraw Boskich i ludzkich, obejmujące przeszłość, teraźniejszość i przyszłość”[108]. Źródłem mądrości jest to, co Syn objawił, czyli Stary i Nowy Testament oraz Słowo Boże żywe w Tradycji i nauce Kościoła[109]. Z tej racji Pismo Święte winno stać się przedmiotem nieustannych studiów, zgodnych z zasadami egzegezy Kościoła prawdziwego[110]. Mądrość prawdziwą należy odróżnić od „pseudomądrości”[111].

• **Poznanie misteryjne (mistyczne)** – gnoza prawdziwa. Dotyczy poznania Boga i spraw Boskich, w stopniu najwyższym, dostępnym ludzkiej naturze; udziela go Boski Logos swym przyjaciołom:

> „istotnie doskonała wiedza wznosi się ponad świat doczesny, zajmując się sprawami myślowymi oraz bardziej jeszcze duchowymi, których oko nie ujrzało, ani ucho nie słyszało i które nie dotarły do serca ludzi, dopóki nie udzielił nam wiedzy o nich sam Nauczyciel, odsłaniając co święte nad świętymi i coś świętsze od niego na wyższym jeszcze stopniu – ale tylko tym, którzy są dziedzicami synostwa Pańskiego w sposób prawdziwy, a nie domniemany”[112].

To poznanie osiągane jest na etapie miłości doskonałej, określanej jako „miłość gnostyczna”[113]. Gnoza prawdziwa „jest rodzajem doskonalenia się, które obejmuje zarówno sferę intelektualną jak i moralną”[114]. Doskonała miłość „rodzi się pod wpływem gnozy”[115] i przez nią się doskonali.

b) Formacja moralna (druga *paideia*). W ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego, składa się również z czterech etapów, opisanych w *Stromatach*:

• Posłuszeństwo przykazaniom oparte na bojaźni Bożej[116];
• Powściągliwość oparta na nadziei[117];
• Ćwiczenie się w dobrym oparte na naśladowaniu dobroci Boga[118];

[107] Clemens, *Stromata* VI 125, 4, GCS 52, 495, Niemirska-Pliszczyńska II 188.
[108] Tamże VI 61, 1, GCS 52, 462, Niemirska-Pliszczyńska II 147.
[109] Por. tamże VI 54, 1; VII 92, 3.
[110] Por. tamże VII 92, 3.
[111] Por. tamże VII 98, 1.
[112] Tamże VI 68, 1, GCS 52, 465-466, Niemirska-Pliszczyńska II 151; por 1Kor 2, 9.
[113] Por. tamże IV 130, 5.
[114] Tamże VII 55, 1, GCS 17, 40, Niemirska-Pliszczyńska II 261.
[115] Tamże VII 59, 4, GCS 17, 43, Niemirska-Pliszczyńska II 265.
[116] Por. tamże II 55, 5; IV 108, 4.
[117] Por. tamże III 4, 1; 57, 1; II 41, 1.
[118] Por. tamże II 41, 3; 87, 2; III 54, 4; 56, 2.

• Pełne zespolenie woli z wolą Bożą – „Mądrość gnostyczna”[119].

Z kolei Tertulian, w procesie formacji szczególną rolę przyznał sprawiedliwości, cierpliwości, miłosierdziu, niewinności oraz czystości[120].

Orygenes w 231 r. założył Szkołę w Cezarei Palestyńskiej. Jego uczeń, Grzegorz Cudotwórca, w *Mowie pochwalnej na cześć Orygenesa*[121] opisał program tej Szkoły, obejmujący formację intelektualną, moralną i religijną: a) logika, dialektyka, geometria, astronomia oraz nauki przyrodnicze („fizjologia”), których celem było ukazywanie działania Opatrzności; b) nabywanie cnót: powściągliwości, opanowania, roztropności, sprawiedliwości, męstwa, umiarkowania oraz pobożności, która jest „matką wszystkich cnót”; „pobożność stanowi początek a zarazem cel całego życia cnotliwego [...], ów cel polega na tym, by upodobniwszy się do Boga, dojść do Niego z czystym sercem i przy Nim już stale pozostać”; c) „studiowanie filozofii greckiej, w szczególności zasad etyki”; należy uwzględnić dzieła filozofów i poetów wszelkich szkół, którzy mówili o Bogu – byle nie ateistów; d) studium teologii oparte na alegorycznej egzegezie Pisma Świętego.

Hieronim kreśli natomiast program chrześcijańskiego wychowania dziewcząt, uwzględniając przede wszystkim formację religijno-moralną oraz intelektualną[122]:

• Bojaźń Boża – „Niech się uczy nie słuchać nic innego, nic innego nie mówić, tylko to, co należy do bojaźni Bożej”;

• Nauka sztuki czytania i pisania;

• Częsty udział w nabożeństwach kościelnych;

• Studium Pisma Świętego oraz nauka łaciny i greki: „Niech codzienne odrabia pewne zadania z Pisma Świętego. Niech poznaje rytm greckich wierszy. Równocześnie z tym powinna iść nauka łaciny”;

• „Niech się wystrzega wszelkich apokryfów”;

• „Niech się także uczy prząść wełnę, trzymać kądziel, obracać wrzeciono”;

• Należy unikać luksusu w ubiorze; odrzucić drogocenne ozdoby.

c) Paideia – wychowanie ku doskonałej miłości. „Miłość jest wspólnotą życia osób, między którymi istnieje jednomyślność w sprawach przynależnych do kręgu intelektualnego, moralnego oraz egzystencjalnego; jest wytrwałością w przyjaźni i serdeczności wraz z rozumną troską o potrzeby bliźnich”[123]. Bóg, który jest miłością (1J 4, 16), jest Boską wspólnotą życia Ojca i Syna, i Ducha

[119] Por. tamże IV 55, 3; 66, 2-3; 14, 3; 43, 2; 130, 5.

[120] Por. Tertullianus, *De carne Christi* 4.

[121] Por. Gregorius Thaumaturgus, *In Origenem oratio panegirica* 7-8; 11, tłum. S. Kalinkowski, ŹMT 11, 61-69.

[122] Hieronymus, *Epistula* 107 (Ad Laetam de institutione filiae) 4-7; 9-12, CSEL 55, 290-305, tłum. J. Czuj II 403-412.

[123] Clemens, *Stromata* II 41, 2, GCS 52, 134, Niemirska-Pliszczyńska I 157.

Świętego. Przez wcielenie Syna Bożego, Boska wspólnota życia Trójcy Świętej przekształciła się w Bosko-ludzką wspólnotą życia, tj. w Kościół, który jest Szkołą Logosu.

Alumni tej Szkoły przez realizację programu kształcenia i wychowania dążą do uzyskiwania coraz większej jednomyślności (zgody) z Boskim Przewodnikiem – Głową Kościoła, w zakresie spraw przynależnych do kręgu intelektualnego (poznanie, przyjęcie Bożych kategorii myślenia) oraz moralno-egzystencjalnego (zgodność z wolą Bożą przez posłuszeństwo; postęp w dobrym – nabywanie cnót). Realizacja procesu wychowawczego, prowadzi do wzrostu „zgody z Bogiem". Stąd definicja cnoty:

> „Cnota jest dyspozycją duszy, będącą w zgodzie z Logosem przez całe życie"[124].
>
> „Powściągliwość jest dyscypliną ciała w imię zgody (ὁμολογία) z Bogiem"[125].

Cały proces formacji intelektualno-moralnej streszcza się w idei „upodobnienia":

> „Naszym najwyższym celem jest upodobnienie (ἐξομοίωσις) do prawdziwego Logosu"[126].

Upodobnienie do Boga prowadzi do coraz większego poznania Boga i zjednoczenia. Mając to na uwadze Klemens Aleksandryjski stwierdza:

> „Boska pedagogia ukazuje drogę prawdy prowadzącą do kontemplacji Boga"[127].
>
> „Pedagogią (παιδαγωγία) jest bogobojność (θεοσέβεια), która uczy nas służenia Bogu a zarazem wychowuje, byśmy poznali prawdę i mieli dobre usposobienie, prowadzące do nieba"[128].

***

W zakończeniu warto zauważyć, że patrystyczna wizja pedagogiki katolickiej najpełniej i najbardziej klarownie, zarówno w ujęciu globalnym jak i szczegółowym, jawi się w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego. Pozostałe materiały źródłowe, zawarte zarówno w przekazach greckich jak i łacińskich ojców Kościoła, najczęściej o charakterze przyczynkowym, nie posiadają tej siły eks-

[124] Clemens, *Paedagogus* I 101, 2, GCS 12, 150: „ἡ ἀρετὴ αὐτὴ διάθεσίς ἐστι ψυχῆς σύμφωνος τῷ λόγῳ περὶ ὅλον τὸν βίον", tłum. własne.

[125] Tamże III 4, 1, GCS 12, 237: „'Εγκράτεια τοίνυν σώματος ὑπεροψία, κατὰ τὴν πρὸς Θεὸν ὁμολογίαν", tłum. własne.

[126] Tamże I 134, 2, GCS 12, 171.

[127] Tamże I 54, 1, GCS 12, 122.

[128] Tamże I 53, 3, GCS 12, 122.

presji i wyrazistości, którą znajdujemy w myśli Aleksandryjczyka. Jest to wizja na wskroś teocentryczna i chrystocentryczna, co można już dostrzec w stosowanej onomastyce oraz terminologii pedagogicznej. Jest to „pedagogia Boga", „pedagogia Bożej mądrości", „pedagogia Chrystusa", której celem jest „wychowanie Boże" „wychowanie w Chrystusie".

Cały proces formacji pedagogicznej, w wymiarze globalnym, realizuje się w ramach wielkiej Bożej Instytucji, jaką jest Kościół – Szkoła Boskiego Logosu. Jest to więc wizja *par excellence* eklezjalna, w wymiarze uniwersalnym. Wychowankami tej Szkoły są nie tylko wszyscy wierzący, którzy przyjęli chrzest, ale również wszyscy ludzie „sprawiedliwi" – wszyscy ludzie dobrej woli. Jedynym i prawdziwym Kierownikiem tej Szkoły jest Odwieczne Słowo Ojca, Syn Boży, „Boski Przewodnik", „Dobry Pasterz", który prowadzi swoich alumnów na wyżyny świętości i doskonałości. Mając na uwadze różny stopień zaangażowania swych alumnów, na drodze doskonałości, Boski Logos pełni funkcję Lekarza, Wychowawcy i Nauczyciela w swojej Szkole. Udział w misji pedagogicznej Boskiego Logosu mają ci wszyscy, którzy osiągnęli status przyjaciół Boga. Mogą być nimi zarówno przedstawiciele hierarchii kościelnej, to jest biskupi, prezbiterzy i diakoni, jak i ci wszyscy przedstawiciele laikatu, którzy przez doskonałą miłość w pełni upodobnili się do Boskiego Logosu. Metody Boskiej Pedagogii są zróżnicowane i dostosowane do potrzeb indywidualnych poszczególnych grup wychowanków. Program formacji intelektualnej oraz moralnej oparty jest zarówno na Bożej mądrości przekazanej przez Logos Hellenom jak i na Słowie Objawionym w Starym i Nowym Testamencie. Pedagogia patrystyczna bazując na modelu wypracowanym przez starożytność przedchrześcijańską, dopełnia go i doskonali przez wartość chrześcijańskie; jest na wskroś logocentryczna (teocentryczna) i eklezjalna.

DIE PÄDAGOGE GOTTES IN DEN SCHRIFTEN DER KIRCHENVÄTER

(Zusammenfassung)

Die Hauptquellen der pädagogischen Lehre der Kirchenväter sind die Schriften von Clemens von Alexandria, Gregor Thaumaturgos (der Wundertäter), Basilius der Große, Tertullian, Hieronymus und Augustinus. Die gesamte Pädagogie finden wir in den Schriften des Clemens von Alexandria. Es ist hindurch christozentrische (logozentrische) und auch eklesiologische Vision. Der ganze Prozess der pädagogischen Formung realisiert sich in der Kirche – der Schule des göttlichen Logos, der für ihre Alumnen Arzt, Erzieher und Lehrer ist. Die Beteiligung an der

Mission des Logos haben die „Freunden Gottes" (Gnostiker), die aus dem Kreis der Kirchenherrscher (Bischöfe, Presbyter und Diakonen) kommen und auch die Laiengläubigen.

In Rücksicht auf das Prinzip der Anpassung (Akkommodation) wendet göttlicher Logos verschiedene Methoden gegen einzelne Schüler (Zöglinge) an. Die Schüler in der Schule des Logos sind alle Gläubigen und alle „gerechten" Menschen (die Menschen guter Wille). Das Ziel der intellektuellen und moralischen Formung (zwei Paideia), gegründet auf dem offenbarten Wort Gottes in der Heiligen Schrift und auf der mit dem Logos übereinstimmende Philosophie, ist völlige Angleichung und Verbindung mit dem Dreieinigen Gott in vollkommener Liebe.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Henryk DYBSKI
(Łomża, WSD)

NAJSTARSZE ŹRÓDŁA O ŻYCIU IZAAKA SYRYJCZYKA BISKUPA NINIWY

Na początku naszych rozważań, dotyczących Izaaka Syryjczyka, należy stwierdzić, że informacje biograficzne czerpiemy o nim przede wszystkim z dwóch źródeł syryjskich. Pierwszym z nich jest *Księga czystości*, napisana prawdopodobnie między 860 a 870 r. przez wschodniosyryjskiego historyka Iszodenaha, biskupa Basry, w której przedstawia on krótkie żywoty sławnych ascetów Kościoła perskiego (zwanego także asyryjskim lub wschodniosyryjskim); rozdział 124 tego dzieła poświęcony jest Izaakowi, sam zaś jego tytuł zachęca do bliższego zapoznania się z treścią: „O świętym Mar[1] Izaaku, biskupie Niniwy, który zrzekł się biskupstwa i ułożył księgi o dyscyplinie życia pustelniczego". Drugim biograficznym źródłem jest zachodniosyryjskie świadectwo, którego autora, czas powstania i miejsce redakcji dokładnie nie znamy. Jednakże włoski uczony P. Bettiolo uważa, że powstało ono na początku 900 r. w środowisku związanym z klasztorem Rabban Szabur w Mezopotamii, gdzie Izaak spędził ostatnie lata swojego życia[2]. Trzecim natomiast jest dokument wschodniosyryjski, który wyszedł spod pióra nieznanego hagiografa w języku arabskim.

1. Źródło wschodniosyryjskie Iszodenaha, biskupa Basry. Najpierw uwagę skupimy na pozycji Iszodenaha, który wprowadził nas w niektóre wydarzenia mające miejsce w życiu Izaaka; są to dane, które mają wyjątkowe znaczenie dla

[1] *Mar* – jest to słowo syryjskie. W tłumaczeniu na język polski znaczy *pan*. Tytuł ten był używany na Wschodzie i przysługiwał ascetom znanym z świętości życia, jak również biskupom. Jeżeli występował bezpośrednio przed imieniem znaczył tyle, co *święty*; por. А.В. Муравьев, w: *Мар Афрем Нисибинский (Прп. Ефрем Сирин), Юлианский цикл*, Москва 2006, 13, przypis 1 do *Wstępu*; С. Соболевский, *Иже во святых Омца нашего Аввы Исаака Сирианина, „Слоба побвижнические"*, Сергеев Посад 1911, издание репринтное: Москва 1993, III, przypis 1 do *Wstępu*.

[2] Por. И. Алфеев, *Духовный мир преподобного Исаака Сирина*, Санкт-Петербург 2005, 19; P. Bettiolo (ed.), *Isacco di Ninive. Discorsi spirituali. Introduzione, traduzione e note*, Bose 1990, 10.

naszej wiedzy o biskupie Niniwy, zwłaszcza, że jeśli nie jest to najstarszy, to na pewno jeden z najważniejszych utworów, jakie się o nim zachowały. A oto, co pisze biskup Basry o Izaaku:

> „Był on ustanowiony biskupem Niniwy[3] przez katolikosa[4] Mar Giwargisa (Jerzego) w klasztorze Beit Abé. Po pięciu miesiącach przebywania na urzędzie pasterza Niniwy, jako następca biskupa Mojżesza, zrezygnował z biskupstwa z przyczyny znanej Bogu i odszedł, by zamieszkać w górach. Katedra pozostawała nieobsadzona przez pewien czas, po czym jego następcą został błogosławiony Sabriszo, który także zrzekł się biskupstwa i żył jako pustelnik, gdy katolikosem był Henaniszo, a potem umarł w klasztorze Mar Szahina w kraju Kardu. Kiedy Izaak opuścił tron Niniwy, wszedł na górę Matut, położoną w regionie Beit Huzaje i tam zamieszkał w spokoju obok eremitów, znajdujących się w pobliżu; potem udał się do klasztoru Rabban Szabur. Był nadzwyczaj zaznajomiony z boskimi Pismami, i to aż do tego stopnia, że stracił wzrok z powodu czytania i ascezy. Głęboko przeniknął on boskie tajemnice i ułożył księgi o dyscyplinie życia pustelniczego. Wypowiedział też trzy zdania, które przez wielu nie były przyjęte. Oburzał się na niego m.in. Daniel Bar Tubanita, biskup Beit Garmai, z powodu głoszonych przez niego tych trzech twierdzeń. Gdy osiągnął sędziwy wiek, odszedł z tego doczesnego życia, a jego ciało złożono w klasztorze Szabur. Izaak urodził się w Beit Katraje i myślę, że wzbudzał on zazdrość wśród tych, którzy mieszkali w środkowej części (Mezopotamii)[5], podobnie jak to było w przypadku Józefa Hazzaja, Jana z Apamei i Jana z Daljaty”[6].

Po bliższym zapoznaniu się z przytoczonym wyżej tekstem nasuwa się wniosek, że zawarta w nim treść posiada mało szczegółów o samym Izaaku i dlatego zasadniczo niewiele dowiadujemy się z niej, zarówno o nim samym, jak i jego twórczości literackiej. Zupełnie nieznane są lata jego dzieciństwa i młodości, choć skądinąd z dużą dokładnością da się określić czas życia i miejsca jego pobytu. Pomimo tak ubogiego materiału źródłowego, pragniemy podjąć próbę analizy, by wydobyć jak najwięcej faktów z życia Izaaka i ułożyć je w pewną logiczną i uporządkowaną całość, wykorzystując również literaturę przedmiotu.

---

[3] Niniwa podlegała metropolicie miasta Erbil (Arbela). Obecnie Niniwa znajduje się na terytorium Iraku, por. Алфеев, *Духовный мир преподобного Исаака Сирина*, s. 21, przypis 25; S. Rejak, *Eschatologiczna nadzieja w pismach Izaaka Syryjczyka*, Lublin 2003, 15, przypis 6.

[4] Termin *katolikos* pochodzi z języka greckiego i znaczy *uniwersalny*, *powszechny*. Słowo to zostało przejęte przez Syryjczyków, którzy stosowali je od V wieku jako tytuł biskupa Seleucji – Ktezyfonu, miasta leżącego w południowej Mezopotamii i będącego wówczas stolicą imperium perskiego; por. Bettiolo (ed.), *Isacco di Ninive*, s. 41, przypis 4; Rejak, *Eschatologiczna nadzieja*, s. 15, przypis 7.

[5] Jest to środkowy obszar Mezopotamii, leżący między Tygrysem a Eufratem; por. Алфеев, w: *Духовный мир преподобного Исаака Сирина*, s. 20, przypis 20; Rejak, *Eschatologiczna nadzieja*, s. 15, przypis 9.

[6] Por. J.B. Chabot, *Le livre de la chasteté, composé par Jésusdenah, évêque de Basrah*, „Mélanges d’Archéologie et d’Histoire” 16 (1896) 63-64 n (textus), 53-54 n (versio), wyd. 2: P. Bedjan, *Liber fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum*, Paris – Leipzig 1901, 508.

Otóż z relacji historyka Iszodenaha dowiadujemy się, że Izaak urodził się w regionie Beit Katraje, który obejmował zachodnie wybrzeże Zatoki Perskiej wraz z przylegającymi do niej wyspami[7]. W przytoczonym fragmencie nie ma wzmianki nie tylko o konkretnej, ale nawet przybliżonej dacie przyjścia na świat Izaaka. Biskup Basry wymienia ponadto Izaaka wśród hierarchów Niniwy, co następnie potwierdza poprzez wyliczenie imion pasterzy tego miasta, a mianowicie Mojżesza, który piastował tę godność przed nim oraz jego następcy Sabriszo. Wiemy, że w latach 685-700 katolikosem był Henaniszo[8] i to właśnie podczas jego urzędowania biskup Sabriszo prowadził życie pustelnicze, po uprzedniej i dobrowolnej rezygnacji z tej funkcji, o czym zapewnia czytelnika historyk Iszodenah i w ten sposób uwiarygodnia swój przekaz o Izaaku.

Znana jest nam także postać Mar Giwargisa, o którym niektórzy autorzy zajmujący się jego biografią twierdzą, że był on katolikosem Kościoła perskiego w latach 661-680/681[9]. Podany czas sprawowania władzy patriarszej przez Giwargisa odgrywa tu bardzo ważną rolę, gdyż to on udzielił Izaakowi sakry biskupiej w klasztorze Beit Abé. Nic więc dziwnego, że uczeni poruszający to zagadnienie są zdania, iż Izaak został hierarchą między 660 a 680 r., powołując się przy tym na okres rządów jego konsekratora[10]. Należy podkreślić, że przedstawiony tu termin jest jednocześnie pierwszą i ostatnią pewną datą, którą można ustalić w życiorysie Izaaka na podstawie lektury 124 rozdziału *Liber castitatis*. Trzeba też dodać, że Iszodenah nie pisze o konkretnym roku wyboru Izaaka na katedrę Niniwy, lecz wskazuje jedynie na biskupa, który go konsekrował oraz na miejsce tego doniosłego aktu liturgicznego. Kontynuując refleksję nad analizowanym źródłem wschodniosyryjskim, warto odnotować krótki, bo zaledwie pięciomiesięczny pobyt Izaaka na katedrze Niniwy. Iszodenah i w tym przypadku jest nader oszczędny w słowach i nie podaje nawet

[7] Obecnie część tego terytorium zajmuje państwo Katar; por. też Алфеев, *Духовный мир преподобного Исаака Сирина*, s. 21, przypis; W. Hryniewicz, *Nadzieja świętych – świadectwo św. Izaaka Syryjczyka*, w tegoż: *Dramat nadziei zbawienia (Medytacje eschatologiczne)*, Warszawa 1996, 149; Rejak, *Eschatologiczna nadzieja*, s. 14 i 16.

[8] Por. Алфеев, *Духовный мир преподобного Исаака Сирина*, s. 20.

[9] Por. Bettiolo (ed.), *Isacco di Ninive*, s. 11; В. Болотов, *Из истории Церкви Сиро-Персидской. Христианское чтение*, t. 207, cz. 1, Санкт-Петербург 1899, 1028 (Bołotow uważa, że Giwargis „był ustanowiony biskupem pod koniec 660 r. lub na początku 661 r. [...] i umarł pod koniec 680 r., tzn. był patriarchą prawie 20 lat słonecznych"; Г. Флоробский, *Византийские Отцы V-VIII вв.*, Минск 2006, 234; В. Пигулевская, *Культура сирийцев в середине века*, Москва 1979, 219; Hryniewicz, *Nadzieja świętych – świadectwo św. Izaaka Syryjczyka*, s. 149; Rejak, *Eschatologiczna nadzieja*, s. 15, przypis 8.

[10] Por. Флоробский, *Византийские Отцы V-VIII вв.*, s. 234; A. Guillaumont, *Syryjski mistyk Izaak z Niniwy*, w tegoż: *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, tłum. S. Wirpszanka, t. 2, ŹM 38, Kraków 2006, 267; M. Nin, *Główne kierunki duchowości monastycyzmu syryjskiego*, tłum. A. Jankowski, w: *Duchowość starożytnego monastycyzmu (Materiały z międzynarodowej sesji naukowej* (Kraków – Tyniec, 16-19 XI 1994), Kraków 1995, 53; M. Starowieyski, *Izaak, biskup Niniwy*, SWPW 100.

powodu tak szybkiej jego rezygnacji z zajmowanego stanowiska. Nawiązując do poprzedniego zdania, można przypuszczać, że Izaak, który tak bardzo cenił życie monastyczne, nie od razu, ale po wielu usilnych prośbach, zaakceptował propozycję Giwargisa. W biografii Iszodenaha o Izaaku z Beit Katraje interesujące jest i to, że po opuszczeniu swojej stolicy biskupiej, nie powrócił do ziemi ojczystej, do klasztoru Beit Abé, z którym – jak wiele na to wskazuje – był związany i gdzie prawdopodobnie rozpoczynał swe życie zakonne, ale pozostał w Mezopotamii, w regionie Beit Huzaje: był tam najpierw pustelnikiem wśród eremitów, a potem wstąpił do wspólnoty cenobitów Rabban Szabur.

Biskup Basry wystawia też Izaakowi dobrą opinię, chwaląc go za głęboką znajomość Pisma Świętego. Pragnienie Izaaka, by spotkać się z Bogiem w słowie zawartym w Biblii, było tak wielkie, że w jej studiowaniu nie zachowywał potrzebnego umiaru, co z czasem odbiło się na jego zdrowiu. Potwierdza to Iszodenah w swoim świadectwie wyjaśniając, że ta właśnie przyczyna oraz surowa asceza doprowadziły Izaaka aż do utraty wzroku. Wydaje się nam, iż zamiłowanie do czytania Ksiąg natchnionych, wyniósł nasz mnich-biskup, jeśli nie z domu rodzinnego, to zapewne z konwentu Beit Abé, a pogłębił je w Mezopotamii. Iszodenah podziwia także jego nadprzyrodzoną intuicję, która pozwoliła mu przenikać tajemnice Boże. Biskup Basry wskazuje przy tym na niezwykłą osobowość tego mnicha i mistyka, którego sława przekroczyła z czasem granice Mezopotamii, dzięki duchowej jakości jego dzieł, które stały się własnością zarówno chrześcijańskiego Wschodu, jak i Zachodu. Jeśli chodzi o twórczość literacką Izaaka, to autor *Liber castitatis*, ogranicza się jedynie do uwagi, że poruszona w niej tematyka, dotyczy życia pustelniczego. Nie podaje on jednak liczby ani tytułów pism, które wyszły spod pióra Izaaka, choć pisze o nich w liczbie mnogiej, co pozwala sądzić, że ma na myśli więcej niż jedno dzieło.

W *Księdze czystości* jest też mowa o trzech twierdzeniach głoszonych przez Izaaka, biskupa Niniwy, z którymi nie zgadzało się wielu mu współczesnych; jest to ważny problem, gdyż dotyczy nauczania Izaaka. W analizowanym dokumencie nie znajdujemy wyjaśnienia tej kwestii, a wśród osób zgorszonych jego wypowiedziami, imiennie wymieniony został jedynie Daniel Bar Tubanita, biskup Beit Garmai. W tej sprawie zabrał głos w rozprawie doktorskiej, poświęconej eschatologicznej nadziei u Izaaka, cytowany już S. Rejak. W jego przekonaniu, Izaak z Beit Katraje, miał tak żywe „pragnienie niezniszczalności", że stało się ono dla niego „źródłem twórczego niepokoju i inspiracją do poszukiwania odpowiedzi nawet za cenę niezrozumienia i odrzucenia przez współwyznawców"[11]. Uważa on ponadto, że Izaak stawiał sobie pytania o sens istnienia, o jego przemijalność i kategorycznie nie zgadzał się na swój niebyt, jak i swoich bliskich po przekroczeniu progu śmierci[12]. Podobny punkt widze-

[11] Por. Rejak, *Eschatologiczna nadzieja*, s. 13-14.
[12] Por. tamże, s. 13.

nia w tej materii głosili przed nim inni badacze tej tematyki, wśród których znajdują się znani syrolodzy i badacze życia oraz twórczości literackiej Izaaka: P. Bedjan i S. Brock. W ich przekonaniu konflikt spowodowany wypowiedziami Izaaka był natury teologicznej i dotyczył Gehenny[13]. Na podstawie opinii tych dwóch naukowców, można uznać, że przyczyną pewnych napięć Izaaka z otoczeniem były zbyt śmiałe jego poglądy eschatologiczne, które wykraczały poza oficjalne stanowisko przyjęte i głoszone przez Kościół.

Pod koniec 124 rozdziału *Księgi czystości*, Iszodenah oznajmia, że Izaak Syryjczyk zmarł jako starzec w klasztorze Rabban Szabur, który – według I. Alfiejewa i P. Bettiolo – znajdował się na górze Szusztar[14].

2. Źródło zachodniosyryjskie nieznanego autora. Przechodząc do omówienia biografii Izaaka Syryjczyka na podstawie anonimowego świadectwa powstałego w środowisku zachodniosyryjskim, trzeba zaznaczyć, że wiele zdarzeń opisanych przez Iszodenaha odnajdujemy i tutaj. Niekiedy istnieje jednak między nimi pewna różnica polegająca na tym, że oprócz wspólnych elementów, w każdym z nich są umieszczone jeszcze dodatkowo nowe szczegóły, dzięki którym otrzymujemy pełniejszy obraz życia Izaaka z Beit Katraje.

Naszą refleksję rozpoczniemy od przedstawienia tych faktów zaczerpniętych z obu żywotów, które się ze sobą pokrywają. Uderzające jest to, że hagiografowie ci są całkowicie zgodni, m.in. co do miejsca przyjścia na świat, konsekracji biskupiej, życia monastycznego w Mezopotamii po rezygnacji z tego urzędu oraz śmierci Izaaka i jednomyślnie pomijają milczeniem czasowe ramy tych wydarzeń. Anonimowy pisarz kontynuując swoje opowiadanie podąża dalej jakby śladami Iszodenaha, gdyż wymienia imię tego samego katolikosa, który udzielił Izaakowi święceń biskupich, tak jak on podaje ten sam krótki okres jego urzędowania oraz nie wylicza konkretnych przyczyn, które wpłynęły na tak radykalną decyzję opuszczenia przez niego Niniwy. Przykładem potwierdzającym poprzednie zdanie może być formacja teologiczna Izaaka, który według utworu zachodniosyryjskiego „został wykształcony w kościelnych pismach i komentarzach"; głębokiej znajomości Pisma Świętego przez Izaaka wspominał także biskup Basry. Nieznany zaś redaktor powtarza ją w skróconej formie i zaraz dodaje, że Izaak korzystał także z opracowań wyjaśniających różne zagadnienia biblijne. Na ten temat wypowiedzieli się tacy znawcy przedmiotu, jak S. Brock[15], A. Guillaumont[16] czy

[13] Por. tamże, s. 14, przypis 2.

[14] Por. Алфеев, *Духовный мир преподобного Исаака Сирина*, s. 23, przypis 39; Bettiolo (ed.), *Isaco di Ninive*, s. 18.

[15] Por. С. Брок, *Дверь в бесконечное пространство*, w: И. Алфеев, *Преподобный Исаак Сирин, „О божественных тайнах и о буховной жизни"*, Санкт-Петербург 2006, 13-14.

[16] Por. Guillaumont, *Syryjski mistyk Izaak z Niniwy*, s. 276-280.

W. Hryniewicz[17], którzy są zdania, że Izaak czytał takich autorów chrześcijańskich, jak Bazyli Wielki, Pseudo-Makary, Ewagriusz z Pontu, Marek-Eremita, Dionizy Pseudo-Areopagita, Teodor z Mopsuestii, Efrem Syryjczyk czy Diodor z Tarsu. Można z tego wnioskować, że Izaak mógł korzystać z bogato zaopatrzonego księgozbioru bibliotecznego, który znajdował się prawdopodobnie w klasztorze Beit Abé, gdyż w omawianych tekstach nie ma mowy o innym cenobium. Nie oznacza to jednak, że w tym czasie była to jedyna wspólnota mnisza w regionie Beit Katraje. Nie jest też wykluczone, że lektura dzieł wyżej wspomnianych autorów oraz ewentualne kontakty osobiste z tą wspólnotą, wpłynęły w dużym stopniu na decyzję wyboru przez Izaaka życia monastycznego. Należy też zauważyć, iż tylko anonim podkreśla tak wyraźnie, że Izaak „został mnichem [...] w swoim regionie".

Jeśli chodzi o kolejność wydarzeń prezentowanych w źródle zachodniosyryjskim, to okazuje się, że Izaak dopiero po zdobyciu gruntownego wykształcenia wstąpił do wspólnoty cenobitów, a dopiero potem „został ustanowiony biskupem Niniwy w klasztorze Beit Abé". Zacytowany fragment zdaje się rozwiewać pojawiające się wątpliwości i jeszcze bardziej potwierdzać fakt, że Izaak był zakonnikiem tego właśnie konwentu, w którym dokonała się później jego konsekracja. Łatwo także dostrzec, że biskup Basry, podobnie jak nieznany autor, wskazuje na Beit Abé, jako na miejsce święceń biskupich Izaaka i jakby sugeruje, że tam właśnie Izaak rozpoczynał swoje życie zakonne, jakkolwiek historyk Iszodenah pisze wyraźnie o Izaaku, jako o mnichu, dopiero po jego rezygnacji z urzędu biskupiego.

Żywot zachodniosyryjski ukazuje ponadto Izaaka jako człowieka pochodzącego raczej z zamożnej rodziny, ponieważ było ją stać na opłacenie jego edukacji i dzięki temu został on „nauczycielem w swoim regionie". Warto też zauważyć, że anonim stwierdza, iż Izaak dostąpił godności biskupiej m.in. dlatego, że „jednym z jego krewnych był Mar Gabriel z Kataru, który wykładał (Pisma) Kościoła" i był osobą znaną dla Mar Giwargisa.

Przy analizie obu omawianych źródeł ważne jest, by zwracać uwagę na wszystkie etapy życia Izaaka, czy nie znajdzie się wśród nich taki, który da się zamknąć w określonym czasie. O tym, że nie jest to łatwe zadanie, można się było przekonać badając świadectwo wschodniosyryjskie, w którym udało się uściślić zaledwie jedną pewną datę. Podobna sytuacja zachodzi także w przekazie zachodniosyryjskim. W nim bowiem zawarte są także dane, które naprowadzają na taki ślad, zwłaszcza wtedy, kiedy nieznany autor stwierdza, że „katolikos Mar Giwargis (Jerzy) przybył do jego kraju" (Izaaka) i „Mar Izaak

[17] Por. Hryniewicz, *Nadzieja świętych – świadectwo św. Izaaka Syryjczyka*, s. 149. O tym, że Izaak Syryjczyk znał wyżej wymienionych Ojców Kościoła i starożytnych pisarzy chrześcijańskich, dowiadujemy się przede wszystkim z jego mów, por. *Sermo* 14, 19-48, CSCO 554, Syr 224, 62-71; *Sermo* 39, 7-11, CSCO 554, Syr 224, 155-156.

został ustanowiony biskupem Niniwy w klasztorze Beit Abé". Kluczowy fragment tego cytatu, prowadzący do osiągnięcia zamierzonego celu brzmi następująco: „gdy katolikos Mar Giwargis (Jerzy) przybył do jego kraju". Istotny jest więc moment przybycia konsekratora Izaaka w region Beit Katraje. Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w dokumentach *Synodów Wschodnich*, w których zamieszczona jest informacja o tym, że Mar Giwargis przyjechał w rodzinne strony Izaaka, w miesiącu ijar 57 r. panowania Arabów, czyli w maju 676 roku[18]. W literaturze polskiej wypowiadali się na ten temat m.in. W. Hryniewicz[19] i S. Rejak[20], którzy zgodnie powtarzają wyżej wymieniony termin wizytacji tej prowincji przez Mar Giwargisa. W tym momencie możemy stwierdzić, że również i w utworze zachodniosyryjskim jest takie wydarzenie, które ma swoją konkretną datę. Pozwala to z kolei podać w przybliżeniu czas konsekracji Izaaka, która miała miejsce w 676 r. lub nieco później.

Spośród innych faktów zaczerpniętych z życia Izaaka, a obecnych w anonimowym świadectwie jest i taki, który opisuje chorobę jego oczu. Co prawda Iszodenah również wspomina o utracie wzroku przez Izaaka, ale bardziej rozwija ten wątek, wymieniając przyczyny, które spowodowały jego kalectwo. Nieznany zaś autor zachodniosyryjskiego świadectwa, wywodzący się z Mezopotamii, ze środowiska związanego prawdopodobnie z klasztorem Rabban Szabur, dzieląc się swoją wiedzą na ten temat podkreśla, że gdy Izaak utracił wzrok, wówczas „bracia spisywali jego naukę i nazywali go drugim Dydymem, bo rzeczywiście był cichy, miły i pokorny, a jego słowo łagodne". Trudno w tych słowach nie dostrzec pochwały skierowanej pod adresem Izaaka. Redaktor tego tekstu nie ukrywa, jak wyjątkowym szacunkiem cieszył się Izaak wśród mnichów. Porównywali go oni z Dydymem Aleksandryjskim (ok. 312-398), który oślepł będąc jeszcze dzieckiem[21] i podobnie, jak on, pod koniec swego życia, służył swoim doświadczeniem, dyktując klasztornym kopistom swoje idee ascetyczne. Wydaje się, że Izaak służył wówczas owocnie swoim współbraciom zarówno poprzez pogodną akceptację swojej nieuleczalnej choroby, jak i swoje pisma. Nieznany mezopotamski pisarz obok powyższych uwag o Izaaku, wspomina też o jego nadzwyczajnej ascezie i daleko idącej powściągliwości w przyjmowaniu pokarmów, gdyż „zjadał tylko trzy kromki chleba na tydzień, a do tego nieco jarzyn".

---

[18] Por. J.B. Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des Synodes nestoriens*, w: „Notices et Exstraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale" 37 (1902) 216 (textus), 482 (versio).

[19] Por. Hryniewicz, *Nadzieja świętych – świadectwo św. Izaaka Syryjczyka*, s. 149.

[20] Por. Rejak, *Eschatologiczna nadzieja*, s. 16, przypis 12.

[21] Por. Hieronymus, *De viris illustribus* 109, PL 23, 705, tłum. SWP 125: „Dydym Aleksandryjski od dziecka pozbawiony był wzroku i dlatego nie umiał ani czytać, ani pisać. Dokonał jednak wobec wszystkich czynu godnego podziwu, opanowując nawet dialektykę i geometrię, nauki wymagające jak najbardziej władania oczyma. Napisał wiele wielkich dzieł".

Pod koniec zaś swojego opowiadania o życiu Izaaka, autor ten dotyka jeszcze zagadnienia jego spuścizny literackiej. Wspomina o niej i historyk Iszodenah, lecz nie podaje konkretnej liczby pism ani ich tytułów, które wyszły spod pióra Izaaka. Natomiast ten anonimowy autor oznajmia, że Izaak „napisał pięć tomów, które do dziś są jeszcze znane, napełnionych słodką nauką" i na tym kończy swój przekaz. Również dzisiaj nie jesteśmy w stanie potwierdzić takiej liczby dzieł Izaaka ani podać ich tytułów. Na podstawie współczesnych badań możemy tylko stwierdzić, że i obecnie znane są tylko trzy tomy pism Izaaka[22]. Na zakończenie trudno też nie dostrzec, że anonim przemilcza spory wokół kontrowersyjnych idei teologicznych Izaaka, o których pisał Iszodenah[23].

3. Źródło wschodniosyryjskie anonimowego autora w języku arabskim. Obok dwóch wyżej wymienionych źródeł wypada jeszcze odnotować trzecie świadectwo, poświęcone Izaakowi Syryjczykowi: jest nim dokument wschodniosyryjski, zredagowany w języku arabskim. W biografii tej anonim nie podaje czasu życia i śmierci Izaaka, ani miejsca jego urodzenia.

Niektórzy jednak specjaliści, zajmujący się omawianym żywotem arabskim, starając się odpowiedzieć na pewne niewyjaśnione w nim pytania, stawiają mniej lub bardziej prawdopodobne hipotezy. Jedną z nich jest próba ustalenia miejscowości, w której Izaak przyszedł na świat. Na ten temat zabrał głos m.in. P. Wieliczkowskij we *Wstępie* do tłumaczonego przez siebie (po raz pierwszy) na język rosyjski pierwszego tomu z dzieł Izaaka Syryjczyka pt. *Słowa duchowno-ascetyczne*, opublikowanego w Moskwie w 1854 roku[24], wypowiadając się, że Izaak urodził się w Niniwie[25]. Taką samą informację znajdujemy w rosyjskim tłumaczeniu *Dobrotolubije* F. Zatwornika Wyszenskogo[26]. Tego samego zda-

[22] Por. tom I: Mar Isaacus Ninevita, *De perfectione religiosa*, ed. P. Bedjan, Leipzig 1909; tom II: *Sermones* 1-2. Tekst tych *Mów* nie został jeszcze wydany (znajduje się on w rękopisach Bodleian syr.e. 7, Tehran, Issayi Collection, ms. 4 i nn); *Sermo* 3 (rozdziały o wiedzy): jej tekst nie jest jeszcze wydany (znajduje się w rękopisach Bodleian syr.e. 7, Tehran, Issayi Collection, ms. 4 i nn); *Sermones* 4-41: Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian), „The Second Part", chapters IV-XLI, ed. S. Brock, CSCO 554, Scriptores syri 224, Louvain 1995; tom III: *Sermones* 1-17, Tekst nie wydany (znajduje się on w rękopisach Tehran, Issayi Collection, ms. 5); por. Алфеев, *Духовный мир преподобного Исаака Сирина*, s. 277.

[23] Rozdział ten został opracowany na podstawie wschodniosyryjskiego dokumentu zredagowanego przez nieznanego autora. Znajduje się on w: I.E. Rahmani, *Studia Syriaca*, I, Beiruth 1904, 33 (textus), 32 (versio).

[24] Por. *Святого Отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего ниневейского, „Слова духовноподвижнечиские", переведены с греческого старцем Пасием Величковским, издание Козельской Введенской Оптиной Пустыни*, Москва 1854.

[25] Por. tamże, репринтное издоние: Свято-Введенская Оптина Пустынь 2004, s. XVII.

[26] Por. *„Добротолюбие" в русском переводе, дополненное, ождевением Русского на Афон Пантелеймонова монастыря*, t. 2, Москва 1884, репринтное издоние: Москва 1989, 689.

nia jest i filaret F. Gumilewskij, założyciel rosyjskiej szkoły patrystycznej. W swoim podręczniku do patrologii pt. *Historyczne nauczanie o Ojcach Kościoła*, który ukazał się w serii: *Święci Ojcowie i nauczyciele Kościoła w badaniach prawosławnych uczonych*, nie pozostawia żadnej wątpliwości, że Niniwa była dla Izaaka Syryjczyka rodzinnym miastem[27]. Podobny punkt widzenia wyraził także krzewiciel antyku chrześcijańskiego w Rosji, J.M. Kosow, w książce *Kościół Chrystusa*[28].

Kontynuując refleksję nad źródłem arabskim, trzeba przyznać, że zawiera ono wiele interesujących wiadomości, których nie ma u historyka Iszodenaha, biskupa Basry oraz w omawianym wyżej utworze zachodniosyryjskim. Wynika bowiem z niego, że Izaak wraz ze swoim rodzonym bratem, którego imienia nie znamy, wstąpił do wspólnoty mniszej Mar Mateusza. Na temat położenia geograficznego tej fundacji wypowiadał się m.in. S. Sobolewski, profesor Moskiewskiej Akademii Duchownej, a jednocześnie tłumacz drugiego przekładu pierwszego tomu pism Izaaka Syryjczyka na język rosyjski pt. *Słowa ascetyczne*, opublikowanego w 1911 r. w znanej Ławrze Siergiejew Psad[29]. Zdaniem Sobolewskiego, klasztor ten był położony niedaleko Niniwy[30]. Można przypuszczać, że na taką, a nie inną decyzję wyżej wymienionych autorów (Wieliczkowskij, Gumilewskij, Kosow), wskazujących na Niniwę, jako miejsce urodzenia Izaaka, mogła mieć wpływ bliska odległość dzieląca te dwa miejsca oraz późniejszy wybór Izaaka na biskupa tego miasta, chociaż nie potwierdza tego żadne dostępne i wiarygodne źródło.

Z dalszego opisu życia Izaaka w dokumencie arabskim dowiadujemy się, że Izaak wraz z bratem zaczęli się wyróżniać z grona pozostałych mieszkańców tego środowiska swoją wiedzą i ascetycznym trybem życia. Nic więc dziwnego, że wkrótce zaproponowano bratu Izaaka, by został przełożonym mnichów i podjął się ich kierownictwa. Natomiast Izaak „po wypełnieniu monastycznego zwyczaju", czyli po nauczeniu się sztuki życia we wspólnocie, oddalił się na pustelnię do celi, która znajdowała się niedaleko tego domu mniszego, oraz całkowicie oddał się milczeniu i samotności, wyłączając się w ten sposób z ludzkiej społeczności. Brat Izaaka musiał być zaniepokojony tak radykalnym jego odosobnieniem, ponieważ często pisał do niego listy, w których usilnie prosił go o powrót do cenobium. Korespondencja ta, mimo odwoływania się do

[27] Por. Ф. Гумилевский, *Историческое учение об Отцах Церкви (Святые Отцы и учители Церкви в исследованях православных ученых)*, t. 3, Санкт-Петербург 1882, репринтное издоние: Москва 1996, 134.

[28] Por. И.М. Косов, *„Церковь Христова", Мордовское книжное издательство*, Саранск 1991, 220.

[29] Por. *Иже во святых Отца нашего аввы Исаака Сирианина, „Слова подвижнеческие"*, перевод Сергея Соболевского, Сергеев Посад 1911.

[30] Por. *Иже во святых Отца нашего аввы Исаака Сирианина, „Слова подвижеческие*, s. III, przypis 1.

więzi rodzinnych i emocjonalnych, nie przyniosła oczekiwanego rezultatu, gdyż Izaak pozostał niezachwiany w swoim postanowieniu.

Nie cieszył się on jednak zbyt długo życiem eremickim, bowiem dalsze jego losy potoczyły się zupełnie inaczej niż tego sobie życzył. Otóż kiedy sława jego wiedzy i świętości rozeszła się wszędzie, został on wyniesiony do godności biskupiej miasta Niniwy. Warto w tym miejscu zauważyć, że zarówno przekaz arabski, jak i wschodniosyryjski Iszodenaha oraz zachodniosyryjski, wspominają o Izaaku, jako biskupie Niniwy. Jest to jeden z niewielu faktów z biografii Izaaka, o którym piszą jednocześnie trzej wymienieni hagiografowie. Jeśli zaś chodzi o przyczynę rezygnacji Izaaka z tego urzędu, to zachodzi już między nimi pewna różnica. Polega ona na tym, że biskup Basry tylko stwierdza, że Izaak uczynił to „z przyczyny znanej Bogu”[31], w dziele zaś zachodniosyryjskim jest wzmianka, zawierająca na ten temat nieco więcej informacji, gdyż jego autor podkreśla, iż Izaak uczynił to „z powodu błyskotliwości swego umysłu i swojej gorliwości”[32]. Powyższe dwie wypowiedzi są mimo wszystko bardzo ogólne i nie wyjaśniają jednoznacznie tej kwestii. Dopiero w dokumencie arabskim znajdujemy opis tego zdarzenia, który rzuca nowe światło na to zagadnienie. Jest w nim mowa o tym, że kiedy Izaak przebywał w swojej rezydencji, a było to w pierwszy dzień po jego konsekracji, przyszło do niego dwóch ludzi, z których jeden, jak się okazało, był bogaty i żądał od drugiego zwrócenia długu. Zamożny człowiek idąc na audiencję do swego pasterza, liczył zapewne na to, że biskup wystąpi zapewne w obronie cnoty sprawiedliwości i opowie się po jego stronie, jako osobie poszkodowanej w sporze. Można przypuszczać, że znana mu była łagodność i umiłowanie pokoju przez Izaaka i być może dlatego zastosował metodę pewnej presji psychicznej, by osiągnąć zamierzony cel, gdyż odezwał się do hierarchy słowami: „Jeśli ten człowiek odmawia zwrotu mojej własności, wtedy będę zmuszony podać go do sądu”. Izaak zaś zaproponował swemu rozmówcy inną możliwość zażegnania tego konfliktu. Polegała ona na odwołaniu się do autorytetu tekstów natchnionych, jako ostatecznej instancji, co wyraził biskup Niniwy w słowach: „O ile święte Ewangelie uczą nas nie odbierać tego, co się daje, tobie należy dać temu człowiekowi co najmniej jeden dzień, żeby mógł oddać swój dług”. Niestety bogacz był tak wzburzony propozycją biskupa, iż doszło do tego, że nie panując nad sobą, wyrzekł w jego obecności takie zdanie: „Odłóż teraz na bok Ewangelie”. Zapewne Izaak wyniósł niemiłe wrażenie z przebiegu tego spotkania, a zwłaszcza był zaskoczony postawą i ostatnim stwierdzeniem chrześcijanina, gdyż sam tak zakończył dialog: „Jeśli tutaj nie liczą się z Ewangelią, to po co ja tu przyszedłem?”. W dalszej części swego opowiadania autor dokumentu arab-

[31] Por. Chabot, *Le livre de la chasteté, composé par Jésusdenah, évêque de Basrah*, s. 63-64 n (textus), 53-54 n (versio), wyd. 2: Bedjan, *Liber fundatorum monasteriorum*, s. 508.

[32] Por. I.E. Rahmani, *Studia Syriaca*, I, Beiruth 1904, 33 (textus), 32 (versio).

skiego dodaje, że gdy Izaak spostrzegł, iż obowiązki pełnione przez hierarchę kościelnego nie odpowiadają jego skłonności do życia anachoreckiego, wówczas „święty zrzekł się biskupstwa i oddalił się na świętą pustynię Sketis", gdzie pozostał do końca swego życia, osiągnąwszy wysoki stopień doskonałości[33]. Wydaje się jednak, że ten tak mało znaczący incydent nie mógł wpłynąć na tak radykalną decyzję Izaaka, iż opuścił biskupstwo Niniwy, lecz musiała mieć ona głębsze podłoże.

***

Podsumowując dotychczasowe rozważania dotyczące najstarszych źródeł o życiu Izaaka Syryjczyka, biskupa Niniwy, należy stwierdzić, że świadectwo wschodniosyryjskie Iszodenaha i zachodniosyryjskie, posiadają wiele wspólnych elementów, które się ze sobą pokrywają lub wzajemnie uzupełniają. Odnośnie zaś świadectwa wschodniosyryjskiego, zredagowanego w języku arabskim, trzeba zauważyć, że różni się ono w sposób zasadniczy od dwóch wyżej wymienionych. Ta rozbieżność między nimi jest czasami aż tak daleko idąca, że niekiedy ma się wrażenie, iż hagiografowie ci opowiadają o dwóch różnych osobach noszących to samo imię. Uwidacznia się to zwłaszcza w takich faktach, jak: miejsce jego urodzenia, konsekracji biskupiej, rozpoczęcia życia monastycznego po rezygnacji z tego urzędu i śmierci.

Na podstawie przedstawionych dwóch pierwszych źródeł, można wnioskować, że Izaak Syryjczyk żył w 2. poł. VII i na początku VIII wieku. Urodził się zaś w Beit Katraje, na zachodnim brzegu Zatoki Perskiej, o czym nas informują dwa żywoty. To właśnie tam w pobliżu morza Izaak spędził swoje dzieciństwo. Wspomina on o tym w swoich *Mowach ascetycznych*, w których znajdują się obrazy związane z tematyką morską. Można je dostrzec w *Mowie 34* pod tytułem: „Tegoż błogosławionego Mar Izaaka. O pociechach, które miłosierny Bóg daje tym, którzy przybywają w milczeniu ze względu na Boga". W *Mowie* tej Izaak posługuje się obrazem nurka poszukującego pereł ukrytych w ostrygach. Zapewne widział więc w młodości cały złożony proces wydobywania ostryg, choć nie można wykluczyć, że i sam brał w nim udział, gdyż dobrze był zapoznany z tym rzemiosłem. Biskup Niniwy wylicza bowiem np. trudności związane z wydobywaniem ostryg na powierzchnię ziemi, do których m.in. należały wysokie fale morskie, niebezpieczeństwo wynikające z możliwości spotkania się z rekinami, czy też ryzyko narażenia życia z powodu dłuższego pobytu pod wodą. Nie ulega wątpliwości, że Izaak, jako mnich i mistyk, odznaczał się umiejętnością wykorzystywania obrazów morskich, by przy ich pomocy ukazać bogactwo oraz piękno życia duchowego. A oto Izaakowy opis trudności

[33] Opis tego wydarzenia por. J. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, I, Romae 1719, 445.

wydobywania ostryg oraz jego symbolika zaczerpnięte z wyżej wymienionego dzieła Izaaka:

> „Jeżeliby w każdej ostrydze nurek znajdował perłę, wówczas jakikolwiek człowiek szybko by się wzbogacił. Jeśliby nurek natychmiast wydobywał perłę, nie uderzałyby w niego fale i nie spotykałby się z rekinami, nie potrzebowałby wstrzymywać oddechu do tego stopnia, żeby prawie się dusił i nie byłby pozbawiony świeżego powietrza, które dostępne jest dla wszystkich i nie schodziłby w głębiny – wtedy częściej, niż uderza piorun i w obfitości trafiałyby się perły[34]. Tak chciej mnie zrozumieć. A ci, którzy zanurzają się w ocean milczenia, niech będą nauczycielami – ci którzy natrafiają na skarby w głębiach oceanu. Za ostrygi będziemy uważać modlitwy, na które napotyka rozum, a także kontemplację, przenikliwość, boskie poznanie, mądrość, duchową radość. Nurkowie bardzo często opuszczając się, znajdują zwykłe ciało (tzn. mięso ostrygi) i tylko niekiedy w jednej z nich przebywa perła"[35].

Należy też zwrócić uwagę, że niektórzy autorzy zajmujący się biografią Izaaka Syryjczyka mylą go z Izaakiem z Amidy i z Izaakiem z Antiochii[36]. Wydaje się nam, że w trzech przedstawionych wyżej dokumentach, mimo zachodzących między nimi niezgodności, co do wielu zdarzeń, jest w nich mowa o jednej tylko postaci, a mianowicie o Izaaku Syryjczyku. Rzadko się bowiem zdarza – choć jest to niekiedy możliwe – by zaistniał taki zbieg okoliczności, w którym biskupami Niniwy zostaliby dwaj hierarchowie o tym samym imieniu, a po rezygnacji z tego urzędu, prowadziliby życie monastyczne.

[34] W czasach Izaaka rozpowszechniony był pogląd, zgodnie z którym perła pojawiała się w ostrydze w tym momencie, kiedy promień słońca lub piorun dostawały się do wnętrza ostrygi poprzez jej otwarte skorupki; por. Алфеев, *Духовный мир преподобного Исаака Сирина*, s. 253.

[35] Por. Mar Isaacus Ninevita, *Sermo* 34, 4-6, CSCO 554, Syr 224, 134 i 136.

[36] Por. Starowieyski, SWPW 100. O Izaaku z Amidy i Izaaku z Antiochii pisze Gennadiusz, autor katalogu pisarzy, który jest kontynuacją *De viris illustribus* św. Hieronima, por. Gennadius Masiliensis, *De viris illustribus* 26 (Izaak z Amidy), PL 58, 1075B-1076A, SWP 208: „Izaak napisał *O Trójcy Świętej* i *O Wcieleniu Pana* dzieło bardzo trudne do zrozumienia i w sposób bardzo ciemny. Twierdzi, że w jednej naturze Bożej występują w ten sposób trzy osoby, że każda z osobna zachowuje coś sobie właściwego, czego nie ma druga. A więc Ojcu jest właściwe to, że sam bez początku jest początkiem innych, Synowi to, że zrodzony przez Ojca nie zaistniał później od Niego, a Duchowi Świętemu to, że nie jest ani stworzony, ani zrodzony, a jednak pochodzi od Syna"; tenże, *De viris illustribus* 67 (Izaak z Antiochii), PL 58, 1098B-1099A, SWP 208: „Izaak, kapłan Kościoła Antiocheńskiego, pisał w języku syryjskim przez długi okres czasu i wiele, ale szczególnie przeciw nestorianom i eutychianom. Pieśnią elegijną wyraził smutek z powodu zburzenia Antiochii (przez trzęsienie ziemi, 459 r.), śpiewając na tę samą nutę, co Efrem diakon nad upadkiem Nikomedii. Umiera za panowania Leona Maioriana (457-474)".

LE PIÙ ANTICHE FONTI SULLA VITA DI ISACCO IL SIRO VESCOVO DI NINIVE

(Riassunto)

Due sono le notizie trasmesseci sulla vita di Isacco. L'una, detta siro-orientale, si legge al capitolo 124 del *Liber castitatis* o, secondo il titolo datogli da P. Bedjan, suo secondo editore*, Libro dei fondatori di monasteri nel regno dei Persi e degli Arabi*, scritto redatto probabilmente tra l'860 e l'870 da Isho'dnah, metropolita di Basra, o Bassora, nel sud dell'Iraq.

La seconda, quella siro-occidentale, è anonima, ed è stata pubblicata in una raccolta di *Studia syriaca* da I.E. Rahmani agli inizi del 900, prima di una serie di brevi profili di monaci nestoriani vissuti tra il VI e l'VIII secolo; essa procede forse da ambienti legati al convento di Rabban Shabur, nel Bet Huzaye, l'odierno Khuzistan iraniano, ove Isacco sembra aver passato gli ultimi anni della sua vita ed essere stato sepolto. Entrambe concordano in alcune poche informazioni, decisive per la sua biografia. Ci dicono che, originario del Bet Qatraye e ivi monaco, vi fu notato da Mar Giorgio, il cattolico, quando si recò in quella regione. Egli lo avrebbe allora portato con sé nel Bet Aramaye e qui, nel monastero di Bet'Awe, lo avrebbe consacrato vescovo di Ninive. Mar Giorgio fu cattolico della chiesa persiana tra il 661 e il 680/681. Di più: ci è possibile precisare la data del suo viaggio nel Bet Qatraye, grazie ai decreti del sinodo che lì presiedette, sottoscritti „nel mese di 'iyar del 57^{o} anno del regno degli Arabi", dunque nel maggio del 676. La vita di Isacco si situa così nella seconda metà del VII secolo.

Oltre a queste due fonti, di cui abbiamo già parlato, occorre sottolineare anche che abbiamo una terza testimonianza su Isacco il Siro: è un documento siro-orientale, scritto da un autore anonimo in lingua araba. Questo biografo non parla della nascita e della morte di Isacco, come anche del luogo della sua nascita. Questa fonte si trova in B. Assemani, presso la *Bibliotheca Orientalis*. In questa fonte araba ci sono molte informazioni interessanti, che non troviamo presso lo storico Isho'dnah, come anche in quella siro-occidentale. Da questo documento noi veniamo a sapere che Isacco insieme al proprio fratello entrò nel monastero di Mar Matteo. Dopo aver rinunciato al ministero di Vescovo di Ninive, Isacco si allontanò in Egitto, dove visse come eremita fino alla sua morte.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Augustyn ECKMANN
(Lublin, KUL)

KONCEPCJA SZTUKI W PISMACH ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA

W Katechizmie Kościoła Katolickiego (nr 32) czytamy: „biorąc za punkt wyjścia ruch i stawanie się, przygodność, porządek i piękno świata, można poznać Boga jako początek i cel wszechświata”[1]. Święty Paweł, którego dwu tysiąclecie urodzin obchodzimy, stwierdza w odniesieniu do pogan: „To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1, 19-20)[2]. Około 350 lat później św. Augustyn († 430) nauczał:

> „Zapytaj piękno ziemi, zapytaj morza, zapytaj powietrza, które rozprzestrzenia się i rozprasza; zapytaj piękno nieba, zapytaj porządek gwiazd, zapytaj słońce dzień swym blaskiem rozświetlające, zapytaj księżyc łagodzący blaskiem ciemności nocy bezpośrednio następującej, zapytaj zwierzęta [...] zapytaj wszystko, co istnieje. Wszystko ci odpowie: Spójrz i zauważ, jakie to piękne. Piękno tego, co istnieje, jest jego wyznaniem (*confessio*). Kto uczynił całe to piękno poddane zmianom, jeśli nie Piękny (*pulcher*), nie podlegający żadnej zmianie?”[3].

I. PIĘKNO SZTUKI

Święty Augustyn był tak od młodości wrażliwy na rzeczy piękne, że zaledwie ukończywszy studia, napisał rozprawę o sztuce z zakresu estetyki

[1] *Katechizm Kościoła Katolickiego* 32, Poznań 1994, 23.

[2] Por. też Dz 14, 15 i 17; 17, 27-28; Mdr 13, 1-9. List do Rzymian został napisany w Koryncie pod koniec trzeciej podróży misyjnej św. Pawła (r. 58-60).

[3] *Sermo* 241, 2, NBA 32/2, 640: „interroga pulchritudinem terrae, interroga pulchritudinem maris, interroga pulchritudinem dilatati et diffusi aeris, interroga pulchritudinem caeli, interroga ordinem siderum, interroga solem fulgore suo diem clarificantem, interroga lunam splendore subsequentis noctis tenebras temperantem, interroga animalia...: interroga ista, respondent tibi omnia: ecce vide, pulchra sumus. Pulchritudo eorum, confessio eorum. Ista pulchra mutabilia quis fecit, nisi incommutabilis pulcher”. Mowę tę wygłosił Biskup Hippony w V tygodniu po Wielkanocy ok. 405-410 r. (tak twierdząBeuron, Kunzelmann, Pontet), lub po 409 r. (Lambodt).

De pulchro et apto, ale traktat ten się nie zachował. W *Confessiones* wyznaje:

> „kochałem piękność niższego rzędu, pogrążając się w przepaść. Mówiłem do przyjaciół: «Czyż kochamy cokolwiek innego oprócz piękności? I co to właściwie jest piękność? Co nas przyciąga i przywiązuje do rzeczy, które kochamy? Gdyby nie było w nich piękna i uroku, na pewno by nas nie nęciły». Gdy się przyglądałem rzeczom materialnym, uderzała mnie różnica między pięknością przedmiotu, który się ujmuje jako odrębna całość, a pięknością, którą można dostrzec we właściwej proporcji między rzeczami; tak na przykład piękna może być proporcja między poszczególnymi członkami a całym ciałem albo obuwie może być dobrze dostosowane do stopy. Idea ta tak mocno utkwiła w moim umyśle, jak też w samej głębi serca, że napisałem książkę *O pięknie i proporcji* w dwóch czy trzech tomach. Nie pamiętam już – ale Ty wiesz to, Panie. Nie mam już tego dzieła, gdzieś mi się zagubiło”[4].

Należy ubolewać, że te księgi zaginęły. Z pewnością znaleźlibyśmy w nich estetykę świętego Augustyna. Na szczęście nie jest to nie do naprawienia. Idee, dzięki Bogu, nie giną z taką samą łatwością, jak księgi. Święty Augustyn zachował w pamięci swoje myśli i chociaż ich nie usystematyzował, to jednak włączył je, być może te najważniejsze, do dzieła *De vera religione*. Pewne myśli i teorie na ten temat są też rozproszone w *De ordine*, *De musica*, w *De doctrina christiana*, a także w innych jego dziełach[5].

Zauważmy najpierw, że jego nawrócenie nie pozbawiło go upodobania do rzeczy pięknych. Chociaż opłakiwał w *Wyznaniach* swoją przeszłość i odrzucał przywiązanie do rzeczy stworzonych, w nich właśnie znajdujemy przyznanie się, że pozostaje wciąż bardzo wrażliwy na przyjemności słuchu i wzroku:

> „Przyjemności uszu mocniej mnie oplątały i ujarzmiły. Aleś mnie rozpętał i wyzwolił. Przyznaję, że i teraz w jakiejś mierze ulegam słodyczy kunsztownego śpiewu, któremu nadają życie wersety będące Twymi słowami, lecz nie aż tak się poddaję, bym nie był zdolny oderwać i odejść, gdy zechcę [...]. Kiedy jednak przypominam sobie łzy, jakie wylewałem słuchając śpiewów Twego Kościoła w pierwszym okresie po odzyskaniu przeze mnie wiary – a teraz wzruszam się już nie śpiewem, lecz rzeczami, o których się śpiewa, gdy czystym głosem są śpiewane na najbardziej odpowiednią melodię – znowu przyznaje temu obyczajowi wielką pożyteczność [...]. Coraz bardziej jednak skłaniam się do pochwalenia tego obyczaju, że śpiewa się w kościele, aby poprzez przyjemność uszu mogła słabsza dusza wznosić się do stanu pobożności[6] [...]. Pozostają jeszcze przyjemności oczu [...]. Oczy lubują się w pięknych różnorakich kształtach, w świetlistych

[4] *Confessiones* IV 13, 20, NBA 1, 100, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania* 1987, Warszawa 1987, 76-77.

[5] Por. W. Tatarkiewicz, *Estetyka św. Augustyna*, w: tenże, *Estetyka średniowiecza*, II, Wrocław – Warszawa – Kraków 1962^2, 59-80.

[6] *Confessiones* X 33, 49-50, NBA 1, 342, 344, Kubiak, s. 254-255.

> i powabnych barwach [...]. Są one przed moimi oczyma przez całe dnie, nie mam chwili wolnej od ich naporu, jak nieraz mogę od wszystkich ochłonąć głosów, kiedy zapadną w milczenie. Sama bowiem królowa barw, jasność dzienna, nasycając sobą wszystko, co dostrzegamy – zawsze, gdziekolwiek za dnia się znajdę, przymila się do mnie coraz to innym układem swych promieni nawet wtedy, gdy zajęty czymś innym nie zwracam na nią uwagi. Tak przemożnie mną owłada, że jeśli nagle jej zabraknie, pragnę, aby powróciła; a jeśli długo jej nie ma, ogarnia mnie smutek”[7].

Augustyn oskarża się ze swej „słabości”, że umiłował piękno, ale ta słabość nie wydaje mu się pełna winy, ponieważ przyznaje, że lubował się w tym pięknie i oświadcza, że był bezsilny, gdy chodzi o wyleczenie się z niego. Sztuka może mieć pewne niebezpieczeństwa, ale nie jest zła sama w sobie. Można więc przywiązać się do niej bez wielkich skrupułów i bez wielkich wyrzutów sumienia. Nie inaczej poucza Biskup Hippony swoich kleryków. Z pewnością chce ich odwieść od nadmiernego upodobania w dziełach sztuki. Nawet jej studiowanie jest nieużyteczne dla młodego człowieka. Liczne jednak ograniczenia, jakie towarzyszą temu wyrokowi, wskazują, że w rzeczywistości widzi on potrzebę uzupełnienia wychowania religijnego pojęciami estetycznymi. W *De doctrina christiana* pisze:

> „Natomiast to, co dla ludzi jest wygodne i pożyteczne, czyli wszystko co odnosi się do ubrania, troski o ciało, podkreślenia właściwości płci oraz wyróżnienia ze względu na godności, jak też owe niezliczone rodzaje odznak, bez których społeczność ludzka nie mogłaby w ogóle – albo też nie tak korzystnie i sprawnie – funkcjonować, zostało z pożytkiem ustanowione przez ludzi dla ludzi[8] [...]. Otóż tej całej dziedziny ludzkich intuicji koniecznych do prowadzenia życia chrześcijanin żadną miarą nie powinien unikać, lecz przeciwnie, w miarę potrzeby poznawać ją i o niej pamiętać”[9].

To zainteresowanie będzie istniało zawsze, zwłaszcza gdy chodzi o wielkie dzieła. Augustyn zastanawia się, skąd pochodzi to instynktowne uczucie, które nas skłania do miłowania rzeczy pięknych, do odczuwania subtelnych i rzadkich radości w tym zamiłowaniu. W *Confessiones* pyta, czym jest piękno, a ponieważ sztuka piękno odtwarza albo je stwarza, wobec tego, czym jest sama sztuka. Zdaniem Uczonego z Tagasty, najpewniejszym środkiem dowiedzenia się tego jest badanie estetycznej natury przyjemności. Zauważa najpierw, że ta przyjemność, która składa się z wielu składników i której wrażliwość i wyobraźnia odgrywają wielką rolę, jest ze swej istoty porządku racjonalnego. W *De ordine* pisze:

---

[7] Tamże X 34, NBA 1, 330, Kubiak, s. 255-256.

[8] *De doctrina christiana* II 25, 39, NBA 8, 108, tłum. J. Sulowski, PSP 22, 59, lub *Patres Ecclesiae*, vol. 1, Warszawa 1989, 93.

[9] *De doctrina christiana* II 26, 40, PSP 22, 59, *Patres Ecclesiae*, vol. 1, s. 93.

„Jeśli chodzi o przedmiot podpadający pod wzrok, w którym harmonia poszczególnych części jest, jak to się mówi, rozumowa, to taki przedmiot nazywamy zazwyczaj pięknym”[10].

Myśl tę kontynuuje w *De vera religione*:

„Człowieka jednak, który w głąb patrzy i dostrzega niewidzialne, będę w dalszym ciągu nagabywał, dlaczego nam się coś podoba; niech okaże się sędzią ludzkich przyjemności. W ten sposób wzniesie się ponad nią i nie da się przez nią opanować, kiedy będzie sądził nie według niej, lecz o niej samej. Przede wszystkim zapytam, czy dlatego coś jest piękne, że się podoba, czy też dlatego się podoba, że jest piękne. Bez wątpienia otrzymam odpowiedź, że dlatego podoba się, ponieważ jest piękne. Zapytam więc z kolei, dlaczego jest piękne; a jeśli on zacznie się wahać, podpowiem, czy przypadkiem nie dlatego, że części danej rzeczy są do siebie podobne i przez pewien wzajemny związek osiągają zgodność i jedność”[11].

Wraca do tego problemu w *De ordine*:

„Odkryliśmy, o ile pozwalają na to nasze dociekania, pewne ślady rozumu w zmysłach, jeśli zaś chodzi o to, co dotyczy wzroku i słuchu, to nawet w samych doznaniach przyjemności...Uznać więc wypada, w zakresie przyjemności, jakich dostarczają nam te zmysły, to tylko ma związek z rozumem, co odznacza się pewną miarą i proporcją (*id ad rationem pertinere fateamur, ubi quaedam dimensio est atque modulatio*)”[12].

Augustyn daje różne przykłady. Powołuje się na architektów, którzy w poszczególnych częściach budynku rozmieszczonych proporcjonalnie, dostrzegają element rozumowy. To samo zjawisko pojawia się prawie we wszystkich sztukach i dziełach ludzkich. Aby jakieś dzieło było piękne, trzeba przede wszystkim, by rozum w nim się odnalazł, by radował się widząc, że tam są zachowane jego prawa, bo on ożywia dzieło oraz je porządkuje. Rola rozumu nie zatrzymuje się jednak na wprowadzaniu porządku we wszystkie składniki poematu czy obrazu i rozkładania ich według doskonałych proporcji. Trzeba jeszcze, aby te proporcje były harmonijnie rozmieszczone. Autor nasz pisze:

„We wszystkich umiejętnościach ceni się zgodność, która jest podstawą trwałości i piękna we wszystkim[13] [...]. Takie zresztą poczucie zgodności jest bliższe rozumu i prawdy. Bez wątpienia jednak zastanowimy się nad tym, dlaczego nas razi, jeśli z dwóch okien, umieszczonych nie jedno nad drugim, lecz obok siebie, jedno jest większe lub mniejsze, choć mogłyby być równe? Jeśli zaś umieścimy je jedno nad

[10] *De ordine* II 11, 33, NBA 3, 330, tłum. J. Modrzejewski: *O porządku*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, I, Warszawa 1953, 209.

[11] *De vera religione* 32, 59, NBA 6/1, 94, tłum. J. Ptaszyński: *O wierze prawdziwej*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, IV, Warszawa 1954, 122.

[12] *De ordine* II 11, 33, NBA 3, 330-332, Modrzejewski, s. 209.

[13] *De vera religione* 30, 55, NBA 6/1, 88, Ptaszyński, s. 118.

drugim, już ta nierówność nie będzie nas tak raziła, choćby jedno było o połowę mniejsze od drugiego”[14].

W *De musica* zastanawia się nad ruchem czasowym i liczbami:

„Co jest przyczyną upodobania, jakie znajdujemy w liczbach zmysłowych? Cóż innego, jeśli nie pewnego rodzaju równomierność i równo odmierzone odstępy? Czyż stopa pyrrychiczna lub spondaiczna, anapestyczna lub daktyliczna, proceleuzmatyczna czy dyspondaiczna mogłaby nas cieszyć, gdyby jedna ich część nie odpowiadała drugiej dzięki równomierności podziału? A na czym polega piękność jambu, trocheja i trybrachu, jeśli nie na tym, że mniejsza część stopy może podzielić większą na dwie równe części? Dlaczego następnie stopy sześciomorowe brzmią milej i uroczyściej?”[15].

Przyjemność wzroku i przyjemność słuchu są więc związane z dwoma elementami rozumowymi: proporcją i harmonią. Harmonia (*convenientia*) wprowadza w różne już uporządkowane części dzieła sztuki stosunek pewnej odpowiedniości i solidarności. Rozdziela je zależnie od ich znaczenia, grupuje je według ich powinowactwa, łączy artystycznie według ich barwy i tonu. To połączenie w harmonijny, zgodny układ nadaje odcieniom dźwięku i kadencjom rytmu wartość ekspresji wyrażonej we współgrze światła i cieni, symetrii linii i wypukłości rysunku. To jeszcze jednak nie wystarcza do pełnego piękna.

Harmonia (*convenientia* – zgodność) wymaga równości (*aequalitas*)[16]. Ona nie może wywierać wpływu na nasze zmysły, a przez zmysły na nasz rozum, jeśli te elementy, które wprowadza w nie, są w swoim rodzaju jednakowo doskonałe. Z chwilą, gdy jeden z nich detonuje instrument w czasie koncertu, strofę w poemacie, barwę w obrazie, całość dzieła jest zepsuta przez jego niedoskonałość. Nie ma już ani harmonii, ani piękna. Ta równość w doskonałości ma swe źródło w głębszej równości, której prawo jest podstawą wszelkich umiejętności i wszystkich sztuk. Nauki mają za przedmiot ustalenie stałych stosunków istniejących między rzeczami i one wyrażają te stosunki w równaniach. Biskup następująco wyjaśnia to w *De vera religione*:

„Skoro więc według ogólnej zasady czworokątności sądzimy, że czworokątne są i rynek, i kamień, i tabliczka, i klejnot, a według ogólnej zasady równości (*aequalitatis legem*) sądzimy o równomierności ruchów biegnącej mrówki i kroczącego słonia, któż może wątpić, że owa zasada nie jest ani większa, ani mniejsza od żadnego odcinka w czasie i przestrzeni, natomiast ważnością przewyższa wszystko!”[17] [...]. Otóż te rzeczy piękne podobają nam się dzięki zawartej w nich liczbie, której celem [...] jest równość. Zjawisko to bowiem odkrywamy nie tylko w pięknie

[14] Tamże 30, 54, NBA 6/1, 87-88, Ptaszyński, s. 118.

[15] *De musica* VI 10, 26, NBA 3/2, 664, tłum D. Turkowska: *O muzyce*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, IV, Warszawa 1954, 46.

[16] Por. *De vera religione* 30, 55, NBA 6/1, 88, Ptaszyński, s. 118.

[17] Tamże 30, 56, NBA 6/1, 90, Ptaszyński, s. 120.

> zjawisk słuchowych i ruchów ciał, ale nawet w kształtach widzialnych, do których bodajże częściej odnosimy nazwę piękności [...]. A weźmy nawet światło widzialne, któremu przysługuje pierwszeństwo wśród wszystkich barw – bo w wyglądzie ciał cieszy nas także barwa. Czyż w świetle i barwach nie poszukujemy tego, co odpowiada naszemu oku? Odwracamy się od zbyt silnego blasku i niechętnie patrzymy na rzeczy mało widoczne, podobnie jak spośród dźwięków odrzucamy zbyt głośne, a nie lubimy także głosów przypominających szepty [...]. A podobnie jak mrok jest przeciwieństwem kolorów, tak milczenie jest negacją dźwięku. W tej dziedzinie poszukujemy zjawisk harmonizujących z naszą naturą, a odrzucamy wszystko, co z nią niezgodne, a co jednak – jak widzimy – odpowiada innym stworzeniom. Czyż nie cieszy nas pewne prawo równości? [...]. Nie ma bowiem rzeczy zmysłowych, w których nie cieszyłaby nas równość lub podobieństwo [...]. Nic nie jest przecież tak równe i podobne jak jeden i jeden"[18].

A zatem, ażeby jakieś dzieło nam się podobało, potrzeba, by „odpowiadało naszej naturze" i „było zgodne z naszym rozumem". Rozum z kolei znajduje rozkosz w stosunkach zgodności i równości. Poszukuje ich w przyrodzie, ujmuje je własnymi pojęciami, a jego szczęście polega na odnajdywaniu ich w przedmiotach, które przedstawia się nam do podziwiania. W *De vera religione* czytamy:

> „Mogę bowiem powiedzieć, dlaczego podobne sobie człony jakiegokolwiek ciała winny się znajdować po obu stronach naprzeciwko siebie: ponieważ zachwycam się najwyższą równością, którą ogarniam nie oczyma ciała, lecz myśli. Dlatego sądzę, że to, co spostrzegam oczyma, tym jest lepsze, im bardziej według swej istoty zbliża się do tego, co pojmuje duchem. Dlaczego zaś tak jest, tego nikt nie może powiedzieć. Nikt rozsądny nie powie nawet, że tak powinno być – jak gdyby mogło być inaczej"[19].

To prawo umysłu, które wszystkim elementom dzieła sztuki narzuca proporcje nie tylko słuszne i harmonijne, ale także równe i symetryczne jest oczywiście tajemnicą[20]. Głosi to sama przyroda, a nasz rozum podpisuje się pod tym. Abyśmy jednak dostrzegali te piękna przyrody, jak i piękna artystyczne, muszą one odpowiadać naszemu rozumowi. Nasz rozum z kolei, chcąc uchwycić głębię wszystkich rzeczy, musi je sprowadzić do stosunków równości (*aequalitas*). Równość proporcji jest jednym z warunków sztuki. Sztuka wymaga jeszcze czegoś więcej, a mianowicie jedności (*unitas*), która stanowi jej doskonałość i ukoronowanie:

> „We wszystkich umiejętnościach (*in omnibus artibus*) ceni się zgodność (*convenientia*), która jest podstawą trwałości i piękna we wszystkim. Zgodność zaś sama dąży do równości i jedności (*ad aequalitatem unitatemque*) już to przez podobieństwo równych części, już to przez stopniowanie nierównych"[21].

---

[18] *De musica* VI 13, 38, NBA 3/2, 680, 682, Turkowska, s. 56-57.
[19] *De vera religione* 31, 57, NBA 6/1, 90, Ptaszyński, s. 120.
[20] Por. tamże 30, 55, NBA 6/1, 88, Ptaszyński, s. 118-119.
[21] Tamże.

W tym sztuka jest podobna do wiedzy, która z równości składnie ułożonych części usiłuje odkrywać jedyną formułę wyjaśniającą wszechświat. Nie ma nic bardziej słusznego, niż jej wymagania. Niestety, nic nie ma też bardziej daremnego. Jest oczywiste, że piękno obrazu, posągu lub poematu, nie zależy wyłącznie od doskonałości szczegółów i harmonijnego doboru części, ale także od czegoś, co jest ukryte, i co wiąże wszystkie składniki z jakąś głęboką ideą, która je jednoczy twórczym tchnieniem dającym im duszę.

> „Wszyscy więc według swych zadań i celów mają swe wyznaczone miejsce w pięknie wszechświata i dlatego nawet to, co w oderwaniu przeraża nas, zupełnie nas zadowoli, jeśli to będziemy rozpatrywać na tle całości. Przecież nie możemy oceniać budowli jedynie na podstawie jednego kąta, urody człowieka tylko na podstawie włosów, dobrego mówcy tylko na podstawie ruchu rąk, a obrotu księżyca na podstawie oglądanych przez trzy dni niektórych jego postaci”[22].

> „Z czego czerpiemy tu przyjemność, jeśli nie z porządku? Razi nas przecież wszystko, w czym początek nie wiąże się harmonijnie ze środkiem, a środek z końcem”[23].

Jedność jest tak bardzo duszą piękna, że dzieła przyrody i człowieka wydają się nam brzydkie, kiedy ich części tracą spoistość i zaczynają się rozkładać. Augustyn wyjaśnia:

> „Liczby rozpoczynają się od jedności, równość i symetria czyni je pięknymi, porządek zaś – jednolitymi. Każdy więc musi przyznać, że wszelkie stworzenie, aby osiągnąć swą właściwą naturę, dąży do jedności, stara się w miarę sił utrzymać podobieństwo gatunku i zajmować właściwe miejsce czy to w czasie, czy w przestrzeni, w ciele zaś utrzymywać zdrowie przez swego rodzaju równowagę”[24].

Koniec tej równowagi i stałości to zepsucie i śmierć[25].

II. SZTUKA LUDZKA

To, co jest prawdziwe dla istot żyjących, rzeczywistych arcydzieł przyrody, jest także prawdziwe, gdy chodzi o piękno, które stwarza człowiek swym umysłem albo rękami. Dzieła te mogą żyć i stawać się nieśmiertelne tylko wtedy, kiedy wszystkie ich składniki zlewają się w jakąś jedność harmonijną, stają się w ten sposób nierozdzielne i nie poddają się rozkładowi.

Człowiek ma rozum (*ratio*), dzięki któremu poznaje idee i liczby i przez ciągłe nowe kombinacje może wymyślić nowe dzieła sztuki[26], napotykając

[22] Tamże 40, 76, NBA 6/1, 114, Ptaszyński, s. 134.
[23] *De musica* VI 14, 47, NBA 3/2, 692, Turkowska, s. 63.
[24] *De musica* VI 17, 56, NBA 3/2, 700: „Numeus autem et ab uno incipit”, Turkowska, s. 68.
[25] Por. *De vera religione* 20, 38, NBA 6/1, 64, Ptaszyński, s. 105.
[26] Por. tamże 80, NBA 6/1, 120, Ptaszyński, s. 137-138.

wszędzie ślady Bożej mądrości[27], podczas gdy jaskółka na jeden sposób lepi gniazdo. Wprawdzie w gniazdach jaskółek znajdują się także liczby i proporcje, ale jaskółki budują „operante natura". Ludzka „ars" przewyższa twórczość jaskółek nie „numerosa faciendo", lecz „numerosos cognoscendo"[28]; toteż Augustyn rozgranicza technikę zwierząt od ludzkiej sztuki. Wyższość człowieka w stosunku do zwierząt i jego zwierzchność nad nimi polega na tym, że wie co czyni, bo jest stworzeniem rozumnym. „Ars" ludzką określa jako zdolność do wydawania samodzielnego sądu. Autor nasz wyraźnie odróżnia „ars" związaną z teorią (*ratiocinando*) od opierającej się na doświadczeniu „ars vulgaris", która ma do czynienie z „usus":

> „Musimy zbadać istotę samej sztuki. Mam na myśli nie tę sztukę, umiejętność lub naukę, która gromadzi doświadczenie, lecz tę, która rozumem docieka [...] jak widać pospolita umiejętność polega jedynie na zapamiętaniu udanych doświadczeń w połączeniu z pewną wprawą w wykonywaniu pracy"[29].

Pojęciowe zróżnicowanie między „ars", „disciplina" i „sapientia" nie jest wyraźnie określone. Uczony Afrykańczyk pisze, że życie rozumne jest o tyle lepsze, o ile dokładniej opanuje jakąś sztukę, umiejętność lub mądrość[30]. Człowiek napotyka ślady mądrości Bożej w pięknie zewnętrznym. W ten sposób Bóg pociąga człowieka do jego własnego wnętrza, gdzie odkryje zasady piękna. „Ars" ma swe źródło w nieśmiertelnej duszy ludzkiej, w której artysta obecne liczby i idee odtworzone stawia naprzeciwko przemijalnego dzieła[31]. W *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* Biskup Hippony pisze:

> „Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam: si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit, quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit. Ecce facta est in opere; numquid destitit esse in arte? Et illa in opere facta est, et illa manet quae in arte est: nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa quae in arte est, alia fabricari. Adtendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur"[32].

---

[27] Por. *De libero arbitrio* II 42, NBA 3/2, 284, tłum. A. Trombala: *O wolnej woli*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, III, Warszawa 1953, 153-154.

[28] Por. *De ordine* II 19, 49, NBA 3, 352, Modrzejewski, s. 222.

[29] *De vera religione* 30, 54, NBA 6/1, 86-88: „ipsius artis natura quaerenda est. Neque nunc artem intellegi volo, quae notatur experiendo, sed quae ratiocinando indagatur [...]. Ita reperitur nihl esse aliud artem vulgarem, nisi rerum expertarum placitarumque memoriam, usu quodam corporis atque operationis adiuncto", Ptaszyński, s. 118.

[30] Por. tamże 30, 54, NBA 6/1, 86: „rationalis vita [...] tanto autem melius iudicat, quanto est peritior; tanto est peritior, quanto alicuius artis vel disciplinae vel sapientiae particeps est".

[31] Por. *De libero arbitrio* II 42; NBA 3/2, 264-267; *Confessiones* I 6, 7, NBA 1, 8-11.

[32] *In Iohannis Evangelium tractatus* 1, 17, NBA 24/1, 20, tłum. własne: „Rzemieślnik robi skrzynię. Najpierw ma tę skrzynię w umyśle. Gdyby bowiem nie miał jej idei skonstruowania

„Ars humana" jest przez Boga stworzona, stanowi część Bożego stworzenia. Bóg pozwolił duchowi człowieka przez siebie stworzonemu nauczyć się różnych umiejętności: „etiam scientias artium variarum"[33]. „Ars humana" została dana jako naśladowanie, odwzorowanie idei – *imitatio*[34] i wsparcie natury:

> „Ars illa summa omnipotentis Dei, per quam ex nihilo facta sunt omnia, quae etiam sapientia eius dicitur, ipsa operatur etiam per artifices, ut pulchra et congruentia faciant, quamvis non de nihilo, sed de aliqua materia operentur, velut ligno aut marmore aut ebore et si quod aliud materiae genus manibus artificis subditur"[35].

W ten sposób Augustyn wyjaśnia starą myśl o naśladowaniu natury przez technikę w świetle nauki o stworzeniu. „Ars humana" staje się środkiem boskiej troski o świat, środkiem „creatio continua". Augustyn wyjaśnia to przy pomocy stoickiej nauki o „rationes seminales". Bóg stworzył wszystko jednocześnie przyczynowo i potencjalnie (*omnia simul causaliter* i *potentialiter*)[36],

w umyśle, jakże mógłby ją wykonać. Naturalnie skrzynia, która jest w umyśle rzemieślnika nie jest dokładnie tą samą, którą widzimy naszymi oczyma. W myśli jest niewidzialna, kiedy zostanie zrobiona, będzie widzialna. Oto została wykonana; czy przestała istnieć w umyśle? Nie, idea została zrealizowana w dziele, ale pozostaje w umyśle twórcy. Skrzynia owa może zbutwieć i z idei, która jest w umyśle, inna może być zrobiona. Zastanówcie się więc nad tą skrzynią w umyśle i skrzynią wykonaną. Skrzynia zrobiona nie jest życiem, skrzynia istniejąca w umyśle jest życiem, ponieważ żyje dusza mistrza, w której są wszystkie rzeczy zanim zostaną wykonane"; zob. też tamże 37, 8; *De Genesi contra manichaeos* I 13, NBA 9/1, 76; *De civitate Dei* XI 29, NBA 5/2, 126; *De doctrina christiana* II 48, NBA 8, 116; *In Epistolam Iohannis ad Parthos tractatus* 8, 10, NBA 24/2, 1802-1805.

[33] *De civitate Dei* VII 30, NBA 5/1, 522-524; por. też XIII 18, NBA 5/2, 252: „Si enim ars humana efficit, ut ex metallis, quae in aquis posita continuo submerguntur, quibusdam modis vasa fabricata etiam natare possint: quanto credibilius et efficacius occultus aliquis modus operationis Dei, cuius omnipotentissima voluntate Plato dicit nec orta interire nec conligata posse dissolvi, cum multo mirabilius incorporea corporeis quam quaecumque corpora quibuscumque corporibus copulentur, potest molibus praestare terrenis, ut nullo in ima pondere deprimantur, ipsis que animis perfectissime beatis, ut quamvis terrena, tamen incorruptibilia iam corpora ubi volunt ponant et quo volunt agant, situ motu que facillimo! An vero si hoc angeli faciant et quaelibet animalia terrestria rapiant unde libet constituantque ubi libet, aut eos non posse aut onera sentire credendum est?"; tamże 21, 6, NBA 5/3, 226: „Aut ergo in lucerna illa mechanicum aliquid de lapide asbesto ars humana molita est aut arte magica factum est, quod homines illo mirarentur in templo, aut daemon quispiam sub nomine Veneris tanta se efficacia praesentavit, ut hoc ibi prodigium et appareret hominibus et diutius permaneret".

[34] *De doctrina christiana* II 47, *Patres Ecclesiae* vol. 1, s. 98; *De civitate Dei* VII 30, NBA 5/1, 522-525.

[35] *De diversis quaestionibus* 83, 78, NBA 6/2, 234, tłum. własne: „Owa najwyższa stuka Boga Wszechmogącego, który wszystkie rzeczy stworzył z niczego, i która także jest nazywana mądrością, działa także za pośrednictwem artystów, aby tworzyli rzeczy piękne i harmonijne, chociaż nie z niczego, lecz z określonej materii, jak z drzewa, marmuru albo z kości słoniowej czy z jakiejkolwiek innego rodzaju materii dostępnego artyście".

[36] *De Genesi ad Litteram contra manichaeos* V 23, 45; VI 6, 11, NBA 9/2, 280-282 i 298; PSP 25, 214 i 219-220; por. tamże IV 33, 51; V 23, 44-46; IX 17, 32.

zanim się rozwinęło, jak to jest znane w dziełach, które Bóg aż dotąd spełnia. Bóg stworzył świat w formie tkwiących nasion, idei i sił (*rationales seminales*), w których wszystko przyszłe zostało zawarte i Bóg stwarza aż dotąd, *usque modo* (J 5, 17), przez rozwój sił. Ta moc Stwórcy jest przyczyną istnienia wszelkiego stworzenia. Gdyby jej zabrakło, świat przestałby istnieć[37]. Możliwości dane stworzeniu są z jednej strony siłami natury, z drugiej ludzkiego ducha, który *artes* wydobywa i nimi naturę naśladuje. Wewnątrz tego systemu boskiej *providentia* znajduje się moc *ars*, która może naśladować i wykorzystać w stworzeniu zawarte liczby, stosunki, prawa i w nich ukrytą dynamikę[38]. Przy tamtejszym stanie techniki najbardziej jest widoczna w najłatwiejszej sztuce *ars* rolnika[39] i lekarza[40]. Tak też wyjaśnia Augustyn cudowne zjawiska. W *De civitate Dei* daje przykład nie dającej się zgasić lampy (*lucerna inextinguibilis*), w świątyni Wenus, tłumacząc, że jest to cudem techniki (*artes humanae*) albo działaniem demonów (*artes magicae*)[41], które wyjaśnia przez *rationes seminales* określone w dynamice stworzenia[42]. Władza demonów także pochodzi od Boga. Bóg jako pierwsza przyczyna kieruje działaniem przyczyn wtórnych. Augustyn porównuje demoniczne zdolności z zawodową znajomością lekarza, który wprawdzie *artis ignarus,* ale dzięki swej wiedzy może przewidzieć cielesny rozwój człowieka. To jego przewidywanie może budzić podziw i być uznane za cud[43]. Właśnie w świetle tego przykładu Augustyn stara się ukazać w *artes magicae* wyraźnie *ars* jako daną przez Boga możliwość stworzeniu i podporządkowaną Stwórcy. *Ars* prowadzi do urzeczywistnienia tego, co Bóg dał stworzeniu jako możliwość. Późniejsza tendencja, by widzieć człowieka jako drugiego stwórcę nie wchodzi u Augustyna w rachubę. Biskup Hippony odrzuca pojęcie *creare* przy *artes magicae*[44].

W swych wczesnych pismach Uczony z Tagasty zdaje się przyjmować starożytną tradycję warońsko – neopitagorejsko – neoplatońską jako źródło w programie wykształcenia *artes liberales* czy *disciplinae liberales* w programie ćwiczenia ducha na drodze do prawdy[45]. Próba naśladowania Warrona

[37] Por. tamże IV 12, 22-23, NBA 9/2, 182-185; PSP 25, 176-177.

[38] Por. tamże VIII 9, 17, NBA 9/2, 410; *De civitate Dei* VII 30; XXII 24, NBA 5/1, 522-525; NBA 5/3, 390-397.

[39] Por. *De Trinitate* III 8, 13-14, NBA 4, 144-149.

[40] Por. *De divinatione daemonum* 5, 9, NBA 6/2, 658: „Neque enim quia praevidet medicus, quod non praevidet eius artis ignarus, ideo iam divinus habendus est".

[41] Por. *De civitate Dei* XXI 6, NBA 5/3, 226, por. tamże X 9 i 27; *Confessiones* VII 8; *Epistolae* 118, 33; 137, 13; 138, 18; *De Trinitate* III 16.

[42] Por. *De civitate Dei* VIII 19, NBA 5/1, 584-587.

[43] Por. *De divinatione daemonum* 5, 9, NBA 6/2, 658; zob. też tamże 5, 8, NBA 6/2, 456-458; *De Trinitate* III 12-15, NBA 4, 142-150.

[44] Por. *De Trinitate* III 13, NBA 4, 144-147.

[45] Por. *Soliloquia* I 13, 23, NBA 3, 464-467; *De quantitate animae* 25, NBA 3/2, 52.

pod mottem: „per corporalia ad incorporalia", by dać wyczerpujące przedstawienie *artes liberales* (*disciplinae liberales)* osiągnęła cel tylko częściowo[46]. W *De ordine* kreśli Augustyn drogę wykształcenia rzeczy stworzonych przez rozum: „ratio [...] peperit artem"[47] dla praktycznego pożytku poznania i zrozumienia rzeczywistości sztuk, których wewnętrzny związek jest dany przez liczby. Augustyn po wielu zastrzeżeniach opisuje cykl siedmiu *artes liberales*[48]. W *De quantitate animae* obrazuje siedem stopni rozwoju duszy i jako trzeci, właściwy człowiekowi uważa sztukę i wiedzę[49]. Wśród wielu innych *artes* wyliczając: uprawę pól, miejskie budowle, pomniki architektury i techniki, języki, literaturę, malarstwo, rzeźbę, podkreśla potęgę rozumowania i wynalazczości. Kończy zaś pozytywnym, ale ambiwalentnym stwierdzeniem:

> „Magna haec et omnino humana. Sed est adhuc ista partim doctis atque indoctis, partim bonis ac malis animis copia communis"[50].

W *De doctrina Christiana* podaje Augustyn pełnię tradycji wykształcenia w dużym programie. Nie chodzi jemu już tylko o podstawowe znaczenie *artes* dla wykształcenia i duchowych korzyści, lecz o wykorzystanie przekazanej wiedzy na użytek chrześcijan i dla studium Pisma Świętego. Doktor Kościoła daje przy tym biegłe rozróżnienie między *artes liberales* i sztukami rzemieślniczymi. Odróżnia on dwa główne typy *doctrinae*, a mianowicie *artes* wprowadzone przez ludzi (*ipsis hominibus institutae*), czyli opierające się na konwencji[51], oraz te, które bazują na tym, co ludzie w naturze albo w historii znajdą gotowe (*transacta temporibus*)[52]. Wśród tych pierwszych odróżnia on *artes magicae* zrobione z udziałem demonów, na przykład astrologia i urządzenia sporządzone przez ludzi dla ludzi, częściowo „superflua luxuriosaque", jak

[46] Por. *Retractationes* I 6, NBA 2, 30-33, PSP 22, 194.

[47] *De ordine* II 13, 38, NBA 3, 338: „Illa igitur ratio perfecta dispositaque grammatica, admonita est quaerere atque attendere hanc ipsam vim, qua peperit artem: nam eam definiendo, distribuendo, colligendo, non solum digesserat atque ordinaverat, verum ab omni etiam falsitatis inreptione defenderat", Modrzejewski s. 212: „Ułożywszy i uporządkowawszy gramatykę rozum skierował się znów ku szukaniu zasady dzięki której powstała owa sztuka; przy pomocy definicji analizy i syntezy nie tylko ustalił w tej dziedzinie pewien porządek, lecz również uchronił ją przed wśliznięciem się do niej wszelkiego rodzaju błędów".

[48] Por. *De ordine* II 16, 44, NBA 3, 344-347.

[49] Por. *De quantitate animae* 33, 70 – 33, 76, NBA 3/2, 114-125.

[50] Tamże 33, 72, NBA 3/2, 118, tłum D. Turkowska: *O wielkości duszy*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, II, Warszawa 1953, 182: „wszystko to są rzeczy wielkie i właściwe rodzajowi ludzkiemu. Lecz i to jeszcze stanowi wspólne dobro dusz z jednej strony wykształconych lub prostackich, z drugiej – dobrych lub złych"; por. paralelny, ale odmienny sąd Cycerona pod koniec podobnego biegu myśli w *Tusculanae disputationes* I 67: „haec magna, haec divina, haec sempiterna sunt".

[51] Por. *De doctrina christiana* II 30-40, NBA 22, 114-132.

[52] Tamże II 41-57, NBA 22, 108-126.

widowisko teatralne, częściowo celowe i konieczne osiągnięcia kulturalne, jak ubrania, pismo i język[53].

Co do wiedzy, którą ludzie wynaleźli, zalicza on z jednej strony *disciplinae* odnoszące się do zrozumienia: logikę i matematykę[54], z drugiej strony cielesno-zmysłowe doświadczenie odnoszące się do historii, przyrody, astronomii i pozostałych *artes*[55]. Te pozostałe *artes* dzieli na trzy kolejne:

> „Artium etiam ceterarum, quibus aliquid fabricatur vel quod remaneat post operationem artificis ab illo effectum, sicut domus et scamnum et vas aliquod atque alia huiuscemodi, vel quae ministerium quoddam exhibent operanti Deo sicut medicina et agricultura et gubernatio, vel quarum omnis effectus est actio sicut saltationum et cursionum et luctaminum: harum ergo cunctarum artium de praeteritis experimenta faciunt etiam futura conici; nam nullus earum artifex membra movet in operando, nisi praeteritorum memoriam cum futurorum exspectatione contexat"[56].

Doktor Kościoła widzi potrójne znaczenie *artes liberales*: intelektualne, w którym przede wszystkim chodzi o ćwiczenie ducha[57], praktyczne dla potrzeb życia i poznania oraz kontemplacji rzeczywistości (*partim ad usum vitae, partim ad cognitionem rerum contemplationemque*)[58], „ad adiuvandam vitam naturamque"[59], „ad utilitatem proximi"[60], wreszcie estetyczne, mające swe źródło w największym Pięknie[61], któremu Biskup Hippony głosi hymn pochwalny i składa dziękczynienie.

Augustyn widzi też niebezpieczeństwa, jakie może wywołać sztuka. Wymienia niebezpieczeństwa natury praktyczno-moralnej, wywołane nadmiarem, przypominając powiedzenie Terencjusza: „Ne quid nimis", zwłaszcza w sprawach ciała, w zależności od okoliczności czasu i miejsca[62], oraz intelektualne

[53] Por. tamże II 38, NBA 22, 106; *De civitate Dei* XXII 24, NBA 5/3, 390: „artes [...] partim necessariae, partim voluptariae".

[54] Por. *De doctrina christiana* II 48-57, NBA 22, 116.

[55] Por. tamże II 42-47, NBA 22, 110-114.

[56] Tamże II 30, 47, NBA 22, 114, *Patres Ecclesiae*, vol. 1, 99: „Znane są także inne sztuki, których celem jest wytwarzanie określonego gatunku przedmiotów. W jednym przedmiot taki powstaje jako skutek działania wytwarzającego go człowieka, na przykład stołek czy naczynie albo inny tego rodzaju wytwór. W innych działający służy jako narzędzie w boskim działaniu, tak na przykład w medycynie, rolnictwie czy w sztuce prowadzenia okrętów. W jeszcze innym cały skutek polega na działaniu, jak to ma miejsce w skokach, biegach czy zapasach. Otóż praktyka tych wszystkich sztuk ukazuje, że i tu w jakiś sposób wnioskuje się o przyszłości na podstawie doświadczenia przeszłości"; co do tego trójpodziału por. Seneca, *Epistola* 88, 21.

[57] Por. *Soliloquia* 23, NBA 3, 464-467; *De quantitate animae* 25, NBA 3/2, 52.

[58] Por. *De ordine* II 44, NBA 3, 346.

[59] *De civitate Dei* VII 30, NBA 5/1, 524.

[60] *De musica* VI 14, 45, NBA 3/2, 690; por. też *De civitate Dei* XXII 44; *Enarrationes in Ps.* 83, 8.

[61] Por. *De civitate Dei* 22, 24, NBA 5/3, 386-397; *Confessiones* X 53, NBA 1, 346.

[62] *De doctrina christiana* II 58, NBA 8, 128, *Patres Ecclesiae*, vol. 1, s. 110; por. też *Confessiones* X 53.

mieszczące się w *curiositas,* która może odwrócić uwagę od koncentracji na tym, co nieprzemijalne, nieśmiertelne[63]. Zarzut *curiositas* stawia Biskup Hippony przede wszystkim w związku z negatywną oceną *artes magicae*[64]; czyni też rzeczowe rozróżnienie między astronomią i astrologią[65].

III. SZTUKA BOSKA

Boga, silniej niż w klasycznej literaturze antyku, nasz Ojciec Kościoła nazywa *artifex*, a jego dzieło stworzenia *ars*[66]. Boskie stworzenie, posługując się analogią do *ars humana*, określa *ars divina*[67]. Bóg jest *artrifex, fabricator*[68], a stworzenie pełne sprzecznych z sobą rzeczy *pulcherrimum carmen*[69]. Przeciwieństwa rzeczy ze sobą niezgodnych ułatwiają duchowe zrozumienie *ars*[70].

Biskup Hippony podkreśla z niczym niezrównaną *ars divina*[71], utożsamiając ją ze Stwórcą-Logosem Janowej Ewangelii[72]. Zachęca też do zaprzestania bycia dzieckiem w myśleniu, ale w miarę sił należy starać się wniknąć umysłem w wielkość boskiej sztuki.

Jedność, którą umysł podziwia i której sam jest obrazem, znaleźć można tylko w Bogu i dlatego Bóg jest największym artystą dającym natchnienie wszystkim sztukom. W Bogu jest niezmienna prawda „słusznie uważana za zasadę wszelkiej umiejętności i sztukę wszechpotężnego Mistrza" (*lex omnium artium recte dicitur et ars omnipotentis artificis*)[73]. Bóg stworzył piękno zniko-

---

[63] Por. *De musica* VI 14, 45, NBA 3/2, 688-691, Turkowska, s. 61; *De Trinitate* XII 13-16, NBA 4, 450-457, POK 25, 337-340; *Confessiones* X 54 -58, NBA 1, 346-353; Kubiak, s. 258-261.

[64] Por. *De doctrina christiana* II 23, 35 – 24, 37, *Patres Ecclesiae*, vol. 1, s. 86-91; *De civitate Dei* IV 34, NBA 5/1, 312-315.

[65] Por. tamże II 30-36; II 46, *Patres Ecclesiae*, vol. 1, s. 82-89; 96-99.

[66] Por. Cicero, *De natura deorum* II 57.

[67] Por. *De Genesi ad litteram contra manichaeos* I 13, 25; NBA 9/2, 38; *De musica* IV 5, 6, NBA 3/2, 536: „veritas vocatur ars Dei supremi"; *De diversis quaestionibus octoginta tribus* quaestio 59, NBA 6/2, 128*:* „itaque respondens ait: amen dico vobis quod nescio vos, ex illa scilicet regula, qua non habet ars Dei, hoc est sapientia Dei, ut intrent in gaudium eius qui non coram Deo, sed ut placerent hominibus visi sunt aliquid secundum praecepta eius operari; atque ita concludit: vigilate ergo, quia nescitis diem neque horam, non modo illius ultimi temporis, quo venturus est sponsus, sed suae quisque dormitionis diem et horam nescit"; *Enarrationes in Ps.* 141, 15, NBA 38, 610-613.

[68] Por. *Enarrationes in Ps.* 141, 15, NBA 38, 612; *De Genesi contra manichaeos* I 2, 3, NBA 9/1, 62: „Quomodo enim erat tempus quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator?".

[69] Por. *De civitate Dei* XI 18, NBA 5/2, 98; zob. też *Epistola*e: 138, 5; 166, 13.

[70] Por. *De civitate Dei* XI 18, NBA 5/2, 98-101.

[71] Por. *De civitate Dei* XII 24-25, NBA 5/2, 206-211; *De Genesi ad litteram contra manichaeos* I 18, 36 i IV 8, 15, NBA 9/2, 50 i 174-177.

[72] Por. *De civitate Dei* 11, 17, 21, NBA 5/2, 102-107.

[73] *De vera religione* 31, 57, NBA 6/1, 90, Ptaszyński, s. 120.

mych ciał[74], nieograniczone piękno duszy ludzkiej zdolnej do rozwoju[75], trwałe i promienne piękno świata[76]. Nasz umysł dostrzega te wspaniałe piękności, ale jest zbyt słaby, by uchwycić ich pełnię[77].

Człowiek jest tylko jedną sylabą boskiego poematu jedną nutą w hymnie, który śpiewa cały wszechświat. W odróżnieniu jednak od innych stworzeń, które urzeczywistniają piękno nie wiedząc o tym, człowiek myśli, czuje, żyje, zna sylabę, którą pisze i nutę, którą śpiewa i wie, że będą one tym piękniejsze im lepiej będą odtwarzały harmonię Boga. Święty Augustyn napisał wiele pięknych stron o tej wewnętrznej muzyce duszy, tym bardziej czystej i melodyjnej, im silniejszym jest echem wiecznych pieśni[78]. W tej muzyce duszy widzi koncert czterech cnót: roztropności, męstwa, sprawiedliwości i umiarkowania, rozszerzonych przez miłość i ubogaconych przez laskę[79]. Ten koncert boski, który sprawia, że dusza stając się bardzo piękna, a życie nader harmonijne, czyni arcydzieło sztuki.

Arcydzieła człowieka są piękne w miarę, jak odbijają piękno Boga. Malarz odtwarza przez rysunek i barwę jakiś przedmiot materialny lub postać ludzką. Odtworzenie to będzie tym doskonalsze, im bardziej z bliska naśladuje Stwórcę. Historyk usiłuje drogą analizy dokumentów ożywić przeszłość. Może mu się to udać o tyle, o ile kierując się tymi wydarzeniami, będzie stosował się do dłoni Opatrzności[80]. Poeta chce wyrazić w pięknych słowach rzeczywistość, która go dotyka oraz uczucia, które go poruszają. Piękno jego wierszy będzie tym większe, im wyżej będzie podnosił swój umysł i serce, a wspaniałość osiągnie wtedy, kiedy pogrąży się w modlitwie i adoracji[81]. Filozof usiłuje przebić w głębokim rozważaniu zasłony swej duszy i tajemnicę przeznaczenia. Jego dzieło piękne samo w sobie, stanie się wspaniałe z chwilą, gdy spotka Boga i pozna niebiańskie radości ekstazy i kontemplacji.

We wszystkich swych postaciach sztuka ma w sobie coś boskiego. Jej potęga twórcza pochodzi od Tego, który wszystko stworzył, jej prawa są wyrazem mądrości przedwiecznej, jej radości, których zawsze dostarcza; przynajmniej te najgłębsze i najbardziej żywe, mają w sobie coś religijnego. Biskup Hippony wyznaje:

> „Lecz ja, Boże mój, chlubo moja, także za te rzeczy głoszę Tobie hymn pochwalny i składam dziękczynienie Temu, który mnie uświęca. Piękno bowiem, które przez

[74] Por. tamże 21, 41, NBA 6/1, 68 i 70.
[75] Por. *De musica* VI 13, 40, NBA 3/2, 684.
[76] Por. tamże VI 11, 29, NBA 3/2, 668.
[77] Por. tamże VI 11, 30, NBA 3/2, 670.
[78] Por. *De musica* VI 17, 58, NBA 3/2, 704.
[79] Por. tamże VI 16, 51 – 17, 57, NBA 3/2, 696-705.
[80] Por. A. Eckmann, *Historia w świetle pism św. Augustyna*, w: *Studia nad kulturą antyczną*, red. J. Roztropowicz, Opole 1997, 113-120.
[81] Por. tenże, *Moc poezji w ujęciu św. Augustyna*, VoxP 8 (1988) z. 15, 811-816.

dusze artystów spływa ku ich rękom, pochodzi od owej piękności, która ponad duszami jest i ku której dniem i nocą wzdycha dusza moja"[82].

Nie można lepiej wyjaśnić roli Boga w arcydziełach człowieka i dlatego mimo niedoskonałości i słabości sztuka jest nieśmiertelna. To określenie wydaje się najlepszym wnioskiem, jaki możemy wyprowadzić z pism św. Augustyna na temat sztuki. Augustyńska koncepcja sztuki w swej głębi ma pochodzenie platońskie. Augustyn poucza, że piękno poematu, mowy koncertu, pochodzi z proporcji, harmonii, symetrii i jedności wszystkich jego składników. Ale też wskazuje – i to jest ideą chrześcijańską – że to piękno ludzkie jest odbiciem piękna Bożego i że artysta może je stworzyć i uczynić nieśmiertelnym, udzielając mu tajemniczego tchnienia Stwórcy. Tak pojęta sztuka ma w sobie coś religijnego, wprowadza w czyn zasady wieczne, graniczy z bóstwem.

Kultura św. Augustyna była tak bogata, głęboka i subtelna, że doprowadziła go do odnalezienia Boga na wszystkich drogach jego myśli, także w jego koncepcji sztuki. Wierny swej nauce ukląkł przed Bogiem i z zachwytem słuchał Jego nauki.

QUAE SANCTUS AUGUSTINUS DE ARTE TRADIDERIT

(Argumentum)

Disputatiuncula haec ex exordio, tribus capitibus cogruentibus cum materia operum sancti Augustini et epilogo composita est. Primum de pulchro artis in genere, deinde de arte humana, postremo de arte divina narrat. Sanctus Augustinus habebat aures et oculi qui facillime laeduntur. Technicam animalium ab arte humana discrevit. Ars humana a Deo creata est. Qui humanis ingeniis, quae creavit, etiam scientias artium variarum ad adiuvandam vitam naturamque concessit. Episcopus Hipponensis Deum artificem omnipotentem nominat et universitatem ab eo creatam artem divinam. Dei opus aliud non est ac eius arte. Sapientia Dei ars Dei est, ars Dei supremi veritas vocatur. In Deo Trino lex omnium artium et ars omnipotentis artificis est. Nec auctor est excellentior Deo, nec ars efficacior Dei Verbo. Deus operatur aeternis atque incommutabilibus et stabilibus rationibus coaeterni sibi Verbi sui et amore coaeterni Sancti Spiritus sui. Doctor Ecclesiae ad artem divinam cognoscendam exhortatur. Ipse Deo dicit hymnum et sacrificat laudem sacrificatori suo, quoniam pulchra traiecta per animas in manus artificiosas ab illo Pulchro veniunt, quod super animas est.

[82] *Confessiones* X 34, 53, NBA 1, 346, Kubiak, s. 257.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Tadeusz GACIA
(Lublin, KUL)

TOPOS *LOCUS AMOENUS* W ŁACIŃSKIEJ POEZJI CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ANTYKU

Tematem niniejszego opracowania jest topos *locus amoenus* w łacińskiej poezji chrześcijańskiego antyku. Adaptację i transformację semantyczną tego rodzaju topiki u poetów chrześcijańskich należy ukazać na tle tradycji klasycznej, z której ona w naturalny sposób wyrasta.

I. *LOCUS AMOENUS* W TRADYCJI KLASYCZNEJ

Opisy wyidealizowanego krajobrazu czy miejsca, które można określić jako *locus amoenus*, spotykamy w całej tradycji literackiej, poczynając od samego Homera. Sam zaś wyraz *amoenus* jest stałym epitetem oznaczającym piękną przyrodę już u Wergiliusza, w mniejszym stopniu u Horacego. Jednakże wyrażenie *locus amoenus*, jako *terminus technicus*, pojawi się też u Izydora z Sewilli († 636), choć jako pojęcie geomorfologiczne, równoznaczne określeniom konkretnych miejsc na ziemi, takich jak wyspy, przylądki czy góry[1].

Jak wygląda typowy *locus amoenus* u poetów antycznych? Najczęściej jest to ukwiecona łąka, brzeg porośnięty trawą, drzewo dające cień ludziom Południa, kwiaty i śpiew ptaków, delikatny wietrzyk, miododajne pszczoły i tym podobne. Według *Iliady* w takich miejscach przebywają nimfy:

> „[...] co mają siedziby w gajach uroczych, / W źródłach rzek i na łąkach wilgotnych, trawą wysłanych”[2].

W kraju Cyklopów, na wprost przystani, leży mała wyspa dzikich kóz, opisana w *Odysei*:

> „Nad brzegiem siwego morza są łąki wilgotne i miękkie, są miejsca, gdzie winnice trwałyby wiecznie, jest równina pod uprawę [...]. U krańca przystani płynie cudna woda, źródło ze skały, wokół rosną sokory”[3].

[1] Por. Isidorus, *Etymologiae* XIV 8; XVII 9; zob. E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Borowski, Kraków 1997[2], 199.

[2] Homerus, *Ilias* XX 8-9, tłum. I. Wieniewski, Kraków 1984, 381.

[3] Tenże, *Odyssea* IX 132-133, tłum. J. Parandowski, Warszawa 1989, 123-124.

Według podobnego schematu opisana jest także grota nimfy Kalipso; mamy tam pieczarę wokół której rośnie bujny las, a jeszcze bliżej rozłożysta winorośl ze swoimi gronami, na łąkach zaś kwitną fiołki. Z tego miejsca rozchodzą się w różne strony świata cztery bijące wodą zdroje[4]. U Homera tego rodzaju cudowne miejsca, podobnie jak cała przyroda, są – jak widzimy – zamieszkałe; grota nimf na Itace jest zamieszkała głównie przez nimfy, ma zatem udział w boskości. Elementami krajobrazu tego miejsca z Itaki są wody wiecznie płynące, wąskolistna oliwka i gnieżdżące się pszczoły[5]. Opisy tych uroczych miejsc są u Homera zharmonizowane z następującymi potem scenami i wkomponowane w treść narracji.

W rzymskiej epice najbardziej znaczącym świadectwem korespondującym tematycznie z przytoczonymi tekstami homeryckimi jest opis Elizjum, do którego wchodzi Eneasz w VI księdze *Eneidy*. Warto go zacytować także ze względu na terminy, które wejdą w omawianą tradycję topiczną:

„Devenere locos laetos et amoena virecta
Fortunatorum nemorum sedesque beatas
Largior hic campos aether et lumine vestit
purpureo, solemque suum, sua sidera norunt.
pars in gramineis exercent membra palaestris,
contendunt ludo et fulva luctantur harena;
pars pedibus plaudunt choreas et carmina dicunt”[6].

Ten rodzaj obrazowania jest jednak najbardziej typowy dla bukoliki i kojarzy się przede wszystkim z tym gatunkiem literackim. W bukolikach *locus amoenus* to element krajobrazu zaludnionego przez pasterzy wołów, kóz i owiec, żyjących w ścisłym związku z przyrodą i miłością. Pasterska, grecka zresztą, Sycylia u Teokryta, u Wergiliusza zaś Arkadia, kraina odległa i naprawdę nigdy przez niego nie widziana, albo tereny w dolinie Padu, nad rodzimym jego Mincjuszem, to ziemia, gdzie rozgrywa się akcja bukolik i gdzie można umiejscowić typowe dla tej poezji *locus amoenus*. Wergiliusz, bardziej niż Teokryt, uwypukla piękno tego rodzaju miejsca, ponieważ w porównaniu z greckim poetą, jego eklogi cechuje większa idealizacja w ukazywaniu życia pasterskiego; u Teokryta zaś jest więcej realizmu i odniesień do konkretów życia. Sceneria bukoliczna Wergiliusza, jego opisy przyrody z typowymi dla *locus amoenus* elementami, tchną spokojem i bezpieczeństwem. Jeśli pojawia się rys bardziej realistyczny (jak choćby w pierwszej eklodze) i sielanka gotowa jest w każdej chwili zamienić się w apokalipsę, to i tak jest to tylko kontrast do idealnego świata, który absolutnie dominuje[7]. W pierwszej eklodze Melibeusz

[4] Por. tamże V 63-64, tłum. Parandowski, s. 80.
[5] Por. tamże XIII 102-103, tłum. Parandowski, s. 179.
[6] Vergilius, *Aeneis* VI 638-644.
[7] Por. S. Stabryła, *Wergiliusz. Świat poetycki*, Wrocław 1987, 95-96.

zazdrości Tityrusowi, że ten może pozostać w swoim nienaruszonym świecie i spokojnie mieszkać nadal w rzeźwym cieniu, pośród strumieni i zdrojów nawiedzonych przez bóstwa, a on wyzuty z ojcowizny musi opuścić swoje ojczyste strony[8]. Tityrus zaprasza zatem Melibeusza, aby dla osłodzenia goryczy wygnania spędził jeszcze ostatnią noc w jego najprawdziwszym *locus amoenus*, czyli w jego gościnnej zagrodzie[9].

Hasłem jak gdyby wywołującym w bukolikach topos *locus amoenus* jest sformułowanie *huc ades*. W ten sposób pasterz zaprasza często do siebie drugiego, niekiedy po to tylko, aby rywalizować z nim w opisie piękna własnego *locus*. W drugiej eklodze, opowiadającej o nieodwzajemnionej miłości pasterskiej, Korydon zaprasza mieszkającego w mieście Aleksisa, ale ten, w którym kocha się zresztą pan Korydona, gardzi biednym wiejskim pasterzem. Opis, który następuje po owym *huc ades* (i to nas tu interesuje), ukazuje wszystkie uroki wiejskiego, sielankowego świata i posiada cechy typowe dla toposu *locus amoenus*. Mamy więc nimfy niosące koszyki pełne lilii, najadę zbierającą fiołki i maki, narcyzy i koper, mamy inne zioła, hiacynty, nagietki, mamy białe pigwy, orzechy kasztanowe, śliwki, laury i mirt[10]. Zachętę *huc ades*, wypowiedzianą przez Dafnisa do Melibeusza, który jest narratorem opowieści o agonie śpiewaczym Korydona i Tyrsisa, spotkamy w czysto idyllicznej eklodze siódmej[11]. Typowy dla bukoliki opis *locus amoenus* w eklodze dziewiątej rozpoczyna się od wezwania *huc ades*, zresztą powtórzonego parę wersetów dalej po raz drugi; ten opis spotkamy we fragmencie pieśni pasterskiej Menalkasa śpiewanej przez Merisa[12].

Obrazowanie związane z *locus amoenus* spotykamy także poza bukolikami; u Wergiliusza – w *Georgikach*. Jeśli w jego bukolikach idealny krajobraz to miejsce, gdzie mieszkają pasterze, których treść życia wypełnia śpiewana po-

[8] Por. Vergilius, *Eclogae* I 51-58: „Fortunate senex, hic inter flumina nota / et fontis sacros frigus captabis opacum; / hinc tibi, quae semper, vicino ab limite saepes / Hyblaeis apibus florem depasta salicti / saepe levi somnum suadebit inire susurro; / hinc alta sub rupe canet frondator ad auras, / nec tamen interea raucae, tua cura, palumbes / nec gemere aeria cessabit turtur ab ulmo".

[9] Por. tamże I 79-83: „Hic tamen hanc mecum poteras requiescere noctem / fronde super viridi. sunt nobis mitia poma, / castaneae molles et pressi copia lactis, / et iam summa procul villarum culmina fumant / maioresque cadunt altis de montibus umbrae".

[10] Por. tamże II 45-55: „Huc ades, o formose puer, tibi lilia plenis / ecce ferunt Nymphae calathis; tibi candida Nais, / pallentis violas et summa papavera carpens, / narcissum et florem iungit bene olentis anethi; / tum casia atque aliis intexens suavibus herbis / mollia luteola pingit vaccinia caltha. / Ipse ego cana legam tenera lanugine mala / castaneasque nuces, mea quas Amaryllis amabat; / addam cerea pruna – honos erit huic quoque pomo – / et vos, o lauri, carpam et te, proxime myrte, / sic positae quoniam suavis miscetis odores".

[11] Por. tamże VII 9-11, 19-20: „Ille ubi me contra videt, 'ocius' inquit / huc ades, o Meliboee; caper tibi salvos et haedi; / et siquid cessare potes, requiesce sub umbra./ Alternis igitur contendere versibus ambo /coepere; alternos Musae meminisse volebant".

[12] Por. tamże IX 39-43: „Huc ades, o Galarea: quis est nam ludus in undis? / Hic ver purpureum, varios hic flumina circum / fundit humus flores; hic candida populus antro / imminet et lentae texunt umbracula vites. / Huc ades; insani feriant sine litora fluctus".

ezja, to w *Georgikach* miejsce poezji i muzyki zajmuje trud rolnika. On także, jak pasterze z sielanek, żyje w harmonii z naturą, ale opisy przyrody korespondujące w tym poemacie z topiką *locus amoenus*, są raczej w zamyśle autora sugestią, że tego rodzaju idealny świat (pomijamy tu dociekanie, w jakim stopniu w okresie powstania *Georgik* taki świat był prawdziwy) jest nagrodą za szlachetną pracę na roli[13]. Do takich tekstów należy opis poranka i letniego wieczoru w trzeciej księdze: mamy w nim śpiewające zioła, miękką trawę, chór świerszczy wśród pól przed południem oraz zimorodki i szczygły grające swój koncert po wzejściu księżyca[14].

Pewne reminiscencje, związane z tego rodzaju topiką, znajdziemy w innym gatunkowo utworze, mianowicie w znanej epodzie Horacego *Beatus ille, qui procul negotiis*, w której poeta głosi pochwałę idyllicznego życia na wsi. Elementy interesującego nas obrazowania są te same, co w wyżej przytaczanych przykładach: dające cień drzewo, bujna trawa, śpiewające ptaki, szum płynącej wody[15]. Jest to pewno – jak w znanej monografii o poezji Horacego pisze A. Wójcik – echo osobistej nostalgii poety za życiem na wsi, zgodne zresztą z literackim modelem epoki i taka jest tego obrazu funkcja[16].

W podsumowaniu tej części opracowania można dość jasno określić funkcję opisów *locus amoenus* w przywołanych fragmentach poezji. *Locus amoenus* to dla pasterzy w bukolikach wergiliańskich miejsce ucieczki przed kataklizmami losu i obcością świata, dla rolnika w *Georgikach* – nagroda za zbożną pracę, jaką jest uprawianie ziemi, dla Horacego – miejsce ucieczki przed zgiełkiem miasta. Zresztą, być może jest tak, że sielanka w ogóle, zwłaszcza sielanka Teokryta, była rodzajem protestu wobec cywilizacji epoki hellenistycznej, w której miejsce *polis* – miasta, gdzie były możliwe relacje międzyludzkie, gdyż wszyscy się znali, zajęło *megalopolis* – miasto przypominające nasze dzisiejsze miasta?[17] Ów idealny świat skoncentrowany w *locus amoenus* to

[13] Por. Stabryła, *Wergiliusz. Świat poetycki*, s. 124-125.

[14] Por. Vergilius, *Georgica* III 322-338: „At vero Zephyris cum laeta vocantibus aestas / in saltus utrumque gregem atque in pascua mittet, / Luciferi primo cum sidere frigida rura / carpamus, dum mane novum, dum gramina canent, / et ros in tenera pecori gratissimus herba. / Inde ubi quarta sitim caeli collegerit hora / et cantu querulae rumpent arbusta cicadae, / ad puteos aut alta greges ad stagna iubebo / currentem ilignis potare canalibus undam; / aestibus at mediis umbrosam exquirere vallem, / sicubi magna Iovis antiquo robore quercus / ingentis tendat ramos, aut sicubi nigrum /ilicibus crebris sacra nemus accubet umbra; / tum tenuis dare rursus aquas et pascere rursus / solis ad occasum, cum frigidus aera Vesper / temperat, et saltus reficit iam roscida luna, / litoraque alcyonen resonant, acalanthida dumi".

[15] Por. Horatius, *Epodon* 2, 23-28. „Libet iacere modo sub antiqua ilice / modo in tenaci gramine / labuntur altis interim ripis aquae, / qaeruntur in silvis aves / fontesque lymphis obstrepunt manantibus / somnos quod invitet levis".

[16] Por. A. Wójcik, *Talent i sztuka. Rzecz o poezji Horacego,* Wrocław 1986, 56-57.

[17] Myśl tę znalazłem w internetowym opracowaniu *Il genere bucolico da Teocrito al Novecento*, http://www.rivistazetesis.it/Bucolica/Teocrito.htm (2008-06-16): „È piuttosto utile dire che l'ambiente ellenistico proponeva una serie di motivazioni storiche e culturali che potevano favorire

obraz szczęścia, wprawdzie ulotnego najczęściej, ale jednak szczęścia płynącego z harmonii człowieka z naturą; szczęścia, którego zagrożenia w dużym stopniu mają swoje źródło w cywilizacji.

W przytaczanych tekstach opisy *locus amoenus*, czy przynajmniej nawiązania do nich, były raczej związane z kompozycją poszczególnych utworów. Inaczej jest u autorów późniejszych, poczynając od epoki Cesarstwa, kiedy *locus amoenus* stanie się przedmiotem opisów oderwanych od kontekstu i mających bardzo zretoryzowany charakter[18]. Bukolika zaś w gruncie rzeczy w tym czasie nie występuje, tym bardziej w poezji chrześcijańskiej; jedyny, późnoantyczny jej przykład to utwór Endelechiusza tytułowany *De mortibus boum*[19], jednak odbiega dalece – i formą i treścią – od konwencji gatunku. Według świadectwa Izydora z Sewilli, niejaki Pomponiusz skonstruował bukolikę, ale jako centon poskładany z wersetów wergiliańskich[20]. Coraz silniejsze formalizowanie opisów *locus amoenus*, które rozpoczęło się w poezji Cesarstwa, będzie cechować także literaturę średniowieczną; ich ogromna ilość będzie szła w parze z analitycznym porządkowaniem elementów tych opisów aż po uczynienie z nich przedmiotów ćwiczeń szkolnych[21]. Ta sytuacja nie zachęca więc do śledzenia w tym okresie toposu *locus amoenus*, przynajmniej w aspekcie, który nas tu interesuje. Jednakże topos *locus amoenus*, tak jak i elementy sielankowego krajobrazu, pozostały w literaturze na zawsze[22].

---

il vagheggiamento pastorale teocriteo. Non dobbiamo dimenticare che l'ellenismo vede la nascita delle megalopoli, immense distese di case, costruite spesso secondo piani accuratamente predisposti e seguendo talora l'insegnamento di Ippodamo di Mileto: l'esito era una pianta in cui le vie si intersecavano sistematicamente ad angolo retto, creando così delle prospettive sostanzialmente monotone, in cui solamente il centro della città, con la presenza di edifici religiosi o pubblici monumentali, dava qualche carattere di movimento; certo era stridente il contrasto tra questi nuovi agglomerati impersonali, ricchi di traffico e di rumore (si veda l'idillio XV, *Le Siracusane*), e la vecchia *polis*, costruita e cresciuta disordinatamente ma a misura d'uomo, in cui i rapporti interpersonali erano più ricchi e vivi. In questo contesto poteva facilmente nascere l'ideale, poi più volte ripreso anche in tono letterario, della superiorità della campagna; i presupposti da cui Teocrito muove non son o artificiosamente costruiti: e non si dimentichi che in vari idilli lo stesso poeta mette in luce i difetti della città".

[18] E.R. Curtius (*Literatura europejska*, s. 202-204) wymienia i cytuje przykłady dwóch takich ekfraz, a mianowicie najstarszy – w *Carmina* Petroniusza i drugi – w poemacie Tyberiana pochodzącym z epoki Konstantyna.

[19] Por. Severus Endelechius, *De mortibus boum*, PL 19, 797-800.

[20] Por. Isidorus, *Etymologiae* I 39, 26, PL 82, 121A; lub BAC 434, 354: „Sic quoque et quidam Pomponius ex eodem poeta inter cetera styli sui otia Tityrum in Christi honorem conposuit: similiter et de Aeneidos". Wydawcy tytułują ów centon *Versus ad gratiam Domini*.

[21] Por. Curtius, *Literatura europejska*, s. 202-204.

[22] Na zasadzie dygresji wystarczy wymienić parę przykładów. Obraz arkadyjski (pasterze, Pan, nimfy, drzewa) zostaje przywrócony u Goethego – wszystko jest harmonią tam, gdzie włada natura, por. J. W. Goethe, *Faust*, cz. II, akt III; por. też na ten temat Curtius, *Literatura europejska*, s. 195-197. Rusałki z doliny pod Kownem w *Grażynie* zajęły miejsce nimf (może tych z doliny Tempe), ale trwa ten sam topos: „Widziałem piękną dolinę przy Kownie, / Kędy rusałek dłoń

II. CHRZEŚCIJAŃSKI *LOCUS AMOENUS*

Na tle tego, co zostało wyżej powiedziane na temat *locus amoenus* w tradycji klasycznej, przyjrzyjmy się realizacji omawianego toposu w poezji chrześcijańskiego antyku.

Pierwsze, chronologicznie rzecz biorąc, dwa świadectwa realizacji tego toposu znajdujemy w *Cathemerinon* Prudencjusza. W poświęconym przeżywaniu postu hymnie o incipicie *Christe, servorum regimen tuorum* znajduje się fragment na temat Chrystusa niosącego owieczkę na ramionach. Poeta podkreśla kontrast pomiędzy nieprzyjazną przyrodą, w której owca się zagubiła – dzika gęstwina lasu, ostre ciernie, wilki – a wyglądem miejsca, w którym pasterz ją znalazł: to chrześcijański *locus amoenus*. Krajobraz jest prawdziwie sielankowy – słoneczna owczarnia, zielone łąki i pola, gęsty gaj palmowy i wiosenna aura, przeźroczysta woda żywej krynicy i wawrzyn nad nią rosnący[23]. Tenże Prudencjusz w hymnie o incipicie *O crucifer bone, lucisator*, mówiąc o grzechu pierwszych rodziców i odkupieniu, opisuje raj nawiązując do opisu Pól Elizejskich u Wergiliusza. Istotne jest przede wszystkim użycie wyrażenie *amoena virecta*:

„Tunc per amoena virecta iubet
frondicomis habitare locis,
ver ubi perpetuum redolet
prataque multicolora latex
quadrifluo celer amne rigat"[24].

---

wiosną i latem / Ściele murawę, kraśnym dzierzga kwiatem; / Jest to dolina najpiękniejsza w świecie", A. Mickiewicz, *Grażyna*. Zresztą, polski *locus amoenus* ma elementy swojskiego krajobrazu. U Mickiewicza w *Panu Tadeuszu* znajdziemy pola malowane zbożem rozmaitem, wyzłacane pszenicą, posrebrzane żytem; lipę, która koroną wspaniałą całej wsi dzieciom użyczała cienia; strumienie, drzewa ojczyste, kraj lat dziecinnych – świat szczęśliwy, ubogi i ciasny. Echa tego samego toposu powracają na przykład w libretcie do *Strasznego dworu*, w arii *Cisza dokoła*: cichy domek wiekiem zgięty, otulony w żywy płot, cienistej lipy konary i woń sianożęci wabiącą biegnących z komnaty paniczów, Akt I, scena IV. Na czym polega osobliwość polskiego *locus amoenus* – „polskiego raju" (jak go nazywa) – pisze przekonująco Jan Błoński, umiejscawiając go na polskiej Litwie. Przywołuje m. in. *Pana Tadeusza* i *Nad Niemnem*, czyli dzieła – mówi – mające po części rysy sielanki. Ów *locus amoenus* jest ukazywany zawsze w sytuacji zagrożenia (my przypomnijmy tu sobie pierwszą eklogę Wergiliusza), otoczony płomieniami apokalipsy, ale jego substancja jest trudno zniszczalna, por. J. Błoński, *Polski raj,* TP 2002 (22-23 XII) nr 51-52 (2789), 20.

[23] Por. Prudentius, *Cathemerinon* 8, 32-35, CCL 126, 44: „Ille ovem morbo residem gregique / perditam sano, male dissipantem / vellus adfixis vepribus per hirtae / devia silvae / inpiger pastor revocat lupisque / gestat exclusis umeros gravatus, / inde purgatam revehens aprico / reddit ovili. / Reddit et pratis viridique campo, / vibrat inpexis ubi nulla lappis / spina nec germen sudibus perarmat /carduus horrens, / sed frequens palmis nemus et reflexa / vernat herbarum coma, tum perennis / gurgitem vivis vitreum fluentis / laurus obumbrat"; przekład polski, zob. M. Brożek, PSP 43, 65.

[24] Prudentius, *Cathemerinon* 3, 101-105, CCL 126, 14, PSP 43, 46: „Potem kazałeś człowiekowi mieszkać / W rajskim ogrodzie wśród drzew i zieleni, / Gdzie wieczna wiosna pachniała wonnością, / Gdzie strumień łąki wielokolorowe / czteroramiennym zraszał wód potokiem".

Po raz pierwszy zatem spotykamy się tu z interpretacją biblijnego raju jako *locus amoenus*.

To samo wyrażenie – *amoena virecta* i opis jeszcze bardziej podobny do obrazu Pól Elizejskich w *Eneidzie* znajdziemy u poety Seduliusza w *Carmen paschale*:

„[...] sed per amoena virecta
Florentum semper nemorum sedesque beatas
Per latices intrate pios, ubi semina vitae
Divinis animantur aquis e fonte superno
Laetificata seges spinis mundatur ademptis [...]"[25].

Warto zestawić ten tekst, zwłaszcza pierwsze dwa wersety, z cytowanym wyżej tekstem Wergiliusza:

„Devenere locos laetos et amoena virecta
Fortunatorum nemorum sedesque beatas".

W obrazie Seduliusza elementy *locus amoenus* to wdzięczne polany zawsze kwitnących gajów i miejsca błogosławione, boskie wody i niebiańskie źródła, użyźniony zasiew wolny od cierni. Opis ten nie odwołuje się do obrazu biblijnego ogrodu Eden, lecz jest dosłowną reminiscencją z *Eneidy*, a w poemacie Seduliusza znajduje się on w kontekście odniesień do chrztu, co oznacza, że autor pojmuje chrzest jako wejście do raju, rozumianego w szeroki sposób jako przestrzeń zbawienia, chrześcijański *locus amoenus*[26]. W opisie Seduliusza mamy także inne nawiązania słowne do poetów klasycznych, ale nie pochodzą one z kontekstów, łączących się tematycznie z omawianą topiką[27].

Kolejny tekst, w którym następuje przeniesienie topiki *locus amoenus* na opis biblijnego raju, to fragment eposu poety z przełomu IV i V wieku, Awita z Vienne, tytułowanego *De spiritalis historiae gestis* lub *De Mosaicae historiae gestis*. Poemat składa się z pięciu ksiąg napisanych heksametrem, z których pierwsza, zatytułowana *De mundi initio*, jest oparta na dwóch pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju. Interesujący nas tekst, rozpoczynający się od słów „Est locus eoo [sic!] mundi servatus in axe" to opis raju, w którym Bóg osadza pierwszych rodziców[28]. Rozpoczynające ten fragment tradycyjne sformułowanie „est locus"[29] oraz liczne reminiscencje i słowne zapożyczenia, wzięte głów-

[25] Sedulius, *Carmen paschale* I 53-57, PL 19, 558, lub Sedulius Caelius, *Opera omnia*. Tekst łacińsko-polski, tłum. i oprac. H. Wójtowicz, Lublin 1999, 90-91.

[26] Na temat funkcji porównania zob. H. Wójtowicz, *Wstęp*, w: Sedulius Caelius, *Opera omnia*, s. 46-47.

[27] Por. np. „Semina vitae" – Vergilius, *Culex* 135; „fonte superno" – Ausonius, *Mosella* 471; „laetificata seges" – por. Vergilius, *Georgicon* I 1: „Quid faciat laetas segetes [...]".

[28] Por. Avitus, *Poematum de Mosaicae historiae gestis* I 193-300, PL 59, 328.

[29] Por. Vergilius, *Aeneis* I 530-531: „Est locus, Hesperiam Grai cognomine dicunt, / terra antiqua [...]"; III 163: „Est locus, Hesperiam Grai cognomine dicunt, / terra antiqua [...]"; VII 563-564: „Est locus Italiae medio sub montibus altis, / nobilis et fama multis memoratus in oris".

nie z *Eneidy* i *Georgik* Wergiliusza[30], wskazują na głębokie klasyczne inspiracje. Poszczególne elementy opisu raju są typowe dla toposu *locus amoenus*: najpiękniejsze zapachy –„quidquid odoratum pulchrumque adlabitur, inde est" (w. 207); gaj niedostępny dla śmiertelnych –„lucus inaccessa cunctus mortalibus" (w. 213); wieczna wiosna – „hic ver adsiduum caeli clementia servat" (w. 221); wieczna zieleń – „perpetuo viret omne solum" (w. 226); wzgórza wciąż umajone murawą – „stant semper collibus herbae" (w. 228); tryskające źródło czystej wody –„hic fons perspicuo resplendens gurgite surgit" (w. 243)[31]. Tego rodzaju topika obecna jest – co warto tu przypomnieć – w kryptochrześcijańskim (jak się najczęściej go określa) wcześniejszym chronologicznie poemacie Laktancjusza *De ave Phoenice*; chodzi mianowicie o jego wersety 1-30[32]. Opisany przez Laktancjusza *locus amoenus* to miejsca przebywania Feniksa, który u autorów chrześcijańskich stał się symbolem Chrystusa, przede wszystkim Jego zmartwychwstania oraz człowieka zbawionego[33].

W konwencji typowej dla *locus amoenus* w utworze tytułowanym *Laudes Dei* opisuje dzieło stworzenia poeta Drakoncjusz[34]. Chodzi o niektóre, stosunkowo długie, fragmenty poetyckiego komentarza do trzeciego dnia stworzenia. W pierwszej kolejności jest to fragment księgi I rozpoczynający się od słów „Est locus in terra diffundens quattuor amnes" (I 174). Werset nawiązuje do biblijnego opisu ogrodu Eden, według którego rajska rzeka rozdzielała się na cztery rzeki (Rdz 2, 10 n.). W następującym po tym wersecie opisie znajdujemy typowe elementy charakterystyczne dla omawianej topiki: kwiaty ambrozyjskie („floribus ambrosiis gemmato cespite pictus" – I 175), brak pór roku („cum tempora nesciat anni" – I 178), wieczna wiosna („illic floret humus semper sub vere perenni" – I 179; „ver ibi perpetuum" – I 193), łagodne podmuchy wiatru („quatitur nec flatibus ullis" – I 185; „sunt ibi sed placiti flatus " – I 188), miododajne pszczoły („non apibus labor est ceri formare cicutas" – I 195) i na końcu fragmentu – nawiązanie do biblijnej symboliki owoców drzewa życia („pendet et optatae vivax medicina salutis" – I 198). Warto odnotować termin *amoene* w wersecie mówiącym o drzewach przybranych w uroczą szatę („humus [...] arboreis hic inde comis vestitur amoene" – I 180)[35].

Motyw *locus amoenus* można znaleźć na samym końcu księgi III, gdzie autor zamieścił osobistą modlitwę błagalną, w której – uwięziony przez Gun-

[30] Por. M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres Cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, 313.

[31] Przekład fragmentu tego eposu, zatytułowany *Rozkosze raju ziemskiego* (w. 211-252) dokonany przez L. Siemieńskiego, zamieszczony został w: *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej (III-XIV/XV wiek)*, oprac. M. Starowieyski, Wrocław 2007, 118-119.

[32] Por. Lactantius, *De ave Phoenice* 1-30, CSEL 27/1, 135-137, tłum. M. Brożek, OŻ 10, 30-31.

[33] Literatura na ten temat, por. Cytowska – Szelest, *Literatura rzymska. Okres Cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, s. 96-97; *Muza łacińska*, s. 8.

[34] Por. Dracontius, *Laudes Dei*, PL 60, 679-902 lub MGHaa 14, 23-113.

[35] Por. tamże, PL 60, 704-705, MGHaa 14, 31.

tamunda, króla Wandalów – skarżąc się na swój los, prosi Boga o pomyślność w życiu doczesnym i nagrodę wieczną, którą ma być życie w raju. Ów raj eschatologiczny przedstawiony został przy użyciu terminów łączących się z topiką *locus amoenus*, zresztą w nawiązaniu do opisu Elizjum u Wergiliusza[36].

„Iudicio, Deus alme, to detur inde triumphus
Inter odoratos flores et amoena vireta.
Ad nemus aethereum veniam sedesque beatas"[37].

Interesującą adaptację w zastosowaniu topiki *locus amoenus* spotkamy w utworze *De Pascha seu De Cruce vel De ligno vitae* niejakiego Wiktoryna, choć autorstwo tego utworu, pochodzącego z IV lub V wieku, napisanego heksametrem i liczącego 69 wersetów utworu, jest dyskutowane[38]. Dla naszej analizy nie ma to bynajmniej większego znaczenia. Poprzednio komentowane teksty były tylko fragmentami utworów, jeśli nawet, jak to było w przypadku fragmentu z dzieła Awita, był to tekst długi i stanowił zwartą, jednolitą kompozycję; ten zaś tekst w całości jest wypełniony topiką charakterystyczną dla opisów *locus amoenus.* Druga różnica polega na tym, że w topikę tę włączono jako podstawowy trop – w znaczeniu punktu wyjścia oraz w znaczeniu funkcjonalnym – metaforę drzewa życia odniesionego do krzyża Chrystusa. To połączenie klasycznej topiki *locus amoenus* i biblijnej metaforyki czyni ten utwór na wskroś oryginalnym.

Utwór rozpoczyna się od wskazania miejsca, w którym znajdował się krzyż Chrystusa (*Golgotha*), ale już sam incipit kryje w sobie bardzo istotną treść, ponieważ nazywa to miejsce środkiem świata, oczywiście nie w topograficznym, lecz teologicznym znaczeniu: „locus ex omni medius [...] orbe" (w. 1). Drzewo (termin „krzyż" bowiem, choć wydawcy często stosują go w tytule utworu, nie pada w nim ani razu), o którym mowa, wydało owoce zbawienia („fructus genuisse salubres" – w. 4). Autor przedstawia kolejne aspekty tajemnicy paschalnej Chrystusa – Jego zmartwychwstanie i wniebowstąpienie – jako rozrost potężnego drzewa; apostołowie ukazani są w obrazie dwunastu ogromnych gałęzi, którymi zostały pokryte wszystkie kontynenty, aby dać narodom pokarm i życie na wieki. Najbujniejszy wzrost drzewa rozpoczyna się od pięćdziesiątego dnia, w którym Duch tchnący z nieba sprawia, że na gałęzie drzewa spada boski nektar, a gęste listowie lśni słodką rosą (w. 22-25).

Następujący potem fragment jest rozbudowanym opisem z najbardziej charakterystycznymi dla *locus amoenus* elementami, wśród których najwięk-

[36] Por. Vergilius, *Aeneis* VI 638-639.

[37] Dracontius, *Laudes Dei* III 751-753, PL 60, 899-900, MGHaa 14, 113.

[38] *De Pascha seu De Cruce*, CSEL 3/3, 305-308. Krótkie informacje na temat datowania zob. *Muza łacińska*, s. 43; M. Starowieyski idąc za CPL 1458 podaje jako autora niejakiego Wiktoryna, poetę z IV lub V wieku. Przekład polski zatytułowany *O krzyżu Pańskim, czyli o drzewie życia* A. Międzyrzeckiego, zob. *Muza łacińska*, s. 43-45.

sze znaczenie autor przypisuje źródłu wypływającemu spod drzewa. Jest ono określone czterema epitetami: *serenus* (w. 27), *pius* (w. 39), *sanctus* (w. 56) i *sacer* (w. 61). Źródło to jest metaforą chrztu:

„corpusque pio de fonte lavarent" (w. 39);
.....
„Ergo qui sacros possunt accedere fontes
Septima lux illos optatas sistit ad undas
Tingit et in linquidis ieiunos fontibus artus"[39].

Zauważmy w tym miejscu, że obrazowanie związane z chrztem, symbolizowanym przez źródło, jest tu o wiele bogatsze niż u cytowanego wyżej Seduliusza, choć zbliżona jest terminologia; w *Carmen paschale* Seduliusza mieliśmy wyrażenia „latices pios" i „e fonte superno"[40]. Przez to źródło, czyli przez chrzest, prowadzi droga ku słodkim owocom zbawienia, które wyrastają z drzewa – jak mówią ostatnie wersety utworu:

„Hinc iter ad ramos et dulcia poma salutis:
Inde iter ad caelum per ramos arboris altae.
Hoc lignum vitae est cunctis credentibus. Amen"[41].

Konwencjonalnym, należącym do klasycznej topiki, elementem przedstawianego *locus amoenus* jest wielość i różnorodność kwiatów: „et gramina circum / Fundebant laetos vario de flore colores" (w. 28-29).

Połączenie omawianej topiki z symboliką drzewa krzyża spotykamy w hymnie Wenancjusza Fortunata *Crux benedicta nitet*[42]. Jest on rodzajem prywatnej medytacji poety nad cudowną mocą krzyża Chrystusa. W czterech wersetach tego hymnu można znaleźć elementy typowe dla obrazowania *locus amoenus*, choć – w praktyce – nakładają się na nie także reminiscencje i wyrażenia biblijne i trudno je rozdzielać:

„Nullum uret aestus sub frondibus arboris huius,
Luna nec in noctem, sol neque meridie.
Tu plantata micas, secus est ubi cursus aquarum,
Spargis et ornatas, flore recente, comas"[43].

Zieleń drzewa i jego umiejscowienie nad wodą wskazują na to, że krzyż jest źródłem łaski dla wierzących i ciągle rodzi nowe owoce[44].

---

[39] *De Pascha seu De Cruce* 61-63, CSEL 3/3, 307.

[40] Por. Sedulius, *Carmen paschale* I 55-56, zob. wyżej przypis 25.

[41] *De Pascha seu De Cruce* 67-69, CSEL 3/3, 308.

[42] Por. Venantius Fortunatus, *Crux benedicta nitet*, PL 88, 87, tłum. K. Bardski, w: *Muza łacińska*, s. 160-161.

[43] Tamże, w. 13-17.

[44] Por. M. Niewiadomska, *Wiersze o krzyżu Wenancjusza Fortunata. Próba interpretacji*, „Przegląd Tomistyczny" 9 (2003) 281-310.

Elementy topiki *locus amoenus* rozproszone są także po całym, napisanym dystychem elegijnym, a skierowanym do niejakiego biskupa Feliksa, wierszu tegoż Wenancjusza Fortunata *Salve festa dies*[45]. Budząca się na wiosnę do życia i odradzającą przyroda tworzy w literackiej wizji poety jakby wielki *locus amoenus*, na tle którego triumfuje Chrystus wychodząc z Tartaru:

„Ecce renascentis testatur gratia mundi,
Omnia cum Domino dona redisse suo,
Namque triumphanti post tristia Tartara Christo [....]"[46].

Z wielu elementów tworzących obraz w tym wierszu warto odnotować kilka: drzewo określone najbardziej typowym dla *locus amoenus* epitetem („arbor amoena" – w. 24), zielony gaj („Iam reparat viridans frondea tecta nemus" – w. 22; „undique fronde nemus" – w. 34); łąki, na których króluje zieleń, wschodzą kwiaty i śmieją się rośliny („prata virent herbis [....]; subeunt stellantia lumina florum; floribus arrident gramina [...]" – w. 12-14).

***

Poeci chrześcijańscy, jak widać, korzystają obficie z obrazowania i terminologii Homera, Wergiliusza i innych autorów, ale *locus amoenus* z bukolik i podobnych tematycznie tekstów klasycznych staje się biblijnym rajem, rajem w znaczeniu eschatologicznym albo – najogólniej mówiąc – zbawieniem. Uzupełnieniem niniejszego, z pewnością niepełnego przeglądu (choć najważniejsi poeci zostali uwzględnieni), może być odniesienie się do kilku jeszcze tekstów spoza poezji (antycznych i już nieco późniejszych), w których przemiana semantyczna związana z *locus amoenus* jest bardzo jasno wyrażona:

„Paradisus enim significatur amoenissimus locus et felicissimae iucunditatis aeterna securitas"[47]:

„Ecce aqua, ecce pratum, ecce amoenus locus, in quo possumus refici et parum quiescere, ut valeamus iter nostrum postmodum incolumes explere"[48];

„Prima aetate homo in paradisi amoenitate locatur"[49];

„Constituat te Christus, Filius Dei vivi, intra paradisi sui semper amoena virentia"[50].

[45] Por. Venantius Fortunatus, *Salve festa dies*, PL 7, 285-290, tłum. A. Kowalkowski, w: *Muza łacińska*, s. 161-163.
[46] Tamże, w. 31-33, PL 7, 287, tłum. *Muza łacińska*, s. 162.
[47] Cassiodorus, *Expositio in psalmum* 138, 11, CCL 98, 1247.
[48] Gregorius Magnus, *Dialogi* II 13, SCh 260, 178.
[49] Beda Venerabilis, *De temporum ratione* 10, CCL 123B, 310.
[50] *Ordo commendationis animae*, cyt. za: *Breviarium Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum cum textu psalmorum e versione Pii Papae XII auctoritate edita totum*, editio typica, Romae 1961, s. (32).

Będzie truizmem stwierdzenie (choć należy je na końcu wypowiedzieć), że topika *locus amoenus* w poezji wczesnochrześcijańskiej świadczy o ciągłości kulturowej antyku. Topika ta jest nasycona nową treści ideową, ale jest to sposób myślenia i artystycznej kreacji taki sam, jak ten, który stosowali autorzy klasyczni. Wyobrażenia są nowe, ale słowa takie same, jak te, z których chociażby układali swoje pieśni pasterze utrwaleni na stronicach bukolik.

TOPOS *LOCUS AMOENUS* IN LATIN POETRY OF CHRISTIAN ANTIQUITY

(Summary)

This paper deals with the topos of *locus amoenus* in Latin poetry of Christian antiquity. Descriptions of idealized landscape can be found in whole literary tradition from Homer on. In Latin epic poetry Virgil used this device to describe Elysium, which Aeneas enters in the *Aeneid*. In Virgil's eclogues *locus amoenus* is a place of refuge for shepherds from calamities of fate and an alien world. For the farmer in his *Georgics* it is a reward for honest agricultural work. For Horace it was an escape from the noise of the city.

For Christian poets, Prudentius in *Cathemerinon*, Sedulius in *Carmen paschale*, Avitus of Vienne, Dracontius, Venantius Fortunatus and other, *locus amoenus* becomes the biblical paradise in the eschatological sense, or more generally, salvation. Use of the topos of *locus amoenus* shows the cultural continuity of antiquity. In Christian poetry this theme is filled with a new content, but the process of thinking and artistic creation remains they share with classical authors.

Translated by Rev. Janusz Artur Ihnatowicz

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Anna GĄSIOR
(Tarnów)

Z HISTORII KULTU ŚW. AUGUSTYNA W POLSCE
Godzinki o św. Augustynie z archiwum parafialnego w Wielogłowach

W archiwum parafialnym w Wielogłowach koło Nowego Sącza, znajduje się bardzo ciekawy rękopis, który stanowi ważne świadectwo polskiej pobożności. Zawiera on zbiór godzinek oraz litanii i koronek do różnych świętych, uporządkowanych według wspomnienia w roku liturgicznym. Prawdopodobnie zbiór ten zawierał pierwotnie godzinki i inne modlitwy na cały rok. Niestety, zachowała się tylko jego część, obejmująca świętych z okresu od 13 czerwca (św. Antoni Padewski) do 21 października (św. Urszula). Rękopis pisany jest różnymi, chociaż powtarzającymi się charakterami pisma; składa się z 204 kart zapisanych dwustronnie i zszytych w jeden tom o wymiarach 210 x 165 mm.

Rękopis zachowany w Wielogłowach pochodzi z początku XIX wieku. Zebrane w nim modlitwy powstały więc najpóźniej w wieku XVIII, chociaż mogą być wcześniejsze. Zbiór ten miał prawdopodobnie służyć jako pomoc do modlitwy jakiemuś bractwu, być może w samych Wielogłowach. Bardziej jednak prawdopodobna jest hipoteza, iż powstał w Starym lub Nowym Sączu, gdzie działało wiele bractw. Biorąc zaś pod uwagę okoliczność, że w rękopisie zamieszczono szczególnie dużo godzinek i innych modlitw: do św. Anny, św. Antoniego Padewskiego i św. Franciszka z Asyżu, zważywszy jeszcze na silne wpływy franciszkańskie związane z klasztorem Klarysek, a także istniejącym aż do kasaty w 1785 r. klasztorem franciszkanów w Starym i Nowym Sączu, można członkom któregoś z bractw przypisać autorstwo tego zbioru modlitw.

Dotychczas rękopis z Wielogłów nie był jeszcze przedmiotem systematycznej analizy, na którą niewątpliwie zasługuje. W tym miejscu omówione zostaną zawarte w nim *Godzinki o św. Augustynie* wraz z litanią o tym świętym[1]. Stanowią one ważny przyczynek do kultu tego Doktora Kościoła w Polsce, tym bardziej, że na etapie prowadzonych dotychczas poszukiwań, nie znaleziono podobnej drukowanej wersji *Godzinek o św. Augustynie*. Ks. Jakub Kołacz opublikował wprawdzie w swoim zbiorze godzinek również *Godzinki o św.*

[1] Brak wzmianki na temat takich godzinek w opracowaniu: J. Czerniatowicz – Z. Mazur, *Recepcja antyku chrześcijańskiego w Polsce. Materiały bibliograficzne*, cz. 1-2, Lublin 1978-1983.

Augustynie[2], jest to jednak wersja inna niż ta, która znajduje się w rękopisie z Wielogłów.

Godzinki o świętych, jak już zaznaczono wcześniej, powstawały najczęściej w zakonach i bractwach[3], będąc swoistą odpowiedzią na potrzeby kultu, ale przede wszystkim były wyrazem poszukiwania pewnych wzorów moralnych i osobowych, na których mógłby oprzeć się w codziennym życiu wierny, pragnący odnaleźć drogę chrześcijańskiej doskonałości, czy też wzorce postępowania. Wychodząc naprzeciw takiemu zapotrzebowaniu, godzinki koncentrowały się przed wszystkim na życiu świętego, które zostaje przetworzone na modlitwę. Wierny mógł odnaleźć w nich zachętę, pouczenie i wzór. Równocześnie zwracał się do świętego, jako do tego, który swoim wstawiennictwem u Boga przynosi pomoc i wsparcie na ścieżkach ziemskiego życia.

Godzinki o św. Augustynie, znajdujące się w rękopisie z Wielogłów, swoją strukturą nawiązują wyraźnie do *Żywota św. Augustyna* Possydiusza z Kalamy. Trudno jednak ściśle wskazać na bezpośrednie źródło, z którego korzystał anonimowy autor, podobny bowiem schemat przedstawienia postaci św. Augustyna zawiera również *Złota legenda* Jakuba z Voragine[4], jak i *Żywoty świętych* ks. Piotra Skargi[5]. Ten ostatni zaznacza nawet z jakiego źródła korzystał opracowując *Żywot św. Augustyna*: „Żywot św. Augustyna, doktora kościelnego, biskupa Hiponeńskiego, pisany od ucznia jego Posydonjusza biskupa kalameńskiego. – Żył około roku Pańskiego 430”[6]. Wydaje się jednak, że bliższe okresowi powstania *Godzinek* byłoby odwołanie do ks. Piotra Skargi i jego *Żywotów*, niż do *Złotej legendy*, której wpływ i oddziaływanie wyraźnie, po niezwykłej popularności w epoce średniowiecza, zanika około połowy XVI wieku. Przypomniano ją dopiero w okresie romantyzmu, zaś polski przekład wydał w 1922 r. Leopold Staff[7]. Natomiast *Żywoty* w XVII i XVIII wieku były najpopularniejszą i najczęściej wydawaną książką polską – za życia Skargi ukazało się co najmniej 8 wydań tego dzieła i około 20 w następnych stuleciach.

Autor *Godzinek* znał prawdopodobnie częściowo pisma świętego Augustyna, na co wskazywałyby niektóre wezwania znajdujące się w dołączonej do tekstu modlitwy litanii, odwołujące się do najbardziej charakterystycznych wątków z bogatej spuścizny i nauczania tego Biskupa Hippony, np.: „Orle wspaniały, zapatrujący się na jasność Trójcy Przenajświętszej”; „Chwalebny

[2] Por. *Godzinki o św. Augustynie*, w: *Godzinki*, red. J. Kołacz, Kraków 2006, 191-197.

[3] Por. J. Kopeć, *Godzinki*, EK V 1238-1241; B. Nadolski, *Godzinki*, w: *Leksykon liturgii*, oprac. tenże, Poznań 2006, 495-497.

[4] Por. Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, tłum. J. Pleziowa: Jakub de Voragine, *Złota legenda. Wybór*, oprac. M. Plezia, Warszawa 1983[2], 369-378 (*Legenda na dzień św. Augustyna*).

[5] Por. *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok*, III, Kraków 1935, 385-395 (Żywot), 395-402 (Nauka św. Augustyna, dzisiejszym kacerstwom przeciwna).

[6] Skarga, *Żywoty Świętych*, III, s. 385.

[7] Por. L. Staff, *„Złota legenda” błogosławionego Jakuba*, Warszawa 1922.

badaczu Pisma Świętego"; „Utwierdzenie Kościoła świętego"; „Obrońco wiary nieustraszony". Być może jednak jest to nawiązanie do wypisów znajdujących się w *Żywotach* ks. Piotra Skargi, zawierających motywy i zagadnienia pojawiające się w dziełach św. Augustyna. Tę drugą hipotezę uzasadniałyby występujące w litanii sformułowania przypominające działalność Augustyna skierowaną przeciw heretykom, na co szczególnie zwraca uwagę także ks. Piotr Skarga, umieszczając fragmenty dzieł Hippończyka pod wspólnym tytułem *Nauka św. Augustyna, dzisiejszym kacerstwom przeciwna*. W litanii dołączonej do *Godzinek o św. Augustynie* pojawiają się więc wezwania: „Pogromie heretyków"; „Światło rozpraszające ciemności błędów pogańskich i heretyckich"; „Przez miłość, którąś pałał w obronie świętej wiary katolickiej"; „Przez prace twoje, któremiś wojujący Kościół wspierał".

Mimo iż struktura modlitwy, jaką są godzinki, ma wyraźnie ukształtowany wzorzec, to jednak anonimowemu autorowi *Godzinek o św. Augustynie* nie można odmówić pewnej oryginalności i zamysłu teologiczno-pastoralnego, odbijającego się w tematyce modlitw przewidzianych na kolejne godziny, zwłaszcza zaś w hymnach. Poszczególne z nich wskazują na te elementy z życia św. Augustyna, które w konkretny sposób miały przemawiać do wiernych, kształtując u nich pewną wiedzę o świętym, a równocześnie stanowić wzór dla ich osobistej pobożności.

Hymn pierwszy omawia w sposób ogólny sylwetkę świętego biskupa, natomiast następne przynoszą wyeksponowane, wybrane szczegóły jego życiorysu. Są to więc kolejno: nawrócenie za sprawą św. Ambrożego, wielkość cnót po nawróceniu, troska o czystość wiary i nauka św. Augustyna przeciw różnym, szerzącym się w IV wieku herezjom, św. Augustyn jako twórca reguły zakonnej, wielkość czynów miłosierdzia świętego, które stają się potwierdzeniem jego nauczania, a w końcu rozmiłowanie w Piśmie Świętym, rozważaniu Słowa Bożego i osobiste umartwienia. Ostatnia strofa zwraca uwagę na chwałę świętego w niebie, ma ona więc aspekt eschatologiczny. W ten sposób rysuje się pewien hagiograficzny schemat – od wielkiego nawrócenia do wielkiej świętości i chwały w niebie, która stanowi jej ukoronowanie. Poszczególne hymny wprowadzają wiernych nie tylko w poznanie, mimo że – ze względu na samą formułę *Godzinek* – dość schematyczne, postaci świętego, ale równocześnie – bazując na poszczególnych elementach jego hagiografii – wskazują te dziedziny życia osobistego i wspólnotowego, które należy otoczyć modlitwą przez wstawiennictwo św. Augustyna. Jeżeli więc w pierwszym hymnie odnajdziemy modlitwę bardzo ogólną, którą można by zanieść do każdego ze świętych, to kolejne zawierają już wezwania i prośby ściśle związane z tematem hymnu, otwierając serca wiernych na wzrost osobistej wiary, ćwiczenie się w cnotach, wzrost nadziei na Boże miłosierdzie i odpuszczenie grzechów, a równocześnie takie wytrwanie w Bożej miłości, które zapewniłoby wieczne szczęście w niebie. Tak więc przez życie doczesne wierny – modlitewną drogą *Godzinek* – prowa-

dzony był do rzeczywistości eschatologicznej. Godny podkreślenia jest też fakt, że *Godzinki* nie poprzestają na zwróceniu wiernym uwagi – przez ukazanie życia św. Augustyna – jedynie na troskę o własne zbawienie, ale stosownie do faktów z życia świętego, pokazują również konieczność modlitwy za całą wspólnotę Kościoła.

Popatrzmy na kolejne, znajdujące się w poszczególnych godzinach hymny, które zawierają przedstawienie postaci św. Augustyna. Hymn z jutrzni jest niejako wprowadzeniem i streszczeniem najważniejszych wydarzeń z życia świętego, wskazuje także racje, dla których on zostaje uznany za Ojca Kościoła: mowa jest więc o nim jako doktorze i filarze Kościoła, który wyjaśnia jego naukę oraz sprzeciwia się błędom heretyków:

„Dziękując Mu za filar Kościoła Bożego,
Za onego Augustyna, doktora wielkiego,
Który wiarą i nauką podpierał potężnie
I sektom heretyckiem sprzeciwiał się mężnie".

Charakterystycznym rysem *Godzinek* z Wielogłów, podobnie jak i dzieła ks. Piotra Skargi, jest pominięcie biografii św. Augustyna aż do jego nawrócenia. Anonimowy autor *Godzinek* idzie tutaj za *Żywotem św. Augustyna* Possydiusza, który temu zagadnieniu poświęca zaledwie krótkie wspomnienie[8]. Podobnie czyni ks. Piotr Skarga, opuszczając tę historię, co zresztą zaznacza następująco: „Opuszczę to, co sam o sobie, jakim był przed nawróceniem, z pokory wielkiej, w księgach *Confessionum* napisał, aby go nikt sobie tak nie ważył jako o nim słyszał. Na innych się jego darach Bożych, które po chrzcie wziął, za modlitwą braterską, zabawię; gdyż, jako mówi anioł, królewskie tajemnice kryć się, ale Boskie sprawy sławić i odkrywać mają"[9]. Przy czym należy zwrócić uwagę, że Piotr Skarga wyraźnie parafrazuje w tym miejscu Possydiusza.

Kolejny hymn na laudesy, będący uroczystym wezwaniem skierowanym do św. Ambrożego, jest równocześnie niejako streszczeniem rozdz. I-V i VIII dzieła Possydiusza, czy też wypunktowaniem kolejnych akapitów *Żywotów świętych* ks. Piotra Skargi. *Godzinki* przypominają więc odrzucenie przez Augustyna manicheizmu pod wpływem nauczania św. Ambrożego oraz rezygnację z dóbr doczesnych na rzecz całkowitego poświęcenia się Bogu:

„O Ambroży, szczęśliwy z powodu twojego,
Gdyś pociągnął twą siecią męża tak wielkiego,
Z błędu manichejskiego do prawdziwej wiary,
Po nim się doczekawszy biskupiej ofiary,

[8] Por. Possidius, *Vita Augustini* 1, PL 32, 34-35, tłum. P. Nehring: Possydiusz z Kalamy, *Żywot św. Augustyna*, ŹM 26, Kraków 2002, 52-54.

[9] Skarga, *Żywoty Świętych*, III, s. 385.

Wrychle, gdyż wszystkim oraz pogardził dla Boga,
By go snadniej odeszła o zbawieniu trwoga".

Hymn przedstawia więc wydarzenia, które w *Wyznaniach* opisał szczegółowo sam Augustyn, a równocześnie dość dużo miejsca poświęcił im Possydiusz:

„W tym to mieście zarządzał biskupstwem, najdroższy Bogu i najwspanialszy z najlepszych, biskup Ambroży. Stojąc w kościele wśród ludu [Augustyn] bardzo często rozważał z wielką uwagą i wątpliwościami głoszone wówczas przez niego kazania na temat słowa Bożego. W istocie bowiem, kiedyś jeszcze jako młodzieniec, dał się zwieść w Kartaginie błędowi manichejskiemu [...]. Tak właśnie Augustyn został poruszony, a owa herezja powoli, prawie niepostrzeżenie, została, dzięki Boskiemu miłosierdziu wypędzona z jego duszy [...] w nadchodzących dniach paschy przyjął wodę Zbawienia"[10].

Piotr Skarga natomiast pisze: „pomału i z rozmowy ś. Ambrożego, za miłosierdziem Boskiem błąd on z serca wyrzucił, i umocniony w wierze katolickiej, na dzień wielkanocny chrzest z rąk ś. Ambrożego przyjął"[11]. Przywołane są również, chociaż bardzo skrótowo, wydarzenia późniejsze, a mianowicie przyjęcie przez św. Augustyna święceń kapłańskich, a następnie wyświęcenie go na biskupa w Hipponie. Omawiany hymn kończy ogólna prośba o wyproszenie łaski Boga:

„Nie bój się, Augustynie, masz u Boga swego
Łaskę, którą prosimy, zjednaj nam u Niego".

Prośba ta w następnych hymnach zostanie uszczegółowiona, dostosowana swą treścią do wydarzeń z życia św. Augustyna, rozważanych w kolejnych godzinach.

Hymn na prymę wskazuje mocniej na zależność *Godzinek o św. Augustynie* z Wielogłów od *Żywotów świętych* Piotra Skargi, pojawia się tutaj bowiem wspomnienie o radości Moniki, matki św. Augustyna, której postać została przez Possydiusza zupełnie pominięta:

„Gdyżeś świecił jak słońce wielkiemi cnotami,
Objaśniając wszystek świat jakby promieniami,
Z wielką matki twej świętej Moniki radością".

Hymn ten stanowi niejako poetycką interpretację fragmentu z *Żywota*, mówiącego o radości Moniki z powodu wielkości nawrócenia syna: „Już na ten czas przechodził lat trzydzieści, matkę tylko mając, Monikę, która przy nim mieszkała, radując się z jego świętego przedsięwzięcia, iż wybawiony z wielkich błędów, na które ona ustawicznie płakała, tak gorąco służyć Panu Bogu po-

[10] Possidius, *Vita Augustini* 1, PL 32, 35, ŹM 26, 52-53.
[11] Skarga, *Żywoty Świętych*, s. 386.

czął, nic o wnuków, których się z niego spodziewać mogła, nie dbając”[12]. Możemy w nim też dostrzec pewne echo *Wyznań*, które informują zarówno o radości Moniki, jak też o rozmowach, które matka prowadziła z synem, razem z nim rozważając Boże tajemnice. Miało to miejsce szczególnie w trakcie pobytu w Ostii, gdzie umiera Monika:

> „W odosobnieniu rozmawialiśmy jakże błogo. Zapominając o przeszłości, a wyciągając ręce ku temu, co było przed nami, w obliczu prawdy, którą jesteś Ty – wspólnie zastanawialiśmy się nad tym, czym będzie wieczne życie zbawionych, to, czego oko nie widziało ani ucho nie słyszało, i co w serce człowiecze nie wstąpiło”[13].

Nawrócenie św. Augustyna staje się w hymnie na prymę źródłem prośby o nawrócenie serca – służbę Bogu, która wynika z głębokiej miłości: „Prosim, niech Bogu służem z uprzejmą miłością”.

Kolejny hymn, na tercję, streszcza różne wydarzenia z życia św. Augustyna: jego działalność nauczycielską, zarówno jako kapłana jak i biskupa, liczne publiczne dysputy, które miały na celu obronę wiary przed heretykami, a prowadzone były w obecności ludu, wśród którego często przedstawiciele różnych herezji głosili swoje nauki. Tak więc Possydiusz, a za nim Skarga wspominają dysputę z Fortunatem, prezbiterem manichejskim. Possydiusz pisze jednak o niej z umiarem, podobnie jak i o pokonaniu Fortunata:

> „Tak to, za sprawą wspomnianego wyżej człowieka Bożego, ów błąd [manichejski] został usunięty z serc wszystkich, którzy, albo byli obecni przy tym, co się wydarzyło, albo dowiedzieli się o tym z dokumentów, natomiast czysta wiara katolicka została w nich wpojona i utrzymana”[14].

Skarga natomiast używa określeń o wiele bardziej dosadnych i obrazowych, zgodnie z założeniem *Żywotów*, mających być orężem w walce z heretykami: „Wszyscy tedy jego błędy przeklinali, a sam pyszny, pohańbiony poszedł z miasta i dalej się nigdy nie wracał do niego. I tak z nim błąd i kacerstwo z miasta wygnane jest, a szczerość wiary katolickiej została”[15]. Dalej Skarga za Possydiuszem pisze o nauczaniu Augustyna skierowanym przeciw manichejczykom, donatystom i pelagianom, opisuje zasadzkę donatystów przygotowaną na Augustyna, który jednak jedzie inną drogą i tak unika śmierci, spotkanie i debatę biskupów katolickich z biskupami donatystów w Kartaginie, po której wielu biskupów donatystów wraz ze swoim ludem powróciło do Kościoła katolickiego. Oczywiście, *Godzinki* nie mogły zawierać szczegółowych opisów

[12] Tamże.

[13] Augustinus, *Confessiones* IX 10, CCL 27, 147-148, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1987, 207.

[14] Possidius, *Vita Augustini* 6, PL 32, 38, ŹM 26, 63.

[15] Skarga, *Żywoty Świętych*, III, s. 388.

wydarzeń czy skomplikowanego wykładu dogmatycznego, wskazywały jednak na to, co najistotniejsze: wielką troskę Augustyna o czystość wiary, a równocześnie o jedność Kościoła. Właściwie strofę tę można by uznać za wierszowane streszczenie wydarzeń przedstawionych przez Possydiusza we fragmencie, zatytułowanym przez późniejszego redaktora: *Jedność i pokój Kościoła w Hipponie owocami działalności św. Augustyna*, gdzie biograf Biskupa z Hippony pisze między innymi:

> „I dane mu było od Boga, że z owoców swoich trudów mógł się cieszyć jeszcze w tym życiu. Najpierw gdy zaprowadził jedność i pokój w diecezji Kościoła Hippony, któremu na pierwszym miejscu przewodził, a później gdy widział, że [...] Kościół Pański w innych częściach Afryki rozszerza się i rośnie w liczbę [...]. Cieszył się przy tym, że owi manichejczycy, donatyści, pelagianie i poganie w dużej części ustąpili i połączyli się z Kościołem Bożym”[16].

Nic więc dziwnego, że hymn zawiera szczególną prośbę, w której zawarte jest błaganie o jedność wiary chrześcijańskiej, a tym samym jedność Kościoła. W ten sposób kult świętego stawał się okazją do zwrócenia uwagi wiernym nie tylko na troskę o własne duchowe dobro, ale włączeniem ich w życie i problemy Kościoła powszechnego, wskazywał intencje modlitwy, która ogarniałaby jego najbardziej trudne sprawy.

Z kolei hymn na sekstę, dotyczy działalności Augustyna jako twórcy reguły zakonnej, przy czym wyraźnie wskazuje na jego osobiste zaangażowanie w jej wypełnianie. Autor *Godzinek* po raz kolejny idzie tropem biografii świętego, podkreślając wspólnotę dóbr. *Godzinki* nie precyzują tutaj, czy chodzi o życie Augustyna po nawróceniu i pierwszą wspólnotę monastyczną w Tagaście, gdzie, jak pisze Possydiusz:

> „Osiadł tam na niemal trzy lata i pozbywszy się już majątku, postami, modlitwami dobrymi uczynkami żył dla Boga razem z tymi, którzy byli przy nim dniem i nocą rozważając prawo Pańskie”[17],

czy też o istniejący w Hipponie tzw. klasztor w ogrodzie, z którego – jak znów wspomina Possydiusz – wyszło wielu duchownych, służących Kościołowi afrykańskiemu:

> „Gdy w sposobie życia świętych sług Pańskich, w ich wstrzemięźliwości i głębokim ubóstwie, z dnia na dzień coraz bardziej ujawniała się i jaśniała prawda katolickiego nauczania, zaczęto najpierw wielkim pragnieniem domagać, a potem otrzymywać dla pokoju i jedności Kościoła biskupów duchownych z tego klasztoru, który dzięki owemu godnemu mężowi zaistniał i się umacniał”[18].

---

[16] Possidius, *Vita Augustini* 18, PL 32, 49, ŹM 26, 87.
[17] Tamże 3, PL 32, 36, ŹM 26, 56.
[18] Tamże 11, PL 32, 42, ŹM 26, 70.

Podkreślają natomiast powszechność reguły i jej dostępność dla ludzi o różnej konstytucji duchowej, wskazując na realizację ewangelicznego ideału: „Nie mieli w osobności prócz Jezusa swego". Równocześnie jest ona błaganiem o pojednanie grzeszników z Bogiem. Można tutaj dostrzec pewną aluzję do psalmu 120, 7, co również występuje u Possydiusza w zakończeniu rozdziału mówiącego o klasztorze w Hipponie:

> „Grzesznik widząc to gniewał się, zgrzytał zębami i marniał; zaś Twoi słudzy, jak zostało powiedziane, ofiarowywali pokój tym, którzy nienawidzili pokoju"[19].

Kolejny hymn, na nonę, wskazuje na jeszcze jeden aspekt posługi św. Augustyna, a mianowicie na jego hojność i miłosierdzie, przy czym modlitwa zwraca wyraźnie uwagę na dwojakie wymiary ludzkiej biedy, zarówno ten materialny – niedostatek, fizyczne cierpienie, jak i ten duchowy – smutek duszy i grzech, i w obu rodzajach niedostatku nakazuje zwracać się z prośbą do św. Augustyna:

> „[...] rozdawał niemałe
> Jałmużny, niedołężnych z miłości ratujesz,
> Ku czci i chwale Bożej tym wszystkim szafujesz.
> Byłeś przy tym pociechą wszelkiego smutnego,
> Z pomocą zbawienną w grzechach leżącego".

Znów możemy tu sięgnąć zarówno do Possydiusza, jak i idącego jego śladem Skargi, wskazując świadectwa mówiące o pomocy dla najuboższych, której udzielał Augustyn, będąc już biskupem Hippony:

> „Wtedy zaś gdy brakowało Kościołowi pieniędzy, ogłaszał ludowi chrześcijańskiemu to, że nie ma z czego wypłacić potrzebującym. Ze względu na wielką ich liczbę oraz więźniów nakazywał przetapiać nawet poświęcone [liturgiczne] naczynia, by rozdawać to biednym"[20].

Przedstawieniu wydarzeń z życia świętego odpowiada również końcowa modlitwa błagalna, skierowana do Augustyna o pomoc w różnorakich potrzebach, w których wierni mogą cieszyć się przez jego wstawiennictwo, ukazując go jako wzór miłosierdzia czynionego ze względu na Boga.

Hymn na nieszpory z kolei to bardzo ogólne wspomnienie refleksji teologicznej św. Augustyna. Autor *Godzinek* nie skupia się jednak na problemach doktrynalnych, wielkim wkładzie biskupa z Hippony w naukę Kościoła, wyjaśnianie prawd wiary, ale na jego osobistym życiu, które stało się realizacją tego, w co wierzył i czego nauczał, podkreślając w sposób szczególny jego pokorę i cichość. Ten, który rozmyśla „ustawnie Jezusowe sprawy/ W niches

[19] Tamże 11, PL 32, 42-43, ŹM 26, 71.
[20] Tamże 24, PL 32, 54, ŹM 26, 98.

upatrował swe rozkoszne zabawy" – realizuje równocześnie polecenie swego mistrza: „Uczcie się ode mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem" (Mt 11, 29). Właśnie ten przykład życia, które spójne jest z głoszonym słowem, podkreśla w zakończeniu *Żywota św. Augustyna* Possydiusz (za nim czyni to Piotr Skarga):

> „Był bowiem nie tylko uczonym w piśmie w królestwie niebieskim, który wydobywa ze swego skarbca rzeczy nowe i stare, [...] ale w istocie jednym z tych, do których zostało napisane: «Tak mówicie i tak czyńcie», i o których mówi Zbawiciel: «Kto będzie tak czynił i nauczał ludzi, ten będzie nazwany wielkim w królestwie niebieskim»"[21].

Natomiast hymn na kompletę ukazuje chwałę świętego w niebie. Autor *Godzinek*, jakby podsumowując myśl św. Augustyna, podkreśla największą radość, jaką jest wysławianie Boga w Trójcy Świętej, której tajemnicę biskup z Hippony adorował swoim życiem i nauczaniem:

> „Nadchodzić odpoczynek w niebie i zapłata,
> Augustynie szczęśliwy, już na wieczne lata,
> Abyś w Trójcy Jednego Boga mógł wysławiać,
> O któregoś się chwale nie zbraniał zasłaniać".

Równocześnie takie zakończenie *Godzinek* wskazuje na najważniejszą prawdę, którą w swoim życiu, wzorem św. Augustyna, powinni rozważać i czcić wierni. Udział w życiu Trójcy Świętej oraz radość w Bogu, jest bowiem powołaniem i zadaniem dla każdego chrześcijanina. Ku tej rzeczywistości podprowadzały *Godzinki* i o to prosił modlący się w ostatnim hymnie. Przez rzeczywistość ziemską i związane z nią potrzeby miał zmierzać do udziału w chwale Boga w Trójcy Jedynego, a o pomoc w osiągnięciu tego ostatecznego celu, zwracał się z prośbą do św. Augustyna:

> „A iż jest niewymowna twoja wieczna chwała,
> Proszę, by się jej cząstka jaka nam dostała".

Godzinki o św. Augustynie, pochodzące z rękopisu odnalezionego w Wielogłowach, są więc niewątpliwie tekstem przemyślanym i uporządkowanych, zaś ich anonimowy autor potrafił wydobyć i przekazać rzeczy najistotniejsze, w ich teologicznej i parenetycznej wymowie.

Pod względem szczegółów biograficznych, a także – jak się wydaje – teologicznych, omówione *Godzinki* są bardziej przemyślane, niż te zawarte we wspomnianym już wcześniej zbiorze ks. J. Kołacza[22], który publikując odnaleziony maszynopis *Godzinek o św. Augustynie* zaznaczył: „Autor piszą-

[21] Tamże 31, PL 32, 64, ŹM 26, 128.
[22] *Godzinki*, oprac. J. Kołacz, Kraków 2006.

cy ten tekst z pewnością wiedział więcej na temat teologii niż sztuki rymotwórczej, stąd od strony literackiej tekst jest niedopracowany”[23]. Modlitwy i wezwania obu tekstów są bardzo zbliżone, a to wskazywałyby na podobne źródło. Ks. Kołacz stwierdza jednak odnośnie do swego tekstu godzinek, że „zaczerpnięty został z maszynopisu, w którym nie podano żadnych dat, nie należy jednak sądzić, że powstał wcześniej niż na przełomie XIX i XX wieku”[24]. Nawet więc, gdy przyjmiemy tezę, że powstał, przynajmniej w niektórych fragmentach, w wieku XIX, to wydaje się jednak, że jego hymny pochodzą z okresu późniejszego niż te, które są zawarte w rękopisie z Wielogłów, na co przede wszystkim wskazywałby ich język. Mimo iż treści godzinek zasadniczo pozostają takie same, to jednak porównane teksty koncentrują uwagę na innych elementach. *Godzinki* z Wielogłów, idąc śladem *Żywota św. Augustyna*, próbują całościowo przedstawić życie i różnorodność działań biskupa z Hippony, czyniąc jego postać bliską wiernym. Natomiast *Godzinki* ze zbioru J. Kołacza, mają dość wyraźny wydźwięk polemiczny, podkreślając kilkakrotnie przede wszystkim naukę Augustyna skierowaną przeciwko herezjom, przy czym sformułowania dotyczące tego zagadnienia są o wiele bardzie ostre niż w tekście z Wielogłów, np.:

„Stąd na wszelkie kacerstwa padła wielka trwoga,
Żeś je mężnie odstąpił z taką dla cię chwałą,
Uproś nam w służbie Bożej stateczność wytrwałą”[25];

„Był Augustyn sam z młodu w niedowiarstwie pilny,
Teraz jak młot kacerzów, pogromca ich silny”[26].

Ukazują także o wiele mocniej wielkość św. Augustyna jako doktora Kościoła:

„Augustynie! Wśród mądrych ty jesteś na czele,
Dziwna pochodnio, płoniesz w Chrystusa Kościele”[27];

„Tyś z grona doktorów największym doktorem,
Przechodzisz wszystkich swym piśmiennictwa wzorem”[28].

Poza tym tekst opublikowany przez J. Kołacza wydobywa bardziej pewne szczegóły, jak chociażby rolę Moniki w nawróceniu Augustyna i jej wieloletnią troskę o syna, legendę mówiącą o wspólnym wyśpiewaniu przez Ambrożego i Augustyna hymnu „Ciebie chwalim, Boga”, czy tak znaczące w pismach św. Augustyna traktaty dotyczące tajemnicy Trójcy Świętej:

[23] Tamże, s. 191.
[24] Tamże.
[25] Tamże, s. 193.
[26] Tamże, s. 196.
[27] Tamże, s. 192.
[28] Tamże, s. 195.

„Witaj, o światło jaśniej nad słońce świecące
Misteria Trójcy Świętej na księgach kreślące”[29].

Tekst *Godzinek* z Wielogłów pozostaje raczej przy stwierdzeniach ogólnych, przynosząc całościowe spojrzenie na świętego biskupa z Hippony i odwołując się do spokojnej kontemplacji dzieł świętego, natomiast *Godzinki*, opublikowane przez J. Kołacza, oddziałują na emocje, każąc podziwiać wielkość niezwykłą w mocy i mądrości. Wyważony i jednak dość prosty język *Godzinek* z Wielogłów, chociaż miejscami również niedopracowany pod względem artystycznym, ustępuje miejsca bardziej obrazowym wyrażeniom, oddziałującym siłą bezpośredniego słowa. Wydaje się więc, że te dwa teksty ukazują różne oblicza kultu św. Augustyna. Każda z form z pewnością dostosowana była zarówno do poziomu umysłowego, jak i potrzeb wiernych, dlatego też godzinki wydobywają czy podkreślają pewne elementy tego samego materiału biograficznego. Z jeden strony bowiem, mamy uczonego biskupa i nauczyciela, ale równocześnie opiekuna ubogich, nawracającego grzeszników, pełnego pokory i cichości, z drugiej zaś staje przed nami przede wszystkim największy z Doktorów Kościoła oraz „młot kacerzów, pogromca ich silny”.

Jak więc widać, godzinki nie są jedynie odtwórczym powtarzaniem pewnego schematu hagiograficznego, ale równocześnie jego twórczym zastosowaniem, odpowiednim do wymagań danej wspólnoty wiernych, odpowiadającym na jej problemy i pytania. Ukazują świętego w ten sposób, by był nie tylko daleką, niedostępną postacią sprzed wieków, ale kimś, kto w sposób żywy i konkretny może odpowiadać na problemy współczesne, zarówno te osobiste, które przeżywa każdy na swojej drodze wiary, jak i te, które są ważne dla całej wspólnoty.

Analizując *Godzinki o św. Augustynie*, możemy jeszcze zwrócić uwagę na różne zadania tego typu modlitw, bardzo popularnych w polskiej pobożności, szczególnie tam, gdzie na terenie parafii działały różne bractwa. Przede wszystkim miały one na celu kształtowanie wiary przez odwoływanie się do wzorów świętych. Różnorodne życiowe drogi ukazane w modlitwie, jaką są godzinki, stawały się czymś bliskim, przez codzienne niemal powtarzanie zapadały głęboko serce, stanowiąc pewien wyraźny punkt odniesienia. Poza tym wierszowane teksty, łatwe do zapamiętania, pozwalały nie tylko na oddawać cześć świętym, ale przede wszystkim uczyć prawd wiary, według których oni żyli i w obronie których często oddali swe życie. Tak więc godzinki stawały się nie tylko przypomnieniem świętego, ale swoistym wykładem prawd katechizmowych, które w prostocie przekazu głęboko zapadały w serce. Jeśli popatrzmy nawet tylko na *Godzinki o świętym Augustynie*, to odnajdziemy w nich

[29] Tamże.

przede wszystkim podstawową prawdę wiary w Boga w Trójcy Jedynego, która stała w centrum nauczania biskupa z Hippony. W *Godzinkach* powraca ona w poszczególnych hymnach mówiących o świętym, a zwłaszcza w modlitwach na rozpoczęcie każdej godziny:

„Pokłon niski nich będzie w Trójcy Jedynemu,
Bogu Ojcu, Synowi, Duchowi Świętemu".

W ten sposób powtarzana wielokrotnie modlitwa stawała się treścią serca, a pamięć o świętym nie sprowadzała się jedynie do jego wspomnienia, lecz prowadziła ku Temu, który jest Dawcą i Sprawcą wszelkiej świętości – Bogu w Trójcy Jedynemu. Godzinki, przypominając prawdę o Bogu, wskazywały równocześnie prawdę o człowieku, jako grzeszniku potrzebującym nawrócenia i Bożego miłosierdzia. I znów w modlitwach – w każdej z godzin – w prosty sposób wracają prawdy powtarzane w *Credo*: „Wierzę w grzechów odpuszczenie" i w „świętych obcowanie":

„Prosząc by nam darował grzechów odpuszczenie
Z tym ze swemi świętymi wieczne odpocznienie".

Tak więc „świętych obcowanie", dzięki godzinkom, przestawało być już terminem czy wezwaniem abstrakcyjnym, a stawało się rzeczywistością przeżywaną i medytowaną przez wiernych.

Analiza tekstu *Godzinek* wyraźnie wskazuje, jak już wspomniano wcześniej, że przedstawiają one życie świętego w rytmie modlitwy. Ze względu na medytacyjny i skrótowy charakter, godzinki nie pretendują do szczegółowego przedstawienia postaci świętego, jednak jest ono na tyle pełne, by wierny poznał jego życie i mógł wpatrywać się w te cnoty, które stanowiły jego znak szczególny. W ten sposób święci, których obrazy czy figury umieszczano w kościołach, a ich wspomnienie znajdowało się w kalendarzu liturgicznym, przestawali być odlegli i anonimowi, a stawali się kimś, kto rzeczywiście prowadzi i wskazuje drogę wiary.

I jeszcze jedna rzecz, na którą warto tutaj zwrócić uwagę: godzinki, a w tym wypadku *Godzinki o św. Augustynie*, opierały się na dobrych – jeśli nie powiedzieć najlepszych – wykładach nauki wiary, chociaż, ze względu na formę, treść i cel tych modlitw, niepodawanych bezpośrednio. Patrząc na omawiane *Godzinki* z Wielogłów, można, jak wskazywaliśmy wcześniej, dopatrzyć się wzorów ks. Piotra Skargi czy pośrednio przez niego nawiązań do Possydiusza. Taka podstawa dawała gwarancję rzetelnego przekazu prawd wiary. Tak więc można widzieć w godzinkach swoistą *Biblia pauperum*, dostępną dla każdego typu odbiorcy, ale równocześnie tak kształtującą serce, by mogło powtarzać: „Twoje słowo jest lampą dla moich stóp i światłem na mojej ścieżce" (Ps 119, 105).

UN CONTRIBUTO AL CULTO DI SANT'AGOSTINO IN POLONIA
La Preghiera delle Ore dedicata all'Ipponate dall'archivio parocchiale a Wielogłowy

(Riassunto)

Il culto dei santi appartenenti all'epoca dei Padri della Chiesa e dei Padri stessi, in Polonia rimane ancora un ambito tutto da esplorare. Finora non sono stati fatti studi specifici al riguardo. Neanche il culto di sant'Agostino ha incontrato interesse da parte degli studiosi. In questo nostro lavoro viene presentato uno dei diversi monumenti del culto dell'Ipponate che si possono trovare nella storia della vita religiosa in Polonia. Si tratta della „preghiera delle ore" (lat. *horulae*) proveniente almeno dal secolo XVIII e molto probabilmente, dal secolo XVII. Essa viene presa dal manoscritto recentemente ritrovato nell'archivio parrocchiale di Wielogłowy (presso Nowy Sącz, Polonia Meridionale). Oltre la preghiera delle ore dedicata a sant'Agostino, vi troviamo preghiere simili dedicate ad alcune sante della Chiesa primitiva: santa Tecla, santa Monica, santa Orsola. Il manoscritto sarà pubblicato integralmente.

Le preghiere delle ore sono costruite così che la biografia di un santo, inserita nei diversi canti, diviene l'oggetto della meditazione, con un forte accento posto sulla dimensione di esemplarità. Su tale base, vengono poi formulate le preghiere di intercessione legate intrinsecamente al tema meditato. In questa maniera, la vita di un santo viene attualizzata e si inserisce nella vita della Chiesa e dei fedeli, in un dato momento storico. La preghiera delle ore dedicata a sant'Agostino viene costruita sulla base della sua vita scritta da Possidio, secondo l'elaborazione fatta da Piotra Skarga nella sua opera *Żywoty świętych* (*Le vite dei santi*). La meditazione si incentra sulla attività ecclesiale e sulla sollecitudine pastorale di Agostino. Le intercessioni riguardano la lotta della Chiesa contro le eresie e il perfezionamento della vita ecclesiale dei fedeli.

DODATEK

I. Godzinki o świętym Augustynie, Biskupie i Doktorze Kościoła

JUTRZNIA

Otwórz, wszechmocny Panie, grzeszne usta moje,
By wielbiły na wieki święte Imię Twoje.
Przyjdź mi, Boże, na pomoc w łaskawości swojej,
Racz dodać ratunku grzesznej duszy mojej.
Pokłon niski niech będzie w Trójcy Jedynemu,
Bogu Ojcu, Synowi, Duchowi Świętemu,
Prosząc, by nam darował grzechów odpuszczenie,
Za tym z swemi świętymi wieczne odpocznienie. Amen.

Hymn

Bogu w Trójcy Jedynemu niechaj cześć i chwała
U wszech ludzi ustawnie w uściech przebywała,
Dziękując Mu za filar Kościoła Bożego,
Za onego Augustyna, doktora wielkiego,
Który wiarą i nauką podpierał potężnie
I sektom heretyckiem sprzeciwiał się mężnie.
Daj, Boże, byśmy jego nauki słuchali
I życia pobożnego też naśladowali. Amen.

V. O święty Augustynie, przez twoje przyczyny.
R. Zjednaj nam łaskę Bożą przede wszystkiem.

Módlmy się. Racz nakłonić ucha Twego, wszechmogący Boże, na potrzeby nasze, a którym otuchę czynisz w litości swojej za przyczyną błogosławionego Augustyna, wyznawcę Twojego, niezwykłego miłosierdzia swego skutki racz miłościwie pokazać. Przez Pana naszego, Jezusa Chrystusa, Syna Twego, który z Tobą żyje i króluje na wieki wieków. Amen.

LAUDES

Przybądź mi, Boże, na pomoc w łaskawości swojej,
Racz dodać ratunku grzesznej duszy mojej.
Pokłon niski niech będzie w Trójcy Jedynemu,
Bogu Ojcu, Synowi, Duchowi Świętemu,
Prosząc, by nam darował grzechów odpuszczenie,
Za tym z swemi świętymi wieczne odpocznienie. Amen.

Hymn

O Ambroży, szczęśliwy z powodu twojego,
Gdyś pociągnął twą siecią męża tak wielkiego,

Z błędu manichejskiego do prawdziwej wiary,
Po nim się doczekawszy biskupiej ofiary,
Wrychle, gdyż wszystkim oraz pogardził dla Boga,
By go snadniej odeszła o zbawieniu trwoga.
Nie bój się, Augustynie, masz u Boga swego
Łaskę, którą prosiemy, zjednaj nam u Niego. Amen.

V. O święty Augustynie...

Modlitwa jako wyżej.

PRYMA

Przybądź mi, Boże, na pomoc w łaskawości swojej...

Hymn

Do ciebie w prośbie swojej, Augustynie święty,
Uciekam się ku tobie, mając afekt wzięty,
Wiedząc o twych zasługach przed Bogiem niezmiernych,
Które nie są tajemne u wszech prawowiernych,
Gdyżeś świecił jak słońce wielkiemi cnotami,
Objaśniając wszystek świat jakby promieniami,
Z wielką matki twej, świętej Moniki, radością,
Prosim, niech Bogu służem z uprzejmą miłością. Amen.

V. O święty Augustynie...

Modlitwa jako wyżej

TERCJA

Przybądź mi, Boże, na pomoc w łaskawości swojej...

Hymn

Nie wiem, jakby wysławić twoją świątobliwość,
Twoje prace ustawnie i wielką cierpliwość,
W jawnym prześladowaniu od heretyków,
Cierpiąc nawet uszczerbki i od patriarchów.
Dla twej wielkiej nauki, którąś ich potłumiał
Tak, iż drugi i słowa przemówić nie umiał.
A iż z nich wiele było, co się nawracali,
Spraw, żeby się teraźni z Kościołem zgadzali. Amen.

V. O święty Augustynie...

Modlitwa jako wyżej

SEKSTA

Przybądź mi, Boże, na pomoc w łaskawości swojej...

Hymn

Przezacny patriarcho, apostole prawy,
O jako wdzięczne Bogu były twoje sprawy,
Gdyś założył w Regule fundament miłości
Braci swojej, by żyli przy pospolitości.
Nie mieli w osobności prócz Jezusa swego,
A żeś różnym naturom Regułą wygodził,
Prosim, byś nas grzeszników z Panem Bogiem zgodził. Amen.

V. O święty Augustynie...

Modlitwa jako wyżej

NONA

Przyjdź mi, Boże, na pomoc w łaskawości swojej...

Hymn

Mając wielkie dochody, dobra pozostałe
Po rodzicach, tyś z tego rozdawał niemałe
Jałmużny, niedołężnych z miłości ratujesz,
Ku czci i chwale Bożej tym wszystkim szafujesz.
Byłeś przy tym pociechą wszelkiego smutnego,
Z pomocą zbawienną w grzechach leżącego.
A gdyżeś wielu w różnych potrzebach ratował,
Niechaj by się twoją każdy modłą kontentował. Amen.

V. O święty Augustynie...

Modlitwa jako wyżej

NIESZPORY

Przyjdź mi, Boże, na pomoc w łaskawości swojej...

Hymn

Rozmyślając ustawnie Jezusowe sprawy,
W nicheś upatrował swe rozkoszne zabawy.
Skąd pragnąłeś, abyś Go wiernie naśladował,
Wszelkie Jego kazanie za wdzięczne przyjmował,
Chcąc zaś wszystek Jego być, umartwiałeś siebie

Potajemnie, abyś miał większą chwałę w niebie.
Zostawiłeś nam przykład ducha pokornego,
Zostaw to, niechaj mamy Boga łaskawego.

V. O święty Augustynie...

Modlitwa jako wyżej

KOMPLETA

Racz nas wywieść, Boże nasz, z błędu grzechowego,
Żebyśmy uszli sądu Twego straszliwego.
Przyjdź mi, Boże, na pomoc w łaskawości swojej...

Hymn

Nadchodzić odpoczynek w niebie i zapłata,
Augustynie szczęśliwy, już na wieczne lata,
Abyś w Trójcy Jednego Boga mógł wysławiać,
O któregoś się chwale nie zbraniał zasłaniać.
Bierzże swoję nagrodę, którąś tu zarobił,
Boś przykładem, nauką Kościół przyozdobił.
A iż jest niewymowna twoja wieczna chwała,
Proszę, by się jej cząstka jaka nam dostała. Amen.

V. O święty Augustynie...

Modlitwa jako wyżej

OFIAROWANIE

Te godzinki ku twojej chwale ofiaruję,
A wprzód Boskiej, którą ja zewsząd upatruję,
Gdyż On godzien czci wiecznej w nas, kochankach swoich,
Za czym mam wielką ufność w ważnych prośbach twoich,
Którymi mię ustawnie będziesz zastępował,
Prosząc przy tym, bym czarta nigdy nie hodował,
Tylko Bogu samemu, który z swej litości
Niech mię do onych wiecznych domieści radości. Amen.

II. Litania do świętego Augustyna

Kyrie elejson. Chryste elejson. Kyrie elejson.
Chryste, usłysz nas. Chryste, wysłuchaj nas.
Ojcze z nieba, Boże, zmiłuj się nad nami.
Synu Odkupicielu świata, Boże.
Duchu Święty, Boże.

Święta Trójco, Jedyny Boże.
Święta Marya, Matko Boża, *módl się za nami.*
Święty ojcze Augustynie.
Synu łez pobożnej Moniki świętej.
Ojcze i fundatorze zakonu pustelników.
Światło wybrane doktorów.
Chwalebny badaczu Pisma Świętego.
Najjaśniejsza pochodnio w Kościele Bożym.
Orle wspaniały, zapatrujący się na jasność Trójcy Przenajświętszej.
Pogromie heretyków.
Utwierdzenie Kościoła świętego.
Nauczycielu teologów.
Naczynie boskiej umiejętności.
Sławny opowiadaczu słowa boskiego.
Obrońco wiary nieustraszony.
Chroniony miłością Chrystusową.
Biskupie wielkiej pokory i litości.
Perło litości wyznawców.
Światło rozpraszające ciemności błędów pogańskich i heretyckich.
Kadzidło wdzięcznej woni całego świata.
Źródło boskiej wymowy.
Zwierciadło świątobliwości.
Życia świątobliwego nauczycielu.
Przykładzie cnót wszystkich.
Ojcze wielu zakonów pod regułą twoją żyjących, *ubłagaj nam serce Boskie.*
Łaskawy obrońco do ciebie się uciekających.
Pociecho ubogich i utrapionych.
Przez przedziwne nawrócenie twoje.
Przez chrzest twój.
Przez nieporuszoną wiarę twoję.
Przez miłość, którąś pałał w obronie świętej wiary katolickiej.
Przez prace twoje, któremiś wojujący Kościół wspierał.
Przez zasługi świętych, których Bogu i światu porodziły Reguły twoje.
Przez przedziwną bogomyślność twoją.
Przez święte do nieba przeniesienie twoje.
Przez cuda i nauki twoje.
Abyśmy obiecane Bogu śluby podług stanu swego zachować mogli. *Wyjednaj nam u serca Jezusa.*
Aby wiara i pobożność pomnożona w nas była.
Aby Kościół święty od srogości heretyckiej wolny zostawał.
Ażeby najwyższego Biskupa N., Chrystusowego namiestnika, wszystkie narody szanowały.
Aby hymn twój przedziwny, któryś z świętym Ambrożym wyśpiewywał, i my w niebie wespół z tobą śpiewać zasłużyli.
Abyśmy za twoją przyczyną wszyscy do niebieskiej Ojczyzny zmierzali.
Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata. Przepuść nam, Panie.
Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata. Wysłuchaj nas, Panie.

Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata. Zmiłuj się nad nami.
Chryste, usłysz nas. Chryste, wysłuchaj nas.
Kyrie, eleison. Chryste, eleison. Kyrie, eleison.

Antyfona: O wielki doktorze, światło Kościoła, święty, błogosławiony Augustynie, prawa Bożego wierny naśladowco, przyczyniaj się zawsze za nami do Syna Bożego a Zbawiciela naszego, ażebyśmy z grzechów do Boga prawdziwie się nawrócili.

V. Sprawiedliwy jako palma zakwitnie.

R. I jako cedr na Libanie rozkrzewi się.

Módlmy się. Wysłuchaj, wszechmogący Boże, pokorne modły nasze, a jako sam udzielasz łaski, abyśmy pokładali nadzieję w Twojej litości, tak za wstawieniem się błogosławionego Augustyna, wyznawcy Twego i biskupa, daj nam doświadczyć skutków szczodroty Ojcowskiego miłosierdzia Twego. Przez Pana naszego, Jezusa Chrystusa. Amen.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Andrzej GBUREK SDB
(Gdańsk)

TAJEMNICA KRZYŻA CHRYSTUSA W *LISTACH* ŚW. HIERONIMA*

„Przy każdym wejściu i wyjściu, przy każdym początku i końcu, podczas wkładania ubrania i butów, przed kąpielą, kiedy siadamy do stołu, kiedy kładziemy się na spoczynek lub siedzimy na krześle, przy każdej codziennej czynności znaczymy czoło znakiem krzyża." – tak pisał Tertulian w swoim dziele *De corona*[1]. Bezsprzecznie można powiedzieć, że Hieronim wyrasta, a także jest spadkobiercą i kontynuatorem powyższej tradycji[2], również w tym, co odnosi się do Tajemnicy Krzyża Chrystusa[3]. Faktem jest, że osobowość, jak i typ charakteru Hieronima ukazują ową tradycję w odcieniu typowym dla jego osobistych spostrzeżeń i poglądów odnośnie do poruszanego tematu.

Skupiając się w głównej mierze na epistolarnej twórczości Hieronima, poddając ją analizie, chciałbym ukazać ich autora, jako osobę głęboko doświadczającą tajemnicy Krzyża oraz dzielącą się tym doświadczeniem ze swoimi korespondencyjnymi odbiorcami[4], jak i udzielającą im wskazań odnośnie właściwego przeżywania tej tajemnicy w ich osobistym życiu[5]. Hieronim zatem zakotwiczony w owej tradycji będzie ukazywał w swoich listach osobiste doświadczenie krzyża, związane z jego rozumieniem w kategoriach pojęć mu dostępnych. To świadectwo krzyża w życiu Hieronima okazało się być tak silne, iż można by nadać mu tytuł żywej „stauroteki"[6], jednakże to świadectwo trzeba rozumieć jedynie jako poczucie czegoś, co wykracza poza ludzką wy-

* W artykule korzystano z ed. I. Hilberga: Hieronymus, *Epistulae*, CSEL 54-56, Wien 1910-1918, tłum. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, I-III, Warszawa 1952-1954.

[1] Tertullianus, *De corona* 3, 4, CCL 2, 1043, cyt. za J. Śrutwa, *Najwcześniejsze formy krzyża Chrystusowego*, VoxP 3 (1983) z. 4, 176; zob. też. S. Longosz, *Znak krzyża świętego w życiu starożytnych chrześcijan*, TST 8 (1981) 221-232.

[2] Por. J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, 43, 54 i 78.

[3] Por. Hieronymus, *Epistula* 22, 37, CSEL 54, 202, Czuj I 155: „Przy każdej czynności, przed każdym wyjściem niech ręka kreśli krzyż".

[4] Por. *Epistula* 1, 2.

[5] Por. *Epistulae* 14, 6 i 22, 37.

obraźnię i ludzkie doświadczenie, w końcu jako tajemnicę, która wyrywa się ku tajemnicy Boga.

Materiał dostępny w listach jest raczej materiałem przygodnym, gdyż żaden z listów nie jest traktatem o krzyżu w sensie dosłownym. Wychodząc z założenia, że Hieronim był jednym z największych egzegetów, omówienie powyższej tematyki rozpocznę od przedstawienia biblijnych figur krzyża i ich przesłania oraz znaczenia dla zrozumienia dramatu Krzyża, a następnie przechodząc od dramatu Krzyża wiążącego się ściśle z osobą Jezusa Chrystusa uwydatnię swoistego rodzaju entuzjazm, który w swoich konsekwencjach wśród wyznawców Chrystusa, rzecz jasna w rozumieniu Hieronima, był posunięty aż do „szaleństwa krzyża”[7].

1. Biblijne formy krzyża i ich przesłanie. Hieronim wskazuje i odwołuje się do figur krzyża, zawartych w Starym Testamencie, a także do tzw. *cruces dissimulatae*[8] pierwszych chrześcijan, by wskazać na tajemnicę, której treść Bóg zakrył przed Żydami, później zaś przez chrześcijan była strzeżona jako mądrość, która głupstwem była dla pogan, a przekleństwem dla Żydów. Pierwszym tak zwanym „krzyżem ukrytym”, jaki na podstawie wspomnianej tradycji jest możliwy do rozpoznania w listach Hieronima, jest „maszt”:

> „Oto teraz znika mi sprzed oczu, a zewsząd niebo i zewsząd morze [...]. Wzywasz mnie, bym żagle wciągnął na maszt [...] kierował sterem”[9].

W liście do papieża Damazego, mówiącym o Serafinach i kamyku, zapowiedzią krzyża jest hebrajska litera „Tau”, którą określa, jako światłość oblicza Pańskiego[10], w której to z kolei światłości zawarta jest prawda, której strzegą Boży aniołowie. Prawdę tę Hieronim odczytuje w takich figurach, jak: brama, kleszcze w łączności z kamieniem oraz klucz[11]. Wypowiedzi Hieronima zawarte w tym liście są streszczeniem całej tradycji mówiącej za pomocą figur i ukrytych znaczeń, gdy rzecz odnosi się do faktu przyjścia Zbawiciela i sposobu przepo-

---

[6] Por. *Epistula* 22, 30; zob. *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, VI, Warszawa 1996, 38: „*Stauroteka* [gr.], relikwiarz w formie krzyża, przeznaczony do przechowywania relikwii drzewa Krzyża Św.; wykonany przeważnie ze szlachetnego metalu i bogato zdobiony”.

[7] Por. H.I. Marrou, *Kościół w łonie kultury hellenistycznej i rzymskiej*, tłum. L. Bieńkowski, „Concilium” 1971, z. 1-10, 328.

[8] *Crux dissimulata* – symboliczny obraz znaku krzyża, najczęściej ukryty w figurach przedstawiających obraz łodzi z masztem, kotwicy, drabiny, klucza, siekiery, miecza itp. Więcej na ten temat por. S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa*, Warszawa 2000.

[9] *Epistula* 1, 2, CSEL 54, 2, Czuj I 2.

[10] Por. *Epistula* 18, 1.

[11] Por. *Epistula* 120, 9, CSEL 55, 494, Czuj III 113: „tego dnia, kiedy (Chrystus) zmartwychwstał [...], wszedł do Apostołów przez zamknięte drzwi [...]”. Przez analogię można odczytywać ten fragment wypowiedzi Hieronima, jako potwierdzający fakt, że Krzyż, który wówczas był tożsamy z osobą Chrystusa, był też rozumiany jako „klucz”.

wiadania o Nim, jak i tego, w jaki sposób sam Zbawiciel podniesie ludzkość do chwały niebios[12]. W liście tym słowo Boże, tj. Chrystus jest przedstawiany jako kamień, który unoszony jest za pomocą kleszczy, by oczyszczać, tak aby wszyscy czujący bojaźń przed Bogiem zostali odziani w moc miecza[13]. Kleszcze, jak i miecz są figurami krzyża, a tym samym i tego, z narodzeniem którego „doszło zbawienie aż do nieba, tj. także na wysokości; wtedy pokój nastał nie tylko na ziemi, ale i w niebie, aby już wreszcie przestano mówić: «Upił się na niebie miecz mój» (Iz 34, 5)"[14]. W liście do papieża Damazego, „O dwóch synach", Hieronim ponownie powraca do litery „Tau", która będąc światłością oblicza samego Pana jest jednocześnie znakiem, którym oznacza się wybranych[15]. Tych to Bóg wyławia z władania śmierci, jakby za pomocą wędki, na końcu której zawieszony jest hak, bądź kotwica, tj. krzyż, na którym Chrystus jest przynętą dla Lewiatana[16], wroga człowieka i posiadacza wielu imion[17], przy pomocy których sprowadza ludzkość ku zagładzie. Ten Chrystus zaś stając się przynętą, uwalnia ludzi, którzy przed jego przyjściem dali się zwieść, by mogli obchodzić z nim szabat w przyszłym królestwie, tzn. uczestniczyć z Nim w tej samej chwale[18]. W tak zwanym traktacie o dziewictwie, jak powszechnie określa się 22 list Hieronima skierowany do Eustochium, jego autor wskazuje na jeszcze jedną figurę krzyża powszechnie znaną ówczesnej tradycji, a mianowicie na drabinę ze snu Patriarchy Jakuba:

> „Upadł Lucyfer [...]. Rzekł bowiem [...]: «Wstąpię na wysokość obłoków, będę podobny Najwyższemu» (Iz 14, 14). Dlatego też co dzień mówi Bóg do owych schodzących po drabinie, która Jakub widział we śnie: «[...] Bogami jesteście i synami Najwyższego wszyscy. Ale wy pomrzecie jako ludzie [...]» (Ps 81, 6). Upadł bowiem najpierw szatan i podczas gdy Bóg stanął w zgromadzeniu bogów i w pośrodku bogów sądzi, to Apostoł pisze tym, którzy przestają być bogami: «Skoro bowiem między wami zazdrość i niezgoda panuje, czyż nie jesteście cieleśni i czy nie postępujecie według zasad czysto ludzkich?» (1Kor 3, 3)"[19].

[12] Por. *Epistula* 18, 7-9.

[13] Por. *Epistula* 18, 18-19; 22, 4.

[14] *Epistula* 20, 5, CSEL 54, 110, Czuj I 83.

[15] Por. *Epistula* 21, 24. 27.

[16] Por. *Epistula* 60, 2, CSEL 54, 550, Czuj II 11: „Przez Jego śmierć ty umarłeś, przez Jego śmierć my żyjemy. Pożarłeś i pożarta zostałaś; i gdy podniecona przynętą przywłaszczonego sobie ciała chciwą gardzielą pochłaniasz łup, wnętrzności twoje zostały rozdarte ostrym zębem"; zob. Kobielus, *Krzyż Chrystusa*, s. 152.

[17] Por. *Epistulae* 21, 11; 60, 3-4.

[18] Por. *Epistula* 36, 16. Hieronim idąc za obowiązującą wówczas teologią odczytuje znak krzyża w kategoriach chwały, a przesiąknięty teologią św. Pawła Apostoła rozwija koncepcję uznania krzyża za zwięzłe zobrazowanie tego, co poprzez śmierć Chrystusa staje się ideogramem zbawienia.

[19] *Epistula* 22, 4, CSEL 54, 149, Czuj I 114; por. *Epistula* 3, 4, CSEL 54, 15, Czuj I 12: „Bonozus [...] wstępuje już po owej drabinie, którą Jakub widział we śnie; niesie krzyż swój [...]. Oto młodzieniec [...] nowy osadnik raju [...] będzie uniesiony na obłoki naprzeciw Chrystusa. [...] z boku Pana pić będzie".

Zatem, jak wynika z powyższych zestawień, Hieronim ukazuje istnienie pragnienia całego stworzenia odnośnie do objawienia Krzyża, a przez to odzyskania harmonii zachwianej przez nieposłuszeństwo „żyjących”[20] Bóg przyjmując cały ból świata, odnawia harmonię przez objawienie krzyża, który jednych wywyższy przez wydobycie z mroków ku światłu, a tych którzy od początku przeznaczeni byli do niesienia światła, a sprzeciwili się temu zadaniu, obezwładni, przezwycięży i odbierze im ostateczność[21].

Kolejną figurą krzyża przekazaną przez Stary Testament jest według zamysłu Hieronima siekiera[22] i związana z nią pośrednio inna figura symbolizująca pogańską myśl, którą wyraża litera „Y”. Litera ta według myślicieli pogańskich była symbolem drogi życia rozgałęziającej się w dwie strony – ku drodze cnoty z jednej strony, a z drugiej ku występkom i zagładzie. Tłumaczenie to zostało doskonale zaakceptowane przez moralistykę żydowską i chrześcijańską, a przez Hieronima w kontekście chrztu zinterpretowane następująco:

> „Kto jednak jest dzieckiem i rozumuje jak dziecko, tego zarówno złe, jak i dobre uczynki, dopóki nie dojdzie do wieku rozumnego i litera pitagorejska nie zwiedzie go na rozstajne drogi, idą na rachunek rodziców”[23].

Hieronim jako wybitny biblista i znawca kondycji psychiki ludzkiej, dostrzegając owe figury, jak i tzw. *cruces dissimulatae* uwrażliwia, aby nie skupiano się tylko na samych interpretacjach[24]. Hieronim, gdy mówi o figurach krzyża, jednoznacznie ma na myśli osobę Chrystusa[25], który na krzyżu objawił i zrealizował wszystkie zapowiedzi Starego Testamentu, sięgające osoby Melchizedeka, tego, który „chleb i wino ofiarował i objawił tajemnicę chrześcijańską kryjącą się w Ciele i Krwi Zbawiciela”[26].

2. Dramat Krzyża. „Może w myśli zganisz nas, że nie trzymamy się porządku Pisma, lecz tak na chybił trafił [...], omawiamy bez porządku i powierzchownie. Ale [...], miłość nie trzyma się kolejności, a niecierpliwość nie zna miary – stąd w Pieśni nad Pieśniami poleca się jako rzecz trudną: «Uporządkujcie we mnie miłość» (Pnp 2, 4); to samo my teraz mówimy błądząc nie niewiedzą, lecz

[20] Por. *Epistula* 22, 4.

[21] Por. *Epistulae* 57, 9; 121, 8; 154, 1, CSEL 56, 367, Czuj III 482: „Należy ich zgładzić, duchowo zabić, przebić mieczem Chrystusowym, skoro przez okłady i łagodne leczenie nie mogą odzyskać zdrowia”.

[22] Por. *Epistulae* 106, 85-86; 109, 4, CSEL 55, 356, Czuj III 9: „Mógłbym więcej napisać [...], by mógł usłyszeć Jana Chrzciciela: «Już siekiera do korzenia drzew przyłożona jest. Przeto wszelkie drzewo, które nie daje owocu dobrego, będzie wycięte i w ogień wrzucone» (Mt 3, 10)”.

[23] *Epistula* 107, 6, CSEL 55, 297, Czuj II 407.

[24] Por. *Epistula* 21, 13.

[25] Por. *Epistula* 15, 2.

[26] *Epistula* 46, 2, CSEL 54, 331, Czuj I 258; por. *Epistula* 73, 4, CSEL 55, 17, Czuj II 141: „Wszystko to, co następuje na pochwałę Melchizedeka, odnosi się do figury Chrystusa [...]”.

uczuciem. Zresztą [...], powtórzyć należy dawniejsze rzeczy”[27] – tak pisał Hieronim do Marceli w imieniu swoich uczennic Pauli i Eustochium, przebywających w Ziemi Świętej[28]. Jego ideą było doprowadzenie swoich odbiorców do punktu zwrotnego w ich życiu, to jest do punktu, gdzie zaczyna się dramat Krzyża[29]. Aby jednak każdy z nich mógł go dobrze odczytać, w kontynuacji powyższych słów korespondencji, Hieronim wprost wskazuje na Chrystusa, jako Tego, w którym wszystkie figury krzyża znajdują swoje dopełnienie i ostateczną interpretację:

> „W tym mieście [Jerozolimie], a nawet w tym samym miejscu, gdzie nasz Pan był ukrzyżowany, miał żyć ongiś i umrzeć Adam. Stąd i miejsce to nazywa się Kalwaria, dlatego, że tam miała być pochowana czaszka pierwszego człowieka[30], aby krew drugiego Adama – Chrystusa, spływająca z krzyża, zmyła grzechy pierwszego człowieka [...] i by wtedy mogły się spełnić słowa Apostoła: «Zbudź się, który śpisz, i powstań z martwych, a oświeci cię Chrystus[...] Pan panujący i Król królów» (Ef 5, 14)”[31].

Hieronim nie rozdziela osoby Zbawiciela od samego krzyża w sensie dosłownym, ale oddziela jakby Jego samego od tych, co są „jakby martwi”. Stąd widać, że ów dramat Krzyża jest dramatem całego *universum*, w tym przede wszystkim człowieka[32]. Dramat ten wbrew pozorom ma wydźwięk pozytywny, gdyż stanowi on część składową procesu doskonalenia człowieka – rodzaju ludzkiego. Bóg bowiem jakby obrazowo, w osobie Jezusa Chrystusa prezentuje podstawową i jedyną Prawdę godną wiary, która wcześniej była przedstawiana za pomocą figur, pojęć i symboli. Potrzebny był dramat Krzyża, by człowiek uzmysłowił sobie, że w osobie Chrystusa otrzymuje siłę, która umożliwia mu panowanie nad grzechem i złem:

> „Nigdy bowiem nie błądzi ten, który naśladuje Prawdę. [...] kto twierdzi, że przebywa w Chrystusie, powinien też postępować tak, jak on postępował. [...] Chrystus cierpiał za nas [...], abyście wstępowali w jego ślady. A on grzechu się nie dopuścił ani też zdrada nie postała w ustach jego. Gdy mu złorzeczono, nie złorzeczył [...]. On sam w ciele swoim zaniósł grzechy nasze na krzyż, abyśmy [...], żyli dla sprawiedliwości”[33].

Ten akt miłosierdzia, jak można zauważyć angażuje podmiotową osobowość człowieka, a jako podmiot Bożego planu zbawienia otrzymuje swój czas[34] tak,

---

[27] *Epistula* 46, 3, CSEL 54, 331-332, Czuj I 258.
[28] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 144.
[29] Por. *Epistula* 118, 4.
[30] Hieronim w późniejszym czasie odrzuci tę tradycję w *Komentarzu do Mateusza* 27, 33.
[31] *Epistula* 46, 3, CSEL 54, 332, Czuj I 258.
[32] Por. *Epistula* 20, 5; 22, 39-40.
[33] *Epistula* 148, 12, CSEL 56, 339, Czuj III 454.
[34] Por. *Epistula* 121, 7.

aby gdy „nadejdzie koniec wszystkich rzeczy", był „wszystkim we wszystkich, by poszczególni święci mieli wszystkie cnoty i by był Chrystus cały we wszystkich"[35]. Hieronim w związku z tym zauważa, że chociaż w ukrzyżowaniu zawarta jest treść przekleństwa, to jednak jest to interpretacją i głupotą pogan oraz Żydów, którzy kierując się nie duchem, lecz literą prawa uważali, że: „Przeklęty bowiem wszelki, który zawisł na drzewie" (por. Gal 3, 13; Pwt 21, 23)[36]. Hieronim jednak dodaje do tego własną interpretację, która aspekt przekleństwa ukazuje w wymiarze pozytywnym w odniesieniu do wierzących w Chrystusa, bowiem w Chrystusie – Ukrzyżowanym objawiła się miłość, która uwolniła ludzi z mocy śmierci, oddając ich na powrót Życiu:

> „Dziwisz się więc, że ten, który za nas stał się przekleństwem, by nas od przekleństwa uwolnić – jest dla nas poddany, by nas Ojcu uczynić poddanymi, jak mówi [...]:«Gdy nad ziemię podwyższony będę, wszystko do siebie przyciągnę» (J 12, 32)[37]. Chrystus w tych, którzy mają wiarę, poddany jest Ojcu, ponieważ wszyscy wierzący, a nawet cały rodzaj ludzki uważany jest za jego członki: «[...] by ludzkość była poddana Boskości»"[38].

Dziwne jest jednak to, że Hieronim w jakiś sposób chciałby wykluczyć z owej „Boskości" pogan, żydów i heretyków, interpretując dramat Krzyża jako zgubny dla tej części ludzkości:

> „W tych zaś, którzy nie mają wiary, tj. w żydach, poganach, heretykach, nie jest poddany – jak się mówi – ponieważ część jego członków nie jest poddana wierze"[39].

Wypowiedź Hieronima jest nad wyraz lakoniczna, jednakże nie wyklucza tej części ludzkości z możliwości poddania tejże „Boskości", gdyż to, według jego słów „ludzkość" ma być poddana, a nie jej część. To cała ludzkość przynależy do Ciała Chrystusa, jako Jego członki, bo też całe ciało zostało poddane ukrzyżowaniu, a więc wszyscy zostali włączeni w pełnię tajemnicy krzyża. A tym samym, każdy mający udział w owej Pełni, będzie musiał stanąć przed trybunałem Chrystusowym, by zdać sprawę z tego, czy trzymał się drogi Krzyża, czy może dał się zwieść „literze pitagorejskiej"[40].

3. Znak zwycięstwa. Krzyż znak zwycięstwa spełnia u Hieronima funkcję apotropaiczną[41], sięgającą aż do głębi serca[42], z którego ma wypływać pragnie-

[35] *Epistula* 55, 3, CSEL 54, 491, Czuj I 387.
[36] Tamże, CSEL 54, 490, Czuj I 386.
[37] Tamże, CSEL 54, 490-491, Czuj I 386-387.
[38] Tamże, CSEL 54, 491, Czuj I 387.
[39] Tamże.
[40] Por. *Epistulae* 107, 6; 148, 9-10.
[41] Por. *Epistula* 22, 37.
[42] Por. *Epistulae* 66, 10; 149, 4.

nie jeszcze gorliwszego naśladowania Chrystusa[43], aż do oddania za Niego życia. W osobie wyrażającej taką bowiem postawę, obecne jest tchnienie – ogień[44], który przenika tajniki ludzkiej duszy, i tak tą osobę przemienia, że ze „starego" człowieka czyni „nowym" oraz gotowym, aby dać świadectwo swojej wierności Chrystusowi[45]. Oddanie życia na świadectwo wierności Chrystusowi, według Hieronima nie musi się wyrażać w sposób ścisły poprzez przelanie krwi, bowiem, jak pisze, „zespolenie więzami Chrystusowymi" wyraża się również poprzez bojaźń Pańską i studia nad Pismami Bożymi[46], a nad to i przez wewnętrzny lub zewnętrzny sprzeciw odnośnie postępowania pogan[47], żydów[48] oraz heretyków[49], którzy swoimi naukami sprowadzają najpierw na siebie potępienie, a następnie na tych, którzy im oddają posłuch[50].

W liście do Innocentego podekscytowany wydarzeniem, które opisuje, Strydończyk uświadamia czytelnikowi, że męczeństwo nie musi kończyć się śmiercią, i że wierność Chrystusowi – Krzyżowi, prowadzi do życia, a brak bojaźni ku śmierci. Hieronim stosuje w opisie tzw. „ukryty krzyż", wyrażający się w obrazie „miecza"[51]. W tym dopiero bowiem kluczu jasnym się staje opis tortur, gdzie to Krzyż – Chrystus jest sędzią i wykonawcą wyroku. Wymownym obrazem tego, że miecz jest uznawaną przez Hieronima figurą zapowiadającą krzyż Chrystusa, jest wyjaśnienie znaczenia postępowania Salomona, w liście skierowanym do kapłana Rufina, jako zapowiedzi postępowania Zbawiciela[52]. Nasz Ojciec Kościoła poprzez te wypowiedzi wskazuje również na bardzo znaczący w tej kwestii element, a mianowicie na różnicę, jaka zachodzi pomiędzy Bożym Miłosierdziem, a ludzkim współczuciem i litością[53]. Ukazuje również zasadniczą prawdę, związaną z Tajemnicą Krzyża, która w swojej istocie odnosi się do właściwego rozumienia miłosierdzia. Dla pogan będzie to głównie akt litości i ludzkiego współczucia, podyktowanego nie zrównoważeniem emocjonalnym, zaś dla wierzących w Chrystusa, który poniósł grzechy ludzkości wszystkich wieków

[43] Por. *Epistulae* 148, 12.

[44] Por. *Epistula* 120, 11, CSEL 54, 510, Czuj III 146: „Triumfem Boga jest cierpienie męczenników, przelanie krwi w imię Chrystusa i radość wśród tortur. [...] Jesteśmy na każdym miejscu miłą Bogu wonią imienia Chrystusowego i tchnie wzdłuż i wszerz żarliwość naszego przepowiadania"; *Epistula* 121, 2, CSEL 56, 5, Czuj III 162: „Chrystus [...] z małej iskry [...] wzniecił olbrzymie pożary, tak iż cały świat rozgorzał ogniem Zbawiciela Pana. [...] aby się palił we wszystkich."

[45] Por. *Epistulae* 18, 18; 120, 12.

[46] Por. *Epistula* 53, 1.

[47] Por. *Epistula* 58, 3-4.

[48] Por. *Epistula* 21, 34.

[49] Por. *Epistulae* 107, 6; 123, 11, CSEL 56, 84, Czuj III 225: „tak heretycy rozrywają jeden Kościół na wiele poszczególnych Kościołów, które według objawienia Jana winny się nazywać raczej synagogami szatana, niż zgromadzeniami Chrystusa".

[50] Por. *Epistula* 121, 11.

[51] Por. *Epistula* 68, 1.

[52] Por. *Epistula* 74, 5.

[53] Por. *Epistula* 1.

w swoim ciele na drzewo krzyża[54], będzie on łaską Życia, tzn. łaską daną darmo od samego Chrystusa[55]. Hieronim wyraźnie uwypukla prawdę, odnoszącą się do sług Chrystusa, że pomimo zakusów i ataków szatana i jego sług, sam Zbawiciel będzie stawał w ich obronie[56], gdyż należą do Niego[57] przez poddaństwo wierze, natomiast ci, co się sprzeciwiają, należą do Antychrysta[58], który parodiuje Chrystusa[59]. Święty Doktor poruszając zagadnienie miłosierdzia, dotyka także różnego rodzaju jego odniesień, i tak w stosunku do upadających w wierze pisze, że Chrystus nawiedzi ich przestępstwa rózgą, a grzechy biczami[60]. W przypadku zaś pogan i wiarołomnych, będzie to wieczne zawstydzenie, bo:

> „Nic tak Boga nie obraża, jak trwanie w złem przez zwątpienie w dobro, chociaż sama rozpacz jest oznaką braku wiary. Ten bowiem, kto traci wiarę w zbawienie, nie wierzy w nadejście sądu. Gdyby się go lękał, przygotowałby się do niego z pewnością przez dobre uczynki”[61].

Powyższą sprawę Hieronim przedstawił bardziej szczegółowo w liście skierowanym do mnichów Minerwiusza i Aleksandra:

> „Kto bowiem całym sercem ufa Chrystusowi, chociażby jako człowiek ułomny umarł w grzechu, przez wiarę swoją żyje na wieki. Zresztą owa wspólna śmierć odnosi się i do wierzących i do niewierzących, i wszyscy razem zmartwychwstaną, jedni na zawstydzenie wiekuiste, drudzy, ponieważ wierzą, na żywot wieczny”[62].

Tak więc owi poganie i wiarołomni „zmartwychwstaną [...] na zawstydzenie wiekuiste”, gdyż nie poddali się Chrystusowi, a kierując się szatańską intrygą prześladowali Jego wiernych świadków, nazywając ich pełnymi hańby, kameleonami, ludźmi zdradliwymi, kłamcami i zwodzicielami[63]. Hieronim upatruje wiarę prześladowanych w ich osobistym stosunku do krzyża Pańskiego, który jest dla nich chorągwią pobożności[64], a przez to także znakiem, dzięki któremu odnoszą pełne zwycięstwo nad każdym przejawem zła[65], uprzednio oczywiście

[54] Por. *Epistula* 148, 12, CSEL 56, 339, Czuj III 454: „On sam w ciele swoim zaniósł grzechy nasze na krzyż, abyśmy umarłszy dla grzechów, żyli dla sprawiedliwości”.

[55] Por. *Epistula* 1, 5-6. 9-11.

[56] Por. *Epistula* 3, 5.

[57] Por. *Epistula* 109, 1.

[58] Por. *Epistula* 15, 2.

[59] Por. *Epistula* 22, 38.

[60] Por. *Epistulae* 21, 34; 36, 2-3.

[61] *Epistula* 122, 1, CSEL 56, 58, Czuj III 203.

[62] *Epistula* 119, 7, CSEL 55, 457, Czuj III 101.

[63] Por. *Epistulae* 45, 2; 64, 21, CSEL 54, 614, Czuj II 55: „O, ileż dziewic i iluż ludzi, których uważana za czystych, będzie zawstydzonych w dzień sądu, a iluż ludzi, których czystość została zniesławiona, Boski Sędzia ukoronuje”.

[64] Por. *Epistula* 45, 4.

[65] Por. *Epistulae* 39, 2-3; 65, 10.

jednocząc się jak najpełniej z Chrystusem w Jego męce i śmierci, gdyż, jak sam zauważa, do raju wchodzi się przez krzyż[66]. Strydończyk w tej kwestii ma głównie na myśli osoby, które zajęły miejsca męczenników, a były określane jako te, które poddały się „bezkrwawemu męczeństwu", poprzez zachowywanie dziewictwa i prowadzenie życia ascetycznego, wyrażającego się w zachowywaniu cnoty czystości i umartwieniu ciała, oddaniu modlitwom, postom i uczynkom miłosiernym[67].

Hieronim, mnich, intelektualista, w odróżnieniu od ówczesnych mu sławnych postaci dostrzegł, że Bóg przez dramat krzyża uzdolnił człowieka do przyjmowania daru, którym jest życie w pełnej jedności z Chrystusem. Pisząc w głównej mierze do kobiet, swoje doświadczenie krzyża ukazuje jako doświadczenie miłosnego zjednoczenia ich dusz z Duchem Chrystusa, który nadchodzi[68]. Nasuwa się tym samym wniosek, że Chrystus przez krzyż, według niego, staje się jakby bezradny, by przez tchnienie swego Ducha w swoich wiernych poddać ich swemu działaniu i włączyć w swoje dzieło zbawcze[69], czyniąc z nich przez ich wiarę w Niego synami Bożymi[70].

4. W blasku Chwały Ukrzyżowanego. W liście skierowanym do mnicha Heliodora, Hieronim pisał:

> „Od dni bowiem Jana Chrzciciela królestwo niebieskie gwałt cierpi i gwałtownicy porywają je. Płomienny ów miecz na straży raju i czuwające u wejścia cherubiny zostały zgaszone krwią Chrystusa, a brama na nowo otwarta. I nic dziwnego, że to nam jest w zmartwychwstaniu przyobiecane, ponieważ wszyscy, którzy żyjemy w ciele, lecz nie według ciała, w niebie mamy mieszkanie [...]"[71].

Powyższa zacytowana wypowiedź Hieronima pokazuje, że wszystko co w jakiś sposób odnosiło się do zapowiedzi krzyża w Starym Testamencie, z nastaniem dramatu krzyża straciło swoją tajemniczość i w pełni odkryło prawdziwy blask chwały nie krzyża, który „jest chwałą Zbawiciela triumfującego"[72], lecz samego Ukrzyżowanego:

> „I nie sądź od razu, że Pismo zawiera sprzeczności, dlatego że w jednym miejscu jest mowa o poniżeniu ciała z powodu chłosty, oplwania, policzków, gwoździ i hańby krzyża, w drugim zaś o piękności cnót w świętym i czcigodnym ciele. Nie o to chodzi, że Chrystus jako Bóg jest piękniejszy w porównaniu z ludźmi,

[66] Por. *Epistula* 125, 1.
[67] Por. *Epistulae* 22, 21, 23; 108, 15.
[68] Por. *Epistula* 39, 3.
[69] Por. *Epistula* 121, 3.
[70] Por. *Epistula* 121, 8.
[71] *Epistula* 60, 3, CSEL 54, 552, Czuj II 12.
[72] *Epistula* 120, 9, CSEL 55, 493, Czuj III 132.

> bo tu nie ma żadnego porównania, ale to, że jest piękniejszy ponad wszystko, z wyjątkiem męki krzyża”[73].

Hieronim w sposób wyraźny ukazuje prawdę o tym, że przez znak przynależności do Ukrzyżowanego[74] wierzący w Niego będą mieli udział w tej samej chwale: „ilu nas bowiem w Chrystusie jest ochrzczonych, przyoblekamy się w Chrystusa”[75]. Człowiek zanurzony w chrzcie razem z Chrystusem, razem z Nim umiera i razem z Nim zmartwychwstaje odnosząc triumf w Jego zwycięstwie:

> „Chrystus jest uświęceniem, bez którego nikt nie będzie oglądał oblicza Boga; Chrystus odkupieniem, On sam Odkupicielem i zapłatą; Chrystus wszystkim, tak że kto by wszystko dla Chrystusa opuścił, za wszystko znajdzie Jego jedynego i będzie mógł swobodnie wołać: «Pan częścią moją» (Ps 72, 26)”[76].

Osoba odrodzona w Chrystusie, nosząca „znamię świata”, to jest chlubę krzyża „Pana naszego Jezusa Chrystusa”[77] stanowi z Nim jedno[78] i ma udział w blasku Chwały Ukrzyżowanego[79]. Chlubą jest wiekuista radość i wieczne świętowanie w życiu Boga, tzn. przez Chrystusa Ukrzyżowanego w życiu Trójcy Świętej[80]. Natomiast to, co odnosi się do życia w blasku Chwały Ukrzyżowanego oznacza życie w Jego mocy[81], tak by Jego oblicze ukazało się poprzez nasze serca w jasnym świetle Jego i naszego Ojca[82], „który sprawia, że słońce jego wschodzi nad dobrymi i złymi, a deszczem zrasza sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (por. Mt 5, 45)[83]. Pełniący dzieła miłosierdzia stają się naczyniami

[73] *Epistula* 65, 8, CSEL 54, 625, Czuj II 63; por. *Epistula* 120, 5, CSEL 55, 486, Czuj III 126: „[...] ciało ludzkie zostało przemienione w chwałę bóstwa [...]”.

[74] Por. *Epistula* 60, 10.

[75] *Epistula* 64, 5, CSEL 54, 593, Czuj II 41; por 64, 7, CSEL 54, 594, Czuj II 42: „chwała Pana jest chwałą sług – i gdziekolwiek nadarzy się sposobność, będę rozprawiał o światłości prawdziwej tak, żeby opromieniała także i tych, którym Chrystus to sprawił, aby byli światłością”.

[76] *Epistula* 66, 8, CSEL 54, 658, Czuj II 89; por. *Epistulae* 65, 11, 14; 69, 7.

[77] Por. *Epistula* 100, 4-5.

[78] Por. *Epistulae* 75, 2; 120, 12: „dwoje jednym uczynił”; 65, 5, CSEL 54, 622, Czuj II 61: „Dobry człowiek spożywając napełnia duszę swą, a gdy się nasyci świętymi naukami, wydobywa z dobrego skarbca serca to, co jest dobre, i mówi z Apostołem: «Czyż chcecie doświadczyć Chrystusa mówiącego przeze mnie» (2Kor 13, 3)”.

[79] Por. *Epistula* 14, 2-3, CSEL 54, 46-47, Czuj I 35: „Przypomnij sobie dzień twego zaciągu, w którym, z Chrystusem we chrzcie współpogrzebany, złożyłeś przysięgę na słowa sakramentu, że dla jego imienia nie będziesz oszczędzał ani matki, ani ojca [...]. Oto wróg pragnie daru, który otrzymałeś jako zadatek na przyszłą służbę. [...] otarłszy łzy biegnij pod znak krzyża. [...] przyjdzie potem dzień, w którym jako dzielny zwycięzca powrócisz do ojczyzny; w dzień ów kroczyć będziesz w koronie jako dzielny mąż po niebieskiej Jerozolimie.”

[80] Por. *Epistulae* 100, 11, 16-17; 120, 11.

[81] Por. *Epistula* 119, 9.

[82] Por. *Epistula* 119, 11.

[83] *Epistula* 120, 1, CSEL 55, 476, Czuj III 117.

chwały[84], bowiem „życie nasze ukryte jest z Chrystusem w Bogu. Gdy Chrystus, życie nasze, ukaże się, tedy i my ukażemy się razem z nim w chwale" (por. Kol 3, 3-4)[85]. Do czasu jednak, gdy przychodzi żyć człowiekowi w śmiertelnym ciele, poddany jest niejako rozproszeniom, dlatego też krzyż został dany dla umocnienia wszystkich, którzy wierzą w Chrystusa[86], „który jest prawdziwym światłem Ojca"[87]. Każdy wierzący umocniony w ten sposób może patrzeć „na chwałę Pańską" i przemieniać się „w tenże obraz, z jasności w jasność jakby od Ducha Pańskiego [...]. Aż wszyscy zejdziemy się, stawszy się mężami doskonałymi na miarę pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej" (Ef 4, 13)[88], tak aby, gdy „ukaże się na niebiosach znak Syna Człowieczego" mógł On sam – zgodnie z wymową znaku – zgromadzić wokół siebie wszystkich wybranych „z czterech stron świata, od szczytów niebios aż do ich krańców" (Mt 24, 30-31)[89].

5. Uświęcony przez Krzyż. Hieronim w swoich listach ukazuje się jako osoba doświadczająca religijno – mistycznych uniesień w odniesieniu do Krzyża, jednakże same jego wypowiedzi nie zawsze są koherentne. Jednym z powodów tego może być zapewne fakt, że nie pozostawił on jakiejś konkretnie usystematyzowanej teologii krzyża, jak i to, że sam był świadomy niewyrażalności religijno – mistycznego doświadczenia za pomocą ubogich pojęć swego czasu. Każda bowiem próba opisu za pomocą dostępnego zakresu aparatów pojęciowych ówczesnej teologii doprowadzała go do punktu, gdzie zachodziło tragiczne rozdarcie pomiędzy osądem umysłu a decyzją woli, to znaczy, że skazany był w tych opisach na bardzo nieudolne i lapidarne stwierdzenia. Chcąc zrozumieć to, czego doświadczał Hieronim odnośnie krzyża, trzeba ująć je w kluczu ówczesnej teologii krzyża, gdzie krzyż przede wszystkim nie był rozumiany jako znak haniebnej śmierci, co raczej w ujęciu militarno – heroicznym, jako symbol zbawienia człowieka[90]. Chodzi tu o pewien rodzaj walki przy pomocy krzyża, który jest doskonałym narzędziem pomagającym zwalczać złe żądze, pokusy, nałogi oraz innych sprzymierzeńców przeciwnika postępu duchowego osoby poświęconej Bogu – Szatana. Walka bowiem przy użyciu tej duchowej broni była w pojęciu ludzi epoki, w której żył Hieronim, czymś niezwykle pomocnym w stałej walce przeciwko wszelkim pokusom. W takim też znaczeniu należałoby spojrzeć na doświadczenia, którym był poddany Hieronim, a o których pisze w liście do Eustochium w 384 roku. To co zamyka on w słowie „sen" jest obrazem jego

[84] Por. *Epistula* 120, 10.
[85] *Epistula* 120, 11, CSEL 55, 510, Czuj III 147.
[86] Por. *Epistula* 121, 4-5.
[87] *Epistula* 121, 6.
[88] *Epistula* 140, 2, CSEL 56, 270, Czuj III 394.
[89] *Epistula* 121, 11, CSEL 56, 52, Czuj III 198.
[90] Por. A. Kostołowski, *Symbol symboli*, „Więź" 27 (1984) z. 8, 55-56.

wewnętrznej walki i dochodzenia do punktu krytycznego, to jest do przyjęcia dramatu Krzyża i zwrócenia całego siebie ku *misterium salutis*. Strydończyk żyjąc na pustyni przeżył na gruncie religijno-mistycznym swoje oczyszczenie, przeżył swoją noc zmysłów. Ten sen, który jest wewnętrznym obrazem zmagań Hieronima, ukazuje jakby obraz jego przejścia z zależności i udziału w *misterium iniquitatis* w *misterium crucis*, tzn. tajemnicę życia w Chrystusie, który w stosunku do niego jest jednocześnie, jak pisze do mnichów Minerwiusza i Aleksandra, transcendentny i immanentny:

> „my którzy żyjemy, których ciało martwe jest wskutek grzechu, a duch żyje wskutek usprawiedliwienia [...]. Jak więc ci, którzy pozbyli się obecnego życia i zostali przeniesieni do lepszego, żyją pełniej po wyrzeczeniu się ciała śmierci i wszelkich podniet do grzechów, tak i wszyscy ci, których umartwienie Jezusa w ciele swoim noszą i nie żyją według ciała, lecz według ducha, żyją w tym, który jest życiem, i żyje w nich Chrystus [...]”[91].

Idąc bowiem śladami Chrystusa[92] – jest to duchowa droga Hieronima – przedstawia się on jako osoba, u której miłość ciała jest przezwyciężana miłością ducha, którą jest Chrystus żyjący w nim. Wnikając w dalszą treść listu dostrzega się fakt, że aby przejść ku Tajemnicy Chwały, jakiej doświadcza Chrystus, trzeba pozwolić mu zacząć działać w „wewnętrznym człowieku”. Tego działania Hieronim doświadcza podczas innego snu, który, jak sam określa, nie był snem, czy sennym mamidłem, które często zwodzą ludzi[93]. Sen ten jest tak brzemienny w skutkach dla Hieronima, że pozwala mu odczuć pewność, iż własną siłą niczego nie może osiągnąć[94]: przeżywając oczyszczenie, nie był wstanie widzieć Chwały, a jedynie swoje ułomności i swoją grzeszność – udział w *misterium iniquitatis*. Ingerencja Chrystusa po uprzednim przygotowaniu „zewnętrznego człowieka” sprawiła, że zdolny był przyjąć najpierw dramat krzyża, a następnie widząc blask Chwały odzyskać nadzieję na uczestnictwo w owej Tajemnicy, która jest udziałem wszystkich świętych[95]. Hieronim zostaje

[91] *Epistula* 119, 9, CSEL 55, 460, Czuj III 104; por. też *Epistula* 22, 7. Mowa jest tu o pewnego rodzaju wizji, jaką miał Hieronim podczas przebywania na pustyni. Dręczony wspomnieniami grzesznego życia w Rzymie, zadawał sobie różnego rodzaju umartwienia. Gdzie w pewnym momencie, jak sam relacjonuje, że gdy – czego sam Pan jest mu świadkiem – wylewał łzy patrząc w niebo, zdawało mu się, że jest wśród chórów anielskich, i z weselem oraz radością śpiewał: „Za tobą pobiegniemy do wonności olejków twoich” (Pnp 1, 3).

[92] Por. *Epistula* 22, 17.

[93] Por. *Epistula* 22, 30, CSEL 54, 189, Czuj I 146. Widzenie to Hieronim miał, jak opisuje, „prawie w połowie Wielkiego Postu”, gdy podążał na „służbę [Bożą] do Jerozolimy”. Historię tę opisuje, w liście skierowanym do Eustochium. Wspomina, że wydarzyła się ona „przed bardzo wielu laty”, gdy wyrzekł się „dla królestwa niebieskiego domu, rodziców, siostry, krewnych i – co trudniejsze – przyzwyczajenia do wybredniejszego pokarmu”.

[94] Por. *Epistula* 59, 3.

[95] Por. *Epistula* 119, 10.

wydźwignięty w owym śnie, jakby z otchłani na ziemię[96], a przez to jakby zostaje wypchnięte z niego zło, które dotąd zadawało mu ból duchowy, a który odczuwa fizycznie po oczyszczeniu przez Chrystusa[97]. Można powiedzieć, że od tego momentu Hieronim staje się prawdziwym wyznawcą Chrystusa, staje się znakiem – osobą[98], reprezentantem Chrystusa, przyobleczonym mocą z wysokości[99]. Wnioskować można, że blask chwały, jaki przyświecał Hieronimowi, był niczym innym, jak prawdą o zbawczym triumfie Ukrzyżowanego[100] i tym, że każdy z prawdziwie wierzących w tę prawdę, jest Jego odzwierciedleniem na ziemi wobec pogan, żydów i heretyków, w każdym czasie, na każdym miejscu oraz pod każdym względem. To przyjęcie i zaakceptowanie tej prawdy pozwoliło Strydończykowi uniknąć wiecznej śmierci, tzn. zatracenia w Szeolu. Doświadczenie to odbyło się jakby poza domeną jego zmysłowego i intelektualnego poznania, jednakże liczy się to, że skutkiem tego doświadczenia nastąpiła wewnętrzna przemiana – nawrócenie, moralno – religijna transformacja.

***

Skandal krzyża stał się początkiem wiary człowieka w Bożą Miłość, która oczyszcza i zwycięża wszelkie zło tkwiące w nim. Objawiony przez Jezusa Chrystusa Bóg Ojciec, podnosi człowieka z jego upadków, a jeszcze bardziej z jego wewnętrznych śmierci. Ten Bóg przez Ukrzyżowanego najbardziej troszczy się o życie człowieka, bowiem chwałą Boga jest żywy człowiek – cały człowiek. Krzyż odnowił życie, które było pasją człowieka, a teraz jest życiem w Duchu Świętym, tj. w chwale Boga Wcielonego, który jako Głowa swego Mistycznego Ciała, doskonali wszystkich przynależących do tego ciała na swoje własne podobieństwo.

Hieronim patrząc z intelektualną miłością na tajemnicę Krzyża widział w niej tajemnicę człowieka oświeconego i podniesionego, tzn. zbawionego w Chrystusie – Ukrzyżowanym, który odradza się w swej tożsamości. Krzyż niezależnie od wszystkich powyższych rozważań, w ujęciu Hieronima był narzędziem, na którym poniósł śmierć Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek. Śmierć nie symboliczną, lecz prawdziwą, posiadającą jednoznaczny wymiar odkupieńczy. I tak, jak dwa tysiące lat temu, tak i przez wszystkie dalsze wieki, Krzyż oprócz funkcji jednoczącej dla wielu był, jest i będzie znakiem sprzeciwu.

[96] Por. *Epistula* 60, 14. Fragment tego listu jest obrazem tego, jaki będzie los wierzących w Chrystusa, a mianowicie, że ciała co prawda pójdą do ziemi, ale dusze ich wrócą do Chrystusa.

[97] Por. *Epistula* 22, 30, CSEL 54, 191, Czuj I 147: „Wyznaję otwarcie, że miałem zsiniałe łopatki, że zbudziwszy się ze snu odczuwałem jeszcze razy [...]".

[98] Por. *Epistula* 107, 1.

[99] Por. *Epistula* 120, 9.

[100] Por. *Epistula* 60, 3.

SECRET OF THE CROSS OF CHRIST IN THE LETTERS OF ST. HIERONIM

(Summary)

The author of the article presents issues dealing with the problem named in the topic of the article, confronting them simultaneously with the notions available to the author of letter. One can enumerate the following issues: biblical forms of crosses and their message as well as records and certificates referring to the events, which have given start to the sacralization of the cross. Author indicates also the fact that the declarations of prophets of the Old Testament about Christ have come true, and by Christ both the cross and the people who take the difficulty of seeing the cross as the symbol of salvation of a human rather than an infamous sign of death have been sanctified.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Bogusław GÓRKA
(Gdańsk, UG)

NIEPRZEKŁADALNOŚĆ JANOWEGO PROLOGU? (J 1, 1-18)*

Parający się przekładem, zdają sobie dobrze sprawę z tego, że jest to praca „katorżnicza" i mało satysfakcjonująca, tym bardziej w sytuacji, gdy tekstem oryginału jest Nowy Testament. Teksty oryginalne Pisma Świętego chrześcijaństwo traktuje jako nadrzędne wobec tłumaczeń nie tylko z tego względu, że komunikują nam prawdę sakralną, ale również dlatego, iż uznawane są za natchnione literalnie. Z tego powodu wszelkie tłumaczenia mają status podrzędny w stosunku do oryginału.

Niektóre z tekstów NT stanowią wyjątkowe wyzwanie dla tłumacza. Do nich zalicza się Ewangelię św. Jana, zwłaszcza jej Prolog (1, 1-18). Zadanie, które sobie stawiamy w tym przyczynku polega na weryfikacji hipotezy wyrażonej w tytule, ale w odwrotnym kierunku: czy Janowy Prolog jest przekładalny? Jeśli tak, to w jakiej mierze? Oczywiście, interesuje nas krytyczne spojrzenie na wyselekcjonowane przekłady katolickie Prologu na język polski. Nim dotrzemy do tej kwestii, poczynimy ogólne refleksje na temat translatologii, a następnie przyjrzymy się greckiemu oryginałowi Prologu, jego retrowersji na język hebrajski oraz tłumaczeniu na łacinę w wersji Wulgaty. W aneksie przytoczymy dwa przekłady protestanckie.

I. TRANSLATOLOGIA I TRANSLATORYKA A PROLOG EWANGELII ŚW. JANA

1. Kilka uwag na temat translatologii. Translatologia to dynamicznie rozwijająca się dyscyplina nauki. Doczekała się kilku encyklopedii w języku polskim[1]. Przedmiotem zainteresowania translatologii są między innymi: kon-

* Artykuł skonsultowałem z prof. dr. hab. Michałem Wojciechowskim – tłumaczem wydania interlinearnego NT, prof. dr. hab. Henrykiem Pietrasem SJ – patrologiem, prof. dr. hab. Mirosławem Patalonem – teologiem baptystycznym, ks. bp. prof. dr. hab. Zbigniewem Kiernikowskim –

cepcje[2] i implikacje teorii przekładu[3], rodzaje przekładów[4], tendencje przekładoznawcze[5], mity przekładalności i nieprzekładalności[6], strategie tłumaczy[7], granice przekładu i inne.

We współczesnej translatoryce kluczową rolę pełni termin ekwiwalencja (wymienność), którą odróżnia się od adekwatności (zbliżenie) i korespondencji (odpowiedniość)[8]. Na ogół rozgranicza się za E.A. Nidą ekwiwalencję formalną od dynamicznej. Ekwiwalencja formalna koncentruje się na wymienności językowej, dynamiczna – na wymienności pragmatycznej (w zakresie komunikatywności przekładu)[9]. W przypadku tłumaczenia Pisma Świętego pierwszeństwo daje się ekwiwalencji dynamicznej przed formalną[10]. Ideałem jest pełna ekwiwalencja: formalna i dynamiczna.

Tłumacz Pisma Świętego powinien zmierzać do skonstruowania dobrego przekładu. Jednakże dobry, czyli wierny przekład, nie jest synonimem przekładu dosłownego. Dosłowność, zdaniem M. Pieli, to najgroźniejszy wróg wierności[11].

Podstawowym warunkiem dobrego tłumaczenia jest nie tylko trafne rozpoznanie tekstu oryginału pod względem gatunku i stylu, w warstwie semantycznej, leksykalnej i kulturowej. Istotną rolę odgrywa interpretacja, bowiem tłumacz jest pierwszym czytelnikiem i zarazem hermeneutą. Maria Krysztofiak zwraca uwagę na fakt, że nowocześni teoretycy przekładu postulują zintegro-

---

egzegetą katolickim, dr. Wojciechem Gajewskim – historykiem starożytności i pastorem Kościoła zielonoświątkowego. Ich krytyczne uwagi przyczyniły się do udoskonalenia tego przyczynku.

[1] Por. *Mała encyklopedia przekładoznawstwa*, red. U. Dąmbska-Prokop, Częstochowa 2000. Oprócz tego w języku polskim dostępne są: *Tezaurus terminologii translatorycznej*, red. J. Lukszyn, Warszawa 1993; *Terminologia tłumaczenia*, tłum. i adaptacja T. Tomaszkiewicz, Poznań 2006.

[2] Por. K. Hejwowski, *Kognitywno-komunikacyjna teoria przekładu*, Warszawa 2004.

[3] Por. np. L. Wille, *Uniwersalistyczne implikacje teorii przekładu*, Rzeszów 2002.

[4] Por. np. B.Z. Kielar, *Tłumaczenie i koncepcje translatoryczne*, Wrocław 1988.

[5] Por. np. A. Pisarska – T. Tomaszkiewicz, *Współczesne tendencje przekładoznawcze*, Poznań 1998.

[6] Por. np. K. Lipiński, *Mity przekładoznawstwa*, Kraków 2004. Z mitami rozprawia się również K. Hejwowski (*Kognitywno-komunikacyjna teoria przekładu*, dz. cyt.).

[7] Por. E. Balcerzan, *Literatura z literatury (strategie tłumaczy)*, Katowice1998.

[8] Por. M. Krysztofiak, *Przekład literacki a translatologia*, Poznań 1999, 38.

[9] Por. Kielar, *Tłumaczenie i koncepcje translatoryczne*, s. 61.

[10] Na ten temat por. E.A. Nida, *Zasady przekładu na przykładzie tłumaczenia Biblii*, „Pamiętnik Literacki" 1981, nr 72, 323-342; J. Zieniukowa, *Rozważania o tzw. dynamicznym przekładzie Biblii*, w: M. Kamińska – E. Małek (red.), *Biblia a kultura Europy*, I, Łódź 1992, 104-113; B. Matuszczak, *Problemy ekwiwalencji w tłumaczeniu Biblii*, w: *Warsztaty Translatorskie*, I, red. R. Sokoloski – H. Duda, Lublin – Ottawa 2001, 51-61.

[11] Por. M. Piela, *Grzech dosłowności we współczesnych przekładach Starego Testamentu*, Kraków 2003, 12; zob. tamże, s. 27: „Nikt nie twierdzi, że dobry przekład polega na tym, że co drugi wyraz oryginału się tłumaczy, a co drugi – transkrybuje. Ale przecież czymś podobnym jest przekład dosłowny".

wanie teorii przekładu literackiego z teorią literatury i hermeneutyką. Autorka myśli o nowej hermeneutyce[12]. Istotnie translacja to proces hermeneutyczny, polegający na odsłanianiu sensów utworu. „Dostrzeżenie owego klucza do sensów, zakodowanych na różnych poziomach dzieła literackiego, można uznać za najistotniejszy moment w procesie rozumienia, interpretacji i tłumaczenia utworu”[13]. Jądro sensów dzieła, jej zdaniem, ujawniają słowa kluczowe. Podzielamy zdanie autorki na temat roli hermeneutyki w procesie tłumaczenia. W trakcie przeprowadzania krytyki przekładu Janowego Prologu będziemy bazować na podejściu inicjacyjnym wypracowanym przez nas.

2. Olgierd Wojtasiewicz i jego teoria tłumaczenia. Przed 50. laty ukazało się w Polsce pionierskie i przełomowe dzieło o niepozornej objętości, autorstwa Olgierda Wojtasiewicza pt. *Wstęp do teorii tłumaczenia*. W uwagach wstępnych autor klaruje cel rozprawy, który polega „na sformułowaniu i omówieniu pewnych problemów natury ogólnej”, z którymi spotyka się tłumacz w procesie przekładu[14]. Punktem wyjścia do debaty staje się konstatacja, „że właściwie nie mamy dokładnej definicji tłumaczenia w sensie zarówno pewnej operacji, jak i jej wyniku […]. Definicje leksykalne, znajdujące się w rozmaitych słownikach, traktują tę sprawę bardzo powierzchownie”[15]. Na dowód wiarygodności ostatniego spostrzeżenia autor przytacza kilka słownikowych definicji.

Olgierd Wojtasiewicz nieusatysfakcjonowany dotychczasowymi definicjami przekładu, proponuje własną: „Operacja tłumaczenia polega na sformułowaniu w pewnym języku odpowiednika wypowiedzenia sformułowanego uprzednio w innym języku”[16]. Jej nowatorstwo uwypukla zwłaszcza wyjaśnienie odnośnie do odpowiednika: „Tekst b w języku B jest odpowiednikiem tekstu a w języku A, jeżeli tekst b wywołuje taką samą reakcję (zespół skojarzeń) u odbiorcy, co tekst a” (podkreślenie – B.G.). Autor dopowiada, że wyrażenie: „«takie same» – nie należy rozumieć jako określenie identyczności sensu stricto, lecz interpretować jako umowne oznaczenie bardzo dużego stopnia podobieństwa”[17].

Następnie Olgierd Wojtasiewicz podejmuje problem nieprzekładalności. Jego zdaniem nigdy nie mamy do czynienia z pełną nieprzekładalnością, co najwyżej można mówić o niecałkowitej przetłumaczalności[18]. Na drodze do pełnej przekładalności stoją dwie przeszkody: subiektywne, personalne (np. niedostateczna erudycja tłumacza) oraz obiektywne, systemowe. W książce autor

---

[12] Por. Krysztofiak, *Przekład literacki a translatologia*, s. 13 i 42.
[13] O. Wojtasiewicz, *Wstęp do teorii tłumaczenia*, Wrocław – Warszawa 1957, 45.
[14] Tamże, s. 8.
[15] Tamże, s. 10.
[16] Tamże, s. 12.
[17] Tamże, s. 17-18.
[18] Tamże, s. 23.

koncentruje się na przeszkodach obiektywnych, systemowych. Wśród nich wyszczególnia dwie kategorie:

a) „język, na jaki zamierzamy dokonać przekładu, nie rozporządza środkami strukturalnymi, istniejącymi w języku oryginału".

b) „w języku, na jaki zamierzamy dokonać przekładu, nie można oddać pewnych pojęć dających się wyrazić w języku oryginału"[19].

Pierwsze trudności poniekąd są natury formalnej, strukturalnej, drugie – materialnej, znaczeniowej. Owszem, cechy strukturalne języka mają wpływ na zrozumienie tekstu. Stąd dobranie formy gramatycznej w przekładzie staje się źródłem wzbogacenia lub zredukowania ilości informacji zawartej w tekście oryginału[20]. Jeśli chodzi o pierwszą nieprzekładalność, strukturalną, Olgierd Wojtasiewicz rozpatruje ją z punktu widzenia trzech grup środków należących do: systemu gramatycznego (morfologia, składnia, słowotwórstwo), systemu fonetycznego i systemu graficznego[21].

W strategii tłumaczenia, w ramach środków strukturalnych, gdy język oryginału i język przekładu posługują się odmiennymi efektami formalnymi, stosuje się dwa zasadnicze rozwiązania: „Pierwsze polega na tym, że środki wersyfikacyjne oryginału zastępuje się przez środki wersyfikacyjne, jakimi rozporządza język przekładu, starając się przy tym, aby w tłumaczeniu środki te w miarę współdziałały z treścią utworu podobnie, jak to ma miejsce w treści oryginału. Drugie rozwiązanie opiera się na założeniu, że skoro w przekładzie z przyczyn obiektywnych nie można oddać środków formalnych oryginału, to wobec tego oryginał ten jest sensu stricto nieprzekładalny, jest więc rzeczą obojętną, jakimi środkami posłużymy się w tłumaczeniu, a zatem możemy w ogóle zrezygnować z wersyfikacji i tłumaczyć prozą"[22]. Pierwszy sposób wydaje się autorowi właściwszy, ponieważ „zachowanie w tłumaczeniu formy wiersza uratuje dla odbiorcy przekładu to wrażenie nasycenia efektami formalnymi"[23].

Drugą grupę „wypadków nieprzekładalności (całkowitej lub częściowej) stanowią sytuacje, kiedy w grupie ludzi posługujących się językiem przekładu nie powstają takie skojarzenia, które dany wyraz lub dany zespół wyrazów budzi w grupie ludzi posługujących się językiem oryginału"[24]. Autor ma tutaj na uwadze stronę znaczeniową, niemożność oddania w języku przekładu pewnych pojęć z języka oryginału. Pojęcia te autor dzieli na grupy i podgrupy[25].

We wnioskach rozprawy Olgierd Wojtasiewicz stwierdza, że „gdyby wziąć pod uwagę wszystkie istniejące języki, to zapewne przekładalność należałoby

---

[19] Tamże, s. 24.
[20] Por. tamże, s. 26.
[21] Por. tamże, s. 28-46.
[22] Tamże, s. 50-51.
[23] Por. tamże, s. 51.
[24] Tamże, s. 52.
[25] Por. tamże, s. 52-77.

ograniczyć do najprostszych zjawisk przyrody, doznań fizjologicznych i czynności”[26]. Za niecałkowicie przekładalne autor uznaje znaczny procent tekstów literackich, w tym poezję liryczną i parodię. Główną zaś przyczynę nieprzekładalności upatruje on przede wszystkim w tradycjach kulturowych, a nie w strukturze danego języka[27]. Książka Olgierda Wojtasiewicza sformułowała teorię przekładu, która kwalifikuje się do później sformułowanej koncepcji dynamicznej translacji. Teoria tłumaczenia O. Wojtasiewicza będzie dla nas punktem orientacyjnym przy przeprowadzaniu krytyki przekładu Janowego Prologu.

3. Translatoryka w odniesieniu do czterech Ewangelii. Ewangelie są specyficznym typem literatury biblijnej. Ich przekład uczyniła przedmiotem studium np. Bożena Szczepińska w rozprawie habilitacyjnej[28]. W pierwszej części zajmuje się teorią przekładu biblijnego, a w drugiej przeprowadza krytykę przekładu na wybranych tłumaczeniach Ewangelii.

Wśród typów tłumaczeń Ewangelii wyróżnia się przekłady: filologiczne, literalne, artystyczne, parafrazy. Przekład może być egzegetyczny czy pastoralny, świecki (pozakonfesyjny) czy religijny[29]. Do niezbędnego wyposażenia tłumacza Ewangelii obok kompetencji należy religijne pokrewieństwo z tekstem[30]. Z tego względu pod znakiem zapytania stawia się sukces przekładu pozakonfesyjnego, gdyż ogołaca on tekst z warstwy sakralnej.

Oddzielny problem stanowią przekłady monokonfesyjne, charakteryzujące się odrębnością światopoglądową, odmiennym kodem konfesyjnym. Różnice między przekładami monokonfesyjnymi są głębokie, ponieważ dotyczą treści dogmatycznej, a nie strony werbalnej tekstu[31]. Tych różnic nie niwelują przekłady międzykonfesyjne, ekumeniczne, ale je wygładzają. Ideałem byłoby stworzenie tłumaczenia ponadkonfesyjnego. Czy jest on w ogóle możliwy? Warunek stworzenia takiego przekładu tkwi w powrocie do orędzia Ewangelii bez zapośredniczeń i nachyleń konfesyjnych. Nie jest to droga łatwa, ale i nie niemożliwa.

Punktem wyjścia dla tłumaczenia ponadkonfesyjnego jest ustalenie gatunku literackiego dla Ewangelii. Wiadomo, że gatunek determinuje styl dzieła,

---

[26] Tamże, s. 60.

[27] Por. tamże, s. 83.

[28] Por. B. Szczepińska, *Ewangelie tylekroć tłumaczone… Studia o przekładach i przekładaniu*, Gdańsk 2005.

[29] Szeroką paletę rodzajów przekładów wymienia J. Lukszyn (*Tezaurus terminologii translatorycznej*, red. J. Lukszyn, Warszawa 1993, 252-256). Klasyfikację rodzajów tłumaczeń ze względu na kryterium kodu, funkcji, sposobu, kierunku i metody tłumaczenia oraz typu tekstu, przeprowadza U. Dąmbska-Prokop (*Mała encyklopedia przekładoznawstwa*, red. U. Dąmbska-Prokop, Częstochowa 2000, 207-208).

[30] Por. Szczepińska, *Ewangelie tylekroć tłumaczone*, s. 15.

[31] Por. tamże, s. 32.

a ten z kolei w procesie translacji determinuje wybór właściwej metody hermeneutycznej. Dotąd sądzono, że Ewangelie są: autobiografią Jezusa, katechezą chrzcielną lub dokumentem misyjnym. Naszym zdaniem Ewangelie inaugurują oryginalny gatunek literacki, który określamy mianem utworu inicjacyjnego. W procesie ich przekładu należy zastosować kompatybilną metodę hermeneutyczną – podejście inicjacyjne[32]. Ten sąd szczególnie dotyczy Ewangelii Jana, a zwłaszcza jej Prologu.

4. Janowy Prolog i Ewangelia Jana w optyce translation criticism. W 1999 r. Garrett C. Kenney napisał monografię poświęconą w całości wyłącznie pierwszemu wersetowi Janowego Prologu, 1,1 (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος)[33]. Podejmuje go głównie z punktu widzenia następujących metod: tekstualno-krytycznej (zmierza ona do ustalenia tekstu autentycznego), leksykalno-krytycznej (ma za zadanie określić znaczenie pojedynczych słów), gramatyczno-krytycznej (ustala znaczenie słów występujących w relacji do siebie), retoryczno-krytycznej (koncentruje się na figuratywnym użyciu języka), przekładowo-krytycznej (translation-criticism). Ta ostatnia metoda, interesująca nas, bada właściwości przekładu i jego efekty. W oparciu o nią autor przeanalizował 15 tłumaczeń pierwszego zdania Prologu (J 1, 1) na język angielski dokonanych w latach 1582-1986[34]. Efekty swojej analizy posegregował na cztery grupy: parafraza (luźny przekład), translacja dynamiczna (ekwiwalencja efektu), translacja formalna (kładzie akcent na wierność oryginałowi), przekład interlinearny (niewolniczy). Na rzecz naszych późniejszych analiz warto nadmienić, że tylko jeden przekład zachowuje słowo λόγος w transkrypcji, a inny oddaje ὁ θεός za pomocą nazwy *the Father* (Ojciec)[35].

Analiza Janowego Prologu przy pomocy translation-criticism nie jest celem samym w sobie, ale istnieje w funkcji weryfikacji tezy studium: czy werset J 1, 1 jest wsparciem dla trynitarnej czy unitarnej doktryny o Bogu? Autor dochodzi do wniosku, że w. 1,1 Prologu jest orędziem o preegzystencjalnym statusie *Logosu*, a tym samym wspiera trynitaryzm.

W 2004 r. na polskim rynku naukowym ukazał się artykuł na temat przekładów Ewangelii Jana[36]. Autor przeprowadził analizę porównawczą czterech wyselekcjonowanych współczesnych polskich przekładów. Dwa są między-

---

[32] Por. B. Górka, *Podejście inicjacyjne do Ewangelii Jana*, w: tegoż, *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007, 13-26.

[33] Por. G.C. Kenney, *John 1,1 as Prooftext. Trinitarian or Unitarian?*, Lanham – New York – Oxford 1999.

[34] Por. tamże, s. 25-31.

[35] Por. tamże, s. 28-29.

[36] Por. J.S. Marciniak, *Trendy we współczesnych polskich tłumaczeniach Nowego Testamentu na przykładzie Ewangelii według Jana*, „Baptystyczny Przegląd Teologiczny" 2004, nr 2, 119-144.

konfesyjne (ekumeniczne), jeden monokonfesyjny i indywidualny (katolicki, autorstwa Remigiusza Popowskiego) i jeden grupowy, międzyewangelikalny (stworzony przez osoby z różnych kościołów ewangelikalnych). Po wstępnym omówieniu właściwości wyselekcjonowanych przekładów, autor dokonuje synoptycznego zestawienia wybranych fragmentów z ich tłumaczeń. We wnioskach zauważa on, że we współczesnych przekładach tłumacze kierują się czterema dominantami: wiernością oryginałowi, zdobyczami współczesnej biblistyki, modernizacją polskiego języka biblijnego oraz ideą ekumeniczności.

Po tych wstępnych uwagach, zbliżamy się do prezentacji krytyki przekładu Janowego Prologu. W odróżnieniu od dotychczasowych tendencji, nasze podejście nie będzie się koncentrować na analizie porównawczej wyselekcjonowanych przekładów. Zastosujemy inną strategię: będziemy spoglądać na konkretny przykład z perspektywy oryginału, skupiając się przede wszystkim na ekwiwalencji leksykalnej. Novum będzie potraktowanie łacińskiego praprzekładu Wulgaty, jako pryzmatu, który, jak to zobaczymy, doprowadził do załamania się sensów oryginału. Przywołując poczynione założenie, że Prolog, jako tekst kluczowy i integralny Ewangelii Jana, został zredagowany w stylu inicjacyjnym, nadmieniamy, że naszą krytykę jego przekładów determinować będzie przedrozumienie wypracowane na gruncie hermeneutyki inicjacji.

5. Tekst grecki Janowego Prologu[37]

1. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.
2. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.
3. πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. ὃ γέγονεν
4. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·
5. καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.
6. Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννες·
7. οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι᾽ αὐτοῦ.
8. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ᾽ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.
9. Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζειν πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.
10. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.
11. εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.
12. ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,

---

[37] Cyt. za: *The Greek New Testament*, red. B. i K. Aland – J. Karavidopoulos – C.M. Martini – B.M. Metzger, Stuttgart 1994[4], 312-314.

13. ὃς οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη,
14. καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.
15. Ἰωάννες μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων, Οὗτος ἦν ὃν εἶπον, Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.
16. ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος·
17. ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.
18. θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

W tym przyczynku pomijamy omawianie kwestii literackich, teologicznych czy tekstualnych poza jedną, jaką wzbudza wiersz 1,13. Większość manuskryptów większej wagi posiada formę liczby mnogiej: οἳ... ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν (którzy… z Boga zostali zrodzeni), odnoszącą się do chrześcijan, my jednak preferujemy formę słabiej poświadczoną w manuskryptach, za to mocniej w tradycji patrystycznej – liczby pojedynczej: ὃς [...] ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη (który… z Boga został zrodzony), odnoszącą się do Jezusa. Ta preferencja domaga się szerszego uzasadnienia, którego, mając na uwadze formułę elaboratu, nie możemy tutaj rozwinąć[38]. W stosunku do propozycji wydania krytycznego, poczyniłem jedną innowację odnośnie do podziału zdań w ww. 14 i 15: nie akceptuję dużego Καί, postawionego na początku w. 1, 14 i początek nowego zdania ustalam od słowa Ἰωάννες w w. 1, 15. Za tym wyborem przemawia klarowniejszy sens ww. wypowiedzi w bliższym kontekście.

Podział Prologu na wyszczególnione bloki tematyczne jest naszą propozycją. Słowa i wyrażenia kluczowe dla Janowej teologii zostały podkreślone. Ograniczyłem się w tym do najbardziej doniosłych, nie zawsze zaznaczając je, kiedy powracają. Wiele z wyróżnionych słów stanowi kalkę semickich kategorii, co zostanie uwidocznione poniżej na przykładzie retrowersji Prologu na język hebrajski. Nic w tym dziwnego, ponieważ autor Ewangelii Jana, chociaż posługiwał się greką, to jednak jako Żyd myślał po żydowsku i czerpał idee z patrymonium judaizmu.

[38] Chociaż wydania krytyczne preferują liczbę mnogą, niektórzy egzegeci optują za liczbą pojedynczą, w tym m.in. A. Paciorek (*Ewangelia według św. Jana*, Lublin 2000, 55).

6. Retrowersja Janowego Prologu na język neohebrajski

[1]בראשית היה הדבר והדבר היה את האלהים ואלהים היה הדבר.
[2]הוא היה בראשית אצל האלהים.
[3]הכל נהיה על ידו ומולעדיב לא נהיה כל אשר נהיה.
[4]בו היו חיים והחיים היו ארו בני האדם.
[5]והאור בחשך זרח והחשך לא השיגו.
[6]ויהי איש שלוח מאת האלהים ושמו יוחנן.
[7]הוא בא לעדות להעיד על האור למען יאמינו כלם על ידו.
[8]הוא לא היה האור כי אם להעיד על האור:
[9]האור האמתי המאיר לכל אדם היה בא אל העולם.
[10]עבולם היה ועל ידו נהיה העולם מהעולו לא הכירו.
[11]הוא בא אל אשר לו ואשר המה לו לא קיבלהו.
[12]והמקבלים אותו נתן עז למו להיות בנים לאלהים המאמינים בשמו.
[13]אשר לא מדם ולא מחפץ הבשר אף לא מחפץ גבר כי אם מאלהים נולדו.
[14]והדבר נהיה בשר וישכן בתוכנו ונחזה תפארתו כתפארת בן יחיד לאביו רב חסד ואמת.
[15]ויוחנן מעיד עליו ויקרא לאמר הנה זה הוא אשר אמרתי עליו הבא אחרי היה לפני כי קדם לי היה.
[16]וממלואו לקחנו כלנו חסד על חסד.
[17]כי התורה נתנה ביד משה והחסד והאמת באו על ידי ישוע המשיח.
[18]את האלהים לא ראה איש מעולם הבן היחיד אשר בחיק האב הוא הודיע.

Przytoczona retrowersja została dokonana przed stu laty przez prof. F. Delitscha[39]. Podkreśleniem oznaczyliśmy terminy i wyrażenia zaczerpnięte z tradycji judaistycznej. Szarym kolorem zostały wyróżnione słowa, które retranslator, naszym zdaniem, dobrał nietrafnie. Do nich odniesiemy się teraz głównie na poziomie leksykalnym.

Jedynie na poziomie czystego werbalizmu *dabhar* (דבר)[40] z rodzajnikiem określonym *hej* (ה) stanowi ekwiwalent dla greckiego ὁ λόγος w 1, 1 i 1, 14. Do tego zagadnienia powrócimy jeszcze w postępie dalszych analiz.

W w. 1, 9 grecki termin *anthropos* tłumacz oddał za pomocą słowa *adam* (אדם), zamiast *ben adam* (בן אדם). Z drugiej strony użyty w w. 1, 4 *anthropos* z rodzajnikiem określonym w liczbie mnogiej (τῶν ἀνθρώπων) umiejętnie skalkował przez *bnei ha-adam* (בני האדם). Z kolei w w. 1, 6 porzuca konsekwencję i grecki *anthropos* tłumaczy przez hebrajski *isz* (איש).

Pomimo że autor zna formę czasownika *stać się* (tryb nifal), pochodzącą od czasownika *być* (להיות – tryb paal) i stosuje ją w w. 1,3 (הכל נהיה: *wszystko stało się*), za pomocą której z powodzeniem oddaje greckie *stać się* w aoristum – ἐγένετο, to jednak w w. 1, 12, w miejscu greckiego bezokolicznika *stać się*

[39] Por. J 1, 1-18 (Hebrajski NT), rec. F. Delitsch, Philadelphia [bez daty wydania].
[40] Transkrybuję język hebrajski w sposób uproszczony, fonetycznie.

w aoristum (γενέσθαι), bezzasadnie kładzie bezokolicznik *być* (להיות) zamiast bezokolicznika *stać się*.

W w. 1, 13 wyrażenie w liczbie mnogiej *ani z krwie* (οὐκ ἐξ αἱμάτων) autor oddaje w liczbie pojedynczej: *mi-dam* (מדם), zamiast w liczbie mnogiej *mi-da-mim* (מדמים – jest to wyrażenie metaforyczne).

Grecki zestaw: *dzieci Boga* (τέκνα θεοῦ) w w. 1, 12 F. Delitsch przekłada jako: *synowie Boga* (בנים לאלהים), podczas gdy prawo obywatelstwa w j. hebrajskim ma zestaw: *jeldei Elohim* (ילדי אלהים – *dzieci Boga*).

Z jakiś powodów Profesor unika zastosowania dla słowa δόξα (chwała) w w. 1, 14 hebrajskiego podłoża *kabhod* (כבוד). Słowa *kabhod* nie obawia się inny, współczesny „przekład" Janowego Prologu na j. hebrajski[41].

W w. 1, 17 greckie ἐγένετο (stała się) oddaje się opacznie za pomocą hebrajskiego *przyjść, nadejść* w czasie przeszłym liczby mnogiej (באו – tryb paal), co powoduje że: *łaska i prawda przyszły przez Jezusa Mesjasza*, zamiast: *łaska i prawda stała się przez Jezusa Mesjasza*.

W w. 1, 18 F. Delitsch zdaje się preferować wariant słabiej poświadczony tekstualnie: ὁ μονογενὴς υἱός, a wtedy uzasadnione jest „tłumaczenie" go przez: *ha-ben ha-jachid* (הבן היחיד). Jednak wydawcy tekstu krytycznego słusznie optują za: *monogenes Theos – jedynak Bóg* (μονογενὴς θεὸς), co należałoby skalkować za pomocą: *jachid Elohim* (יחיד אלהים).

Rozdźwięk między retrowersją a oryginałem jest wyraźny i bynajmniej nie ogranicza się do marginaliów. Z czego to wynika? Wydaje się, że retranslator znajdował się pod przemożnym wpływem praprzekładu – Wulgaty, albowiem w znacznym stopniu powiela jej uchybienia, które omówimy poniżej.

II. KRYTYKA TŁUMACZEŃ JANOWEGO PROLOGU

1. Przekład Wulgaty[42]. Wulgata nie tyle jest nowym przekładem Biblii na łacinę, ile rewizją starołacińskich tłumaczeń, dokonaną w latach 382-406 przez i pod nadzorem św. Hieronima na zlecenie papieża Damazego I. Uprzywilejowaną pozycję Wulgata uzyskała w Kościele katolickim w 1546 r., kiedy to Sobór Trydencki uznał ją za normatywny przekład Biblii. Używany był w liturgii i służył za podstawę oficjalnych jej tłumaczeń na języki narodowe. Ten stan rzeczy zmienił dopiero Sobór Watykański II.

---

[41] Por. hebrajski ST i NT [bez redaktora wydania], Jerusalem 1991, 115.

[42] Por. Vulgata I: *Biblia Sacra Iuxta Vulgata versionem*, rec. B. Fischer – J. Gribomont – H.F.D. Sparks – W. Thiele – R. Weber, Stuttgart 1975[2], 1658-1659. Interpunkcję w tekst Janowego Prologu wprowadzam za: Vulgata III: *Nova Vulgata*, Roma 1979, wyd. *Novum Testamentum Graece et Latine*, rec. K. Aland – M. Black –C.M. Martini – B.M. Metzger – A. Wikgren, Stuttgart 1979[26], 245-248.

Od 1598 r. używane było wydanie rzymskie, znane jako *Wulgata Sykstoklementyńska* (od imion dwóch papieży). Od 1979 r. zastępuje ją poprawiona wersja, tzw. *Nova Vulgata*. W katolicyzmie najsilniejsze piętno na mentalności, teologii, liturgii i przekładach Pisma Świętego odcisnęła właśnie *Wulgata Sykstoklementyńska*[43]. Nowa Wulgata, będąc dziełem laboratoryjnym, nie wywiera już praktycznie żadnego wpływu na kogokolwiek.

1. In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.
2. Hoc erat in principio apud Deum.
3. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; quod factum est
4. in ipso vita erat, et vita erat lux hominum,
5. et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.
6. Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Iohannes;
7. hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per illum.
8. Non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine.
9. Erat lux vera, quae inluminat omnem hominem, venientem in mundum.
10. In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit.
11. In propria venit, et sui eum non receperunt.
12. Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine eius,
13. qui non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt.
14. Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis, et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis.
15. Iohannes testimonium perhibet de ipso et clamat dicens: «Hic erat, quem dixi vobis: Qui post me venturus est, ante me factus est, quia prior me erat».
16. Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia;
17. quia lex per Mosen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est.
18. Deum nemo vidit umquam, unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.

Podczas tłumaczenia Janowego Prologu przez Wulgatę „katastrofa" nastąpiła już w pierwszym wersecie. Jeśli można jeszcze tolerować „principium", to inaczej ma się sprawa z osławionym „verbum". Istotną uwagę na jego temat poczynił O. Wojtasiewicz konstatując, że tłumaczenia słowa logos „w rodzaju *verbum* lub *słowo* nie są w naszym rozumieniu tłumaczeniami, gdyż ograni-

[43] Por. Vulgata II: *Biblia Sacra Vulgatae Editionis Sixti V. Pontificis Maximi iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita*, tomus III: *Novum Testamentum*, Ratisbonae – Romae 1905², 295-297.

czają się do pewnych czysto werbalnych operacji, których wynik nie wywołuje u odbiorców tych skojarzeń, jakie termin tłumaczony wywołuje u odbiorców oryginału”[44].

Ponieważ przekładalność ὁ λόγος według zasady dynamicznej ekwiwalencji jest problematyczna nie z tego powodu, iż rzekomo jest to termin techniczny, oznaczający egzystencję Syna Boga w stanie przedinkarnatywnym, ale metafora (nieskonwencjonalizowana w NT) – to należałoby zrezygnować z jego tłumaczenia na rzecz zapożyczenia czy transkrypcji. Gdy jednak pozostajemy przy *verbum*, to, jako że łacina nie zna rodzajników, wypadałoby je opatrzyć zaimkiem wskazującym *hoc*, który w jakiejś mierze stanowi ekwiwalent dla greckiego rodzajnika ὁ.

Analogicznie zaimkiem wskazującym należałoby opatrzyć słowo *Deus* wyróżniony szarym kolorem w wierszach 1. i 2. Obecność rodzajnika lub jego brak przed konkretnym rzeczownikiem w oryginale Prologu niesie ze sobą dodatkowe i istotne informacje. Np. słowo Bóg z rodzajnikiem, czyli ὁ Θεός, wskazuje na konkretną osobę Boga, którą w języku polskim najlepiej oddaje słowo Ojciec, albo Bóg Ojciec, natomiast Bóg bez rodzajnika, Θεός, wskazuje na naturę Boga a w tym wypadku pozostajemy przy samym słowie Bóg. Skoro jesteśmy przy rodzajniku, warto wskazać na podwójne użycie łaski i prawdy. Pierwszy raz ta para słów pojawia się w 1, 14 bez rodzajników (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας), co łacina tłumaczy poprawnie jako *plenum gratiae et veritatis*, drugi raz natomiast zjawia się w 1, 17 z rodzajnikami (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια), które łacina „ignoruje”, co w praktyce daje to samo, co przedtem: *gratia et veritas*.

Nim wskażemy na inne ułomności przekładu Wulgaty, skoncentrujemy się przez moment na właściwie dobranych odpowiednikach, które zwyczajowo wyróżniamy – także podkreśleniem. Trzeba uwydatnić w tym momencie fakt, że łacina, dysponując bogatą i zbliżoną ilością kategorii gramatycznych do greki, jest językiem bardzo odpowiednim do jej tłumaczenia. Bez problemu może ona oddać greckie imperfectum ἦν (był) za pomocą własnego imperfectum *erat* (był). Czyni to konsekwentnie z wyjątkiem w. 1, 6 w miejscu: *nomen erat Iohannes*, gdzie *erat* ingeruje w semityzm przekalkowany na grekę (ὄνομα αὐτῷ ’Ιωάννες).

Wprawdzie godnym pochwały jest respektowanie Janowej dystynkcji między czasownikami *być* (εἶναι) i *stać się* (γίγνομαι); pierwszy Wulgata tłumaczy przez *esse*, drugi przez *fio* – to jednak konsekwencji tłumaczowi zabrakło na początku w. 1,6: czasownik *stał się* (*człowiek* – ἐγένετο ἄνθρωπος) oddany został przez czasownik *być* (*esse*) w perfectum: *fuit* homo; otóż po stronie greckiej stoi czasownik *stać się* w aoristum. Po drugie, tłumacz nie respektuje dwóch czasów, aoristum i perfectum, w których pojawia się grecki czasownik

[44] Wojtasiewicz, *Wstęp do teorii tłumaczenia*, s. 59.

stać się (γίγνομαι) i z reguły posługuje się odpowiednikiem *fio* w perfectum (np. factus est, factum est, facta sunt…). Ale γίγνομαι występuje w perfectum jedynie w dwóch miejscach Prologu: 1, 3 (ὃ γέγονεν); 1, 15 (ἔμπροσθέν μου γέγονεν). Ponieważ łacińskie perfectum ma zupełnie inny charakter niż greckie i ewidentnie stanowi odpowiednik dla greckiego aoristum, to w tych dwóch wypadkach (1, 3. 15) można było oddać greckie perfectum sięgając po imperfectum (fiebam, fiebas, fiebat…).

Na podkreślenie zasługuje zastosowanie przez Wulgatę w w. 1, 13 słowa krew w liczbie mnogiej *ex sanguinibus*. Nie wchodząc w dywagacje, na ile tłumacz zdawał sobie tu sprawę z wagi liczby mnogiej, trafnie postąpił, kiedy niewolniczo reprodukował oryginał.

Potknięć w przekładzie jest relatywnie wiele, zważywszy na niewielką objętość analizowanej kompozycji. Wulgata dysponując odpowiednikami dla greckich czasowników: φαίνειν (zjawiać się, ujawniać, w. 1, 5) i φωτίζειν (świecić, w. 1, 9; spokrewniony jest z rzeczownikiem φῶς), wprawdzie korzysta z dwóch czasowników: *lucere* – 1, 5, *inluminare* – 1, 9, ale są one stosowane jako odpowiednik jednego – φωτίζειν. Ewidentnego błędu dopuszcza się tłumacz w 1, 5, gdy greckie wyrażenie: τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει (światło w tej ciemności zjawia się, ujawnia się) przekłada za pomocą: *lux in tenebris lucet* (światło w ciemności świeci). Natomiast tłumacząc w. 1, 9 jako: *lux vera… inluminat*, zubaża treść informacji z oryginału, niwecząc przy okazji związek etymologiczny istniejący między leksemami: τὸ φῶς... ὃ φωτίζειν, który łacina mogła z powodzeniem zachować, korzystając z: *lux… lucet*.

Inny grecki termin ὁ κόσμος Wulgata tłumaczy za pośrednictwem *mundus*. Grecki κόσμος reprezentuje świat doskonale uporządkowany i *mundus* można traktować jedynie jako jego formalny ekwiwalent. Niemniej jednak ὁ κόσμος odwołuje się w Prologu do hebrajskiego *ha-olam* (העולם), który jest kategorią teologiczną i mesjańską, czyli światem w wymiarze egzystencjalnym i kulturowo-religijnym. Mając na uwadze definicję tłumaczenia sformułowaną przez O. Wojtasiewicza, *mundus* nie jest w stanie wywołać u odbiorcy przekładu tych skojarzeń, które wywoływał ὁ κόσμος u odbiorców oryginału[45]. W tym wypad-

[45] Wulgata *Sykstoklementyńska*, która odzwierciedla samoświadomość Kościoła katolickiego po Soborze Trydenckim, w w. 1, 9, gdzie pojawia się pierwsze użycie słowa κόσμος (εἰς τὸν κόσμον), wprowadza do Wulgaty Hieronimowej zaimek wskazujący, co skutkuje: *in hunc mundum*. W rzeczy samej ten zaimek stanowi odpowiednik dla greckiego rodzajnika określonego ὁ i werbalnie go tutaj reprezentuje. Niemniej jednak intencją autora było błędne sprowadzenie *kosmosu* do kategorii *orbis terrarum*. Słusznie zatem czyni *Nova Vulgata,* która odzwierciedla doktrynę Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II, kiedy skreśla ten zaimek wskazujący i tym samym powraca do wersji Wulgaty Hieronimowej, do: *in mundum*, por. Vulgata III, s. 246. Nie zmienia to jednak faktu, że przekład w Nowej Wulgacie ww. 1, 9-10 jest nadal mylący, chociaż może mniej odwodzący od zrozumienia sensu oryginału, niż w Wulgacie *Sykstoklementyńskiej*.

ku najlepszym rozwiązaniem byłaby transkrypcja lub zapożyczenie. Podobnie ma się rzecz w przypadku: τὰ ἴδια (*propria* – 1, 11), ἐσκήνωσεν (*habitavit* – 1, 14) i πληρώματος (*plenitudine* – 1, 16). W w. 1, 12 Wulgata zastosowała *filios Dei* (synami Boga) w miejscu, gdzie greka ma dzieci Boga – τέκνα θεοῦ. W ten sposób niweczy się ten moment Janowej teologii, w której tytuł υἱός (syn) Ewangelista aplikuje do Jezusa; inicjowany może być jedynie τέκνον – dzieckiem.

Dezorientację powoduje łaciński *unigenitus* służący do tłumaczenia greckiego μονογενής. D. Moody obwinił Hieronima za bezzasadne wprowadzenie go do Wulgaty. Starołacińskie przekłady miały tłumaczyć μονογενής za pomocą *unicus*[46]. Chociaż sprawa okazała się bardziej skomplikowana[47], to jednak nie zmienia to faktu, że „skanonizowanie" przez Wulgatę *unigenitus*, można uznać za genetyczny błąd serii nieadekwatnych przekładów w postaci jednorodzony w zredukowanym znaczeniu tego słowa do odwiecznego zrodzenia Syna jako Boga przez Ojca[48]. Otóż μονογενής, użyty w Prologu dwukrotnie bez rodzajnika (1, 14. 18), jest – naszym zdaniem – metaforą Jezusa jako Jedynaka: raz jako Jedynaka Człowieka, drugi raz jako Jedynaka Boga.

Kolekcję pomyłek zamykają: *venturus est* w w. 1, 15 i *enarravit* w 1, 18. Tłumacz Wulgaty w w. 1, 9 participium praesentis ἐρχόμενον trafnie oddaje za pomocą ekwiwalentu *venientem*, natomiast w w. 1, 15 tę samą formę (ἐρχόμενος) tłumaczy już przez inną – *venturus est* (participium futuri). Otóż ὁ... ἐρχόμενος kalkuje hebrajskie *ha-ba* (הבא), które było jednym z tytułów Mesjasza i w takim znaczeniu pojawia się w tradycji ewangelijnej. Najwłaściwszą formą do tłumaczenia participium praesentis ἐρχόμενος jest oczywiście łacińskie participium praesentis od czasownika *venio* (*veniens*) a nie participium futuri (*venturus est*). Jeśli zaś mowa o czasowniku *enarravit*, to on znacznie zubaża treść greckiego ἐξηγήσατο.

Nasunąć się teraz może zasadne pytanie, z jakiego powodu Wulgata dopuściła się aż tylu uchybień podczas tłumaczenia Janowego Prologu? Ironicznie w tym kontekście brzmi niezwykle trafna deklaracja Hieronima-tłumacza, żeby podczas przekładu koncentrować się na ekwiwalencji sensów, a nie na ekwiwalencji słów (*non verbum a verbo, sed sensum exprimere sensu*). Tłumaczenie Prologu dokonane przez Hieronima dostarcza jaskrawego dowodu na sprzenie-

---

[46] Por. D. Moody, *God's Only Son: the translation of Jn 3, 16 in the revised standard version*, JBL 72 (1953) 214.

[47] Por. B. Górka, *„Z wody i Ducha" (J 3, 5). Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, Kraków 2001, 167-169.

[48] Wulgata Hieronimowa posiada wariant *unigenitus Filius*, za pomocą którego usiłuje odzwierciedlić lekcję ὁ μονογενὴς υἱός. Ten stan rzeczy podtrzymuje Wulgata *Sykstoklementyńska*. Natomiast *Nova Vulgata*, pozostając przy nieszczęśliwym *unigenitus*, preferuje wariant właściwy i lepiej poświadczony tekstualnie: μονογενὴς θεός, co daje: *unigenitus Deus*. Z drugiej strony *Nova Vulgata* bezzasadnie kontrastuje *unigenitus*, kiedy pisze go w w. 1, 14 z dużej litery, podczas gdy w w. 1, 18 – z małej. Tego nie czyni Wulgata Hieronimowa.

wierzenie się tej zasadzie, bowiem nie tylko, że nie oddaje sensów oryginału, ale je demoluje w istotnej mierze. Dlaczego? Zapewne jakaś uprzednia i wadliwa interpretacja źródeł chrześcijaństwa, podzielana przez Hieronima, wywarła szkodliwy wpływ na jego łaciński przekład Biblii. Jaką zatem ideologię Wulgata odzwierciedla i umacnia? Odpowiedź na tę i inne kwestie, które prowokuje fenomen wadliwości Wulgaty, wykracza jednak poza pole naszych zainteresowań w tym studium[49]. Faktem jednak pozostaje, że jeśli Prolog jest fundamentem, kluczem i bramą do czwartej Ewangelii, to tłumaczenie Wulgaty zaryglowało na kilkanaście wieków tę bramę wejścia w świat sensów Ewangelii Jana w ramach chrześcijaństwa Zachodu.

2. Przekład Biblii Tysiąclecia[50]. Do czasu Soboru Watykańskiego II palmę pierwszeństwa w katolicyzmie polskim na przestrzeni kilku wieków dzierżył przekład Biblii Jakuba Wujka dokonany z Wulgaty. Jego miejsce po Soborze zajęła Biblia Tysiąclecia jako tłumaczenie z języków oryginalnych. Jest to przekład oficjalny, wykorzystywany w czytaniach liturgicznych. Liturgiczne użycie stawia go niemal na równi z oryginałem[51]. Oto on:

1. Na początku było Słowo[52], a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo.
2. Ono było na początku u Boga.
3. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało.
4. W Nim było życie, a życie było światłością ludzi,
5. a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła.
6. Pojawił się człowiek posłany przez Boga – Jan mu było na imię.
7. Przyszedł on na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości, by wszyscy uwierzyli przez niego.

---

[49] Kwestię destrukcyjnego wpływu na interpretację Janowego Prologu warunkowanego ideologią neoplatońską, przenikającą *Credo nicejsko-konstantynopolitańskie*, która za jego pośrednictwem stymuluje mentalność chrześcijaństwa od starożytności aż po dzień dzisiejszy, podjąłem w artykule pt. *„Credo" Janowego Prologu a Credo nicejsko-konstantynopolitańskie,* w: B. Górka, *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007, 95-121. Warto byłoby zatem przebadać brzemienne zagadnienie, czy i w jakim zakresie neoplatońska ideologia zawarta w tym *Credo* (administracyjna teologia starożytności chrześcijańskiej), oddziaływała na Hieronima podczas pracy na Wulgatą.

[50] Por. *Biblia Tysiąclecia*, Poznań – Warszawa 1980[3].

[51] Por. Szczepińska, *Ewangelie tylekroć tłumaczone*, s. 34.

[52] Tłumaczenie terminu *Logos* za pomocą terminu *Słowo* dominuje w polskich przekładach. Pewne odchylenia notujemy przy czasowniku *być*. Tłumaczenie ekumeniczne (II) czas przeszły *było* bezzasadnie zmienia na czas teraźniejszy *jest*, natomiast *Pismo Święte w przekładzie Nowego Świata*, Roma 1997, 1332, które jest wtórnym tłumaczeniem sporządzonym przez Świadków Jehowy, do terminu *Słowo* dołącza czasownik w liczbie pojedynczej rodzaju męskiego – *był*, co daje: *Słowo był*. O ile pierwsza propozycja zamazuje sens frazy, o tyle ta druga jest gramatycznym potworkiem.

8. Nie był on światłością, lecz [posłanym], aby zaświadczyć o światłości.
9. Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi.
10. Na świecie było [Słowo], a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał.
11. Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli.
12. Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego –
13. którzy ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili.
14. A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy.
15. Jan daje o Nim świadectwo i głośno woła w słowach: Ten był, o którym powiedziałem: ‹Ten, który po mnie idzie, przewyższył mnie godnością, gdyż był wcześniej ode mnie›.
16. Z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce.
17. Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa.
18. Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył.

Podczas wyróżniania szarym kolorem z zasady pominąłem te słowa, przed którymi w grece występuje rodzajnik określony, nieuwzględniony w przekładzie, by nie mnożyć bytów ponad miarę. Z lektury pomyłek tego najbardziej rozpowszechnionego polskiego przekładu wynika, iż tłumacz niemal mimowolnie powiela potknięcia Wulgaty. Postawić można nawet tezę, że podświadomie „myśli Wulgatą", czy że wręcz jest „zniewolony Wulgatą" – konkretnie *Sykstoklementyńską*. Błędy przekładu Janowego Prologu w Biblii Tysiąclecia zostały „sakralizowane" poprzez włączenie jej tekstów do czytań liturgicznych, za pośrednictwem których cyklicznie pobrzmiewają w uszach milionów wiernych Kościoła katolickiego w Polsce.

3. Przekład egzegetyczny[53].

1. Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo.
2. Ono było na początku u Boga.
3. Wszystko przez Nie się stało, bez Niego zaś nie stało się nic, cokolwiek się stało.
4. W Nim było życie, a życie było światłem ludzi.

[53] *Ewangelia według św. Jana*, tłum. L. Stachowiak [przekład egzegetyczny], Poznań – Warszawa 1975, 104-124.

5. Światło zaś świeci w ciemności i ciemność jej nie ogarnęła.
6. Wystąpił człowiek posłany przez Boga – na imię mu było Jan;
7. Przyszedł on na świadectwo, by zaświadczyć o świetle, aby wszyscy przez niego uwierzyli.
8. Nie był on światłem, ale miał [tylko] zaświadczyć o świetle.
9. Było [Ono] prawdziwym światłem, które oświeca każdego człowieka, [a] które przyszło na świat.
10. Było [Ono] na świecie i świat przez Nie powstał, ale świat Go nie poznał.
11. Przyszło do swej własności, lecz swoi Go nie przyjęli.
12. Wszystkim jednak, co Go przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w Jego imię,
13. którzy ani z krwi, ani z pożądania ciała, ani z pożądania męża, lecz z Boga się narodzili.
14. A Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami. I ujrzeliśmy Jego chwałę, chwałę jako Jednorodzonego od Ojca, [który jest] pełen łaski i prawdy.
15. Jan daje o Nim świadectwo i woła: „Był Nim Ten, o którym powiedziałem: «Ten, co po mnie przychodzi, stał się większym niż ja, bo był przede mną».
16. Z Jego to pełności otrzymaliśmy wszyscy łaskę za łaską.
17. Bo Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska zaś i prawda przyszła przez Jezusa Chrystusa.
18. Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg, który jest na łonie Ojca – On opowiedział.

Ten przekład nie odchodzi od stylu tłumaczenia zapoczątkowanego przez autorów Biblii Tysiąclecia i z nielicznymi odchyleniami kontynuuje tradycję przekładu Wulgaty (np. w w. 1, 18 tłumacz kalkuje *enarravit* za pomocą *opowiedział*). Podobnie przedstawia się sprawa z przekładem konkurencyjnym wobec Biblii Tysiąclecia, z tzw. Biblią Poznańską, która powstała w latach 1974-1975 jako dzieło tłumaczy skupionych wokół środowiska poznańskich egzegetów i biblistów. Biblia Poznańska szczególnie w jednym miejscu, w w. 1, 14, degraduje sens oryginału, tłumacząc greckie wyrażenie: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο za pośrednictwem: *A Słowo stało się człowiekiem*. Takiego nadużycia w stosunku do oryginału nie dopuścił się nawet Hieronim (*verbum caro factum est*). Ale w ten deseń zinterpretowali Janową frazę twórcy *Credo nicejsko-konstantynopolitańskiego* – i być może tłumacze Biblii Poznańskiej zasugerowali się właśnie wykładnią tego *Credo*.

Od zapośredniczenia Wulgatą w pewnej mierze wyzwolili się autorzy przekładu interlinearnego. Jest to ekskluzywny, w zamierzeniu skrajnie dosłowny przekład międzyliniowy wraz z objaśnieniami gramatycznymi.

7.3. Przekład interlinearny[54].

1. Na początku było Słowo, i Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo.
2. Ono (to) było na początku u Boga.
3. Wszystko przez nie stało się i bez niego (nie) stało się ani jedno.
4. Które stało się w nim, życie(m) było, i życie było światłem ludzi.
5. I światło w ciemności ukazuje się i ciemność go nie opanowała.
6. (Był) człowiek, wysłany od Boga, na imię mu Jan.
7. Ten przyszedł na świadectwo, aby zaświadczył o świetle, aby wszyscy uwierzyli przez nie(go).
8. Nie był on światłem, ale aby zaświadczył o świetle.
9. Było światło prawdziwe, które oświetla każdego człowieka, przychodzącego na świat.
10. Na świecie było i świat przez nie stał się, i świat go nie poznał.
11. Do swoich przyszło i swoi go nie przyjęli.
12. Jacy zaś przyjęli je, dało im władzę dziećmi Boga stać się, wierzącym w imię Jego,
13. którzy ani z krwi, ani z woli ciała, ani z woli męża, ale z Boga zrodzeni zostali.
14. I słowo ciałem stało się i rozbiło namiot wśród nas, i ujrzeliśmy chwałę Jego, chwałę jako jednorodzonego od Ojca, pełen łaski i prawdy.
15. Jan świadczy o Nim i zakrzyknął mówiąc: Ten był, (o) którym powiedziałem: za mną przychodzący przede mną stał się, bo pierwszy (ode) mnie był.
16. Bo z pełności jego my wszyscy wzięliśmy, i łaskę zamiast łaski.
17. Bo Prawo przez Mojżesza dane zostało, łaska i prawda przez Jezusa Pomazańca stała się.
18. Boga nikt (nie) zobaczył kiedykolwiek. Jednorodzony Bóg będący (w) łonie Ojca, ów wyjaśnił.

Podkreśliłem wyrazy, które ekwiwalentnie odzwierciedlają oryginał, czyli w sposób ewidentny zrywają z „tradycją Wulgaty". Niestety i ten przekład nie jest bez wad, które wyróżniłem szarym kolorem.

4. Proponowane tłumaczenie. Mając na uwadze całą paletę uwag krytycznych i definicję tłumaczenia autorstwa O. Wojtasiewicza, przedkładamy teraz własną propozycję przekładu Janowego Prologu. Nasza propozycja nie jest synkretyczna, ale autorska, wypracowana na gruncie hermeneutyki inicjacji. Zważywszy na fakt, iż klasyczny podział na wiersze Nowego Testamentu jest dość

[54] Por. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, oprac. R. Popowski – M. Wojciechowski, Warszawa 1994, 391-393.

późny i nie zawsze adekwatny, zaprezentujemy to tłumaczenie w rozłożeniu na postulowane przez nas tematyczne akapity.

(1) Podstawą (ἀρχῇ) jest, że *Ten Logos* był i *Ten Logos* był u Boga Ojca, i *Ten Logos* był Bogiem.

(2) Podstawą (ἀρχῇ) jest, że On był u Boga Ojca. (3) Wszystko przez Niego stało się i bez Niego nic się nie stało. Co stało się (4) w Nim, było Życiem i to Życie było Światłością dla określonych Ludzi (τῶν ἀνθρώπων), (5) i ta Światłość w konkretnej ciemności (ἐν τῇ σκοτίᾳ) zjawia się, a ta ciemność jej nie opanowała.

(6) Stał się Człowiek (ἄνθρωπος) i został posłany przez Boga; Jan mu jest na imię. (7) On przyszedł na świadectwo, aby zaświadczyć o owej Światłości, aby wszyscy uwierzyli przez niego. (8) On nie był ową Światłością, lecz przyszedł, aby zaświadczyć o tej Światłości.

(9) Była ta Światłość ta Prawdziwa, która oświetla każdego Człowieka (ἄνθρωπον) wchodzącego w konkretny *kosmos*. (10) W tym *kosmosie* był/a i ów *kosmos* stał się przez Niego/Nią, i ów *kosmos* nie poznał Jego. (11) Przyszedł do swoich i swoi nie przyjęli Go, (12) zaś tym, którzy przyjęli Go, dał władzę (moc) stania się dziećmi Boga – tym wierzącym w Boskość Tego, (13) Który ani z krwie, ani z woli ciała, ani z woli męża, ale z Boga został zrodzony; (14) i *Ten Logos* stał się Ciałem, i „rozbił namiot" wśród nas, i patrzyliśmy na tę Chwałę Jego, Chwałę jako Jedynaka (μονογενοῦς) od Ojca, pełnego łaski i prawdy.

(15) Jan świadczy o Nim i dotąd słychać głos jego: On był, o Którym powiedziałem: «Który za mną nadchodzi, przede mną stał się, ponieważ pierwszym był ode mnie», (16) bo z tej *pleromy* Jego my wszyscy przyjęliśmy, i łaskę za łaską, (17) albowiem Tora została dana przez Mojżesza, ta Łaska i ta Prawda stała się przez Jezusa Mesjasza.

(18) Boga [natury Boga] nikt nigdy nie widział, Jedynak (μονογενὴς) Bóg, będący w łonie Boga Ojca, Ten objawił.

Ten roboczy przekład domaga się co najmniej jednego formalnego dopowiedzenia. Zdanie w 1, 9 rozpoczyna czasownik εἶναι w imperfectum (ἦν). Pozycja tego czasownika na początku zdania jest bardzo intrygująca. Jako że w języku greckim czasownik nie reprezentuje rodzaju gramatycznego, to może się odnosić w wierszach 1, 10. 11. 12 zarówno do φῶς jak i podmiotu domyślnego – λόγος. Najprawdopodobniej odnosi się do λόγος jako φῶς. Aby tę okoliczność jakoś oddać, można się uciec do ryzykownej formy był/a, Niego/Nią, itd. Dobrze przetłumaczony tekst stanowi punkt wyjścia do właściwej interpretacji, którą, biorąc pod uwagę cel naszego elaboratu, nie możemy tutaj rozwinąć. Oczywiście, byłaby to interpretacja inicjacyjna.

***

Pora, by powrócić do problemu postawionego we wstępie: czy Janowy Prolog jest przekładalny? Mając na uwadze liczne uwagi krytyczne, poczynione w tym elaboracie odnośnie do wyselekcjonowanych tłumaczeń, odpowiedź nie może być jednoznaczna. Z jednej strony Janowy Prolog jest przetłumaczalny, bardziej lub mniej, ale werbalnie, literalnie, zgodnie z zasadą ekwiwalencji formalnej. Ale i na tym poziomie tłumaczenia obfitują w defekty. Pewną odpowiedzialność za ten stan rzeczy w chrześcijaństwie Zachodu ponosi Wulgata, która, będąc wręcz paradygmatycznie wadliwym przekładem, oddziaływała przez wieki na styl biblijnych tłumaczeń na języki nowożytne i nadal taki wpływ wywiera[55]. Z jej „objęć", pomimo deklaracji, nie wyzwolili się tłumacze Janowego Prologu również innych Kościołów chrześcijańskich w Polsce, co jeszcze unaocznimy w aneksie.

Z drugiej strony Janowy Prolog, jako tekst inicjacyjny, może być przetłumaczony według zasady ekwiwalencji dynamicznej jedynie w stosunku do czytelnika zamierzonego przez autora czwartej Ewangelii. Czytelnikiem zaś zamierzonym przez autora Ewangelii, czyli zdolnym do odbioru jądra jej sensów, jest istota poddawana inicjacji. Tej osobie tekst komunikuje tajemnicę Ewangelii, natomiast osłania ją przed „intruzami". To samo zjawisko występuje w odniesieniu do tłumacza-„intruza". „Intruz" może najwyżej rozpoznać i oddać tekst literalnie, na poziomie opakowania, skorupy symbolu czy metafory. Fenomen ten nader dobitnie wyrażono w Ewangelii Marka: „Wam dana jest tajemnica Królestwa Boga, zaś dla tych, którzy są na zewnątrz, wszystko dzieje się w przypowieściach" (4, 11). Dla nieuprawnionych odbiorców (*którzy są na zewnątrz*) istota Ewangelii wyczerpuje się na poziomie struktur powierzchniowych języka, świata przedstawionego w dziele, i nie ma żadnego przełożenia w świecie realnym, a zwłaszcza w ich własnej egzystencji. Przy okazji obalamy mit dostępności np. Ewangelii Jana dla „wszystkich ludzi dobrej woli".

Wyselekcjonowane tłumaczenia tak oswajają obcość Janowego Prologu, że dławią inicjacyjne sensy oryginału, przez co zwodzą czytelników. Nie chodzi tutaj o obcość językową przekładu, która wynika z tego, że jest on wypowiedzią wtórną[56], ale o obcość religijną oryginału, która bierze się stąd, że odzwierciedla inny typ doświadczenia religijnego, niż dominujący w cywilizacji „chrześcijańskiej". Ta obcość tak pod względem leksykalnym i stylistycznym, jak i pragmatycznym musi się pojawić w przekładzie. Jak w tym wypadku pogodzić postulat

[55] Destrukcyjny wpływ Wulgaty po Soborze Trydenckim bynajmniej nie ograniczył się do katolickich przekładów Janowego Prologu. Nawet tłumacze-kalwiniści sławnej Biblii Brzeskiej z roku 1563, opierając się na językach oryginalnych, podczas przekładu konsultowali się z Wulgatą Hieronimową.

[56] Na temat obcości w przekładach jako wartości por. R. Lewicki, *Obcość w odbiorze przekładu*, Lublin 2000.

wierności oryginałowi z szacunkiem dla ustalonej tradycji biblijnego stylu, jeśli ten podniosły i namaszczony styl niesie z sobą zdradę przesłania oryginału?

W obliczu tej „pesymistycznej" diagnozy nasuwa się pytanie, czy nie należy zaniechać wszelkiej staranności podczas przekładu Ewangelii Jana, a wręcz samego jej przekładu? Bynajmniej. Tłumacząc Janowy Prolog mieliśmy na uwadze podstawowy postulat translacji sformułowany przez O. Wojtasiewicza, żeby tekst przekładu wywoływał te same skojarzenia u jego odbiorców, które tekst oryginału wywoływał u swoich adresatów. Zdając sobie jednak sprawę z tego, że tekst Prologu zdolny jest wywoływać te same skojarzenia u czytelników zamierzonych przez Ewangelistę, tym staranniej przykładaliśmy się do dzieła. W naszym przekonaniu, jeśli przekład Janowego Prologu zostanie rzetelnie sporządzony, to spełni on swoje zadanie również w stosunku do czytelników niezamierzonych (*którzy są na zewnątrz*), to znaczy, że będzie ich intrygował z tą samą siłą, z jaką niezamierzonych odbiorców intrygował w starożytności chrześcijańskiej tekst oryginału.

III. ANEKSY

Przytaczamy dwa tłumaczenia Janowego Prologu, które sporządzili protestanci. Odchodzimy od przyjętej metody tropienia leksykalnej nieadekwatności w przekładach i czytelnikowi pozostawiamy inicjatywę krytycznego spojrzenia. Ze swej strony poczyniliśmy kilka niezbędnych uwag językowych, które zamieściliśmy w przypisach.

Biblia Warszawska[57]**.** Jest to najpopularniejszy przekład protestancki całej Biblii, funkcjonujący w obiegu liturgicznym. Ewangelie zostały przetłumaczone w 1964 roku.

1. Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo.
2. Ono było na początku u Boga.
3. Wszystko przez nie powstało, a bez niego nic nie powstało, co powstało.
4. W nim było życie, a życie było światłością ludzi.
5. A światłość świeci w ciemności, lecz ciemność jej nie przemogła.
6. Wystąpił człowiek, posłany od Boga, który nazywał się Jan.
7. Ten przyszedł na świadectwo, aby zaświadczyć o światłości, by wszyscy przezeń uwierzyli.
8. Nie był on światłością, lecz miał zaświadczyć o światłości.

[57] Por. Biblia Warszawska: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego*, Warszawa 1984, 1136.

9. Prawdziwa światłość, która oświeca każdego człowieka, przyszła na świat[58].
10. Na świecie był i świat przezeń powstał, lecz świat go nie poznał.
11. Do swej własności przyszedł, ale swoi go nie przyjęli.
12. Tym zaś, którzy go przyjęli, dał prawo stać się dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię jego,
13. którzy narodzili się nie z krwi ani z cielesnej woli, ani z woli mężczyzny, lecz z Boga.
14. A Słowo ciałem się stało i zamieszkało wśród nas, i ujrzeliśmy chwałę jego, chwałę, jaką ma jedyny Syn od Ojca, pełne łaski i prawdy.
15. Jan świadczył o nim i głośno wołał: Ten to był, o którym powiedziałem: Ten, który za mną idzie, był przede mną, bo pierwej był niż ja.
16. A z jego pełni myśmy wszyscy wzięli, i to łaskę za łaską.
17. Zakon[59] bowiem został nadany przez Mojżesza, łaska zaś i prawda stała się przez Jezusa Chrystusa.
18. Boga nikt nigdy nie widział, lecz jednorodzony[60] Bóg, który jest na łonie Ojca, objawił go.

Przekład ekumeniczny[61]. Chociaż jest to dzieło ekumeniczne, niemniej jednak przekład Ewangelii Jana można traktować jako tłumaczenie protestanckie, albowiem wyszło ono spod ręki luteranina, Manfreda Uglorza.

1. Na początku było Słowo, a Słowo było zwrócone ku Bogu, a Bogiem było Słowo.
2. Ono było na początku zwrócone ku Bogu.
3. Przez Nie wszystko się stało, a bez Niego nic się nie stało. To, co się stało
4. w Nim było życiem[62]. Życie zaś było światłością ludzi,
5. a światłość świeci w ciemności i ciemność jej nie ogarnęła.
6. Był człowiek o imieniu Jan, posłany przez Boga[63].

---

[58] W. 1, 9 z gramatycznego punktu widzenia można przetłumaczyć na dwa sposoby. W pierwszym wypadku wejście na świat odnosi się do człowieka, w drugim – do światła. Jednak sens wypowiedzi w kontekście bliższym wyklucza drugi wariant, który preferują niektórzy autorzy, np. Biblii Poznańskiej czy przekładu egzegetycznego.

[59] *Zakon* jako ekwiwalent dla greckiego νόμος jest jakąś archaizującą manierą, którą porzucili późniejsi tłumacze protestanccy.

[60] Tłumaczowi zabrakło konsekwencji. Ten sam termin grecki μονογενής oddaje on na dwa sposoby: w w. 1, 14 przez *jedyny Syn* a tutaj przez *jednorodzony*.

[61] Por. Przekład ekumeniczny: *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa 2000, 203-204.

[62] Mamy do czynienia ze zmianą interpunkcji, która powoduje zakłócenia w konstrukcji budowy zdania, co skutkuje wypaczeniem sensu wypowiedzi.

[63] Tłumacz dokonał przeformułowania składniowego, dewastując przez to sens oryginału.

7. Przyszedł jako świadek, aby zaświadczyć o światłości i aby wszyscy przez niego uwierzyli.
8. Nie był on światłością, lecz miał zaświadczyć o światłości.
9. Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi.
10. Na świecie było Słowo[64] i świat przez Nie powstał, ale świat Go nie poznał.
11. Przyszło do swoich, lecz swoi Go nie przyjęli.
12. Dało zaś moc stania się dziećmi Bożymi tym, którzy Je przyjęli i uwierzyli w Jego imię[65],
13. którzy zostali zrodzeni nie z krwi ani z woli ciała, ani z woli mężczyzny[66], lecz z Boga.
14. A Słowo ciałem się stało i zamieszkało wśród nas pełne łaski i prawdy. Ujrzeliśmy Jego chwałę, chwałę jako Jednorodzonego od Ojca[67].
15. Jan świadcząc o Nim, głośno zawołał: Ten, o którym powiedziałem, że idzie za mną, zaistniał przede mną, bo był wcześniej niż ja.
16. Wszyscy bowiem wzięliśmy z Jego pełni łaskę za łaską,
17. gdyż Prawo zostało dane przez Mojżesza, a łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa.
18. Boga nikt nigdy nie widział[68]. Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, On uczynił Go znanym.

THE UNTRANSLATABLE PROLOGUE OF THE GOSPEL OF JOHN? (JOHN 1:1-18)

(Summary)

The present paper is focused on translation studies. We analyze to what degree the Prologue of the Gospel of John is translatable into selected Polish translations, and to what degree it can be retranslated into Hebrew. What is new in our approach is the analysis of the inaccuracy of translation of the original text which is apparent in the pro-

---

[64] Wprowadzenie do tekstu terminu Słowo, zapewne w celu osiągnięcia większej jasności (tzw. eksplicytacja – por. *Terminologia tłumaczenia*, s. 37), pociąga za sobą skutek odwrotny do zamierzonego.

[65] Przekształcenie szyku zdania spowodowało niekorzystne przeformułowanie sensu wypowiedzi.

[66] Autor Ewangelii ma na uwadze męża, a nie jakiegokolwiek mężczyznę.

[67] Tłumacz ponownie przekształca szyk zdania, co utrudnia uchwycenie jego sensu. Oryginał grecki pełnię łaski i prawdy przywiązuje do Jedynaka Syna, a nie do Logosu, który *stał się ciałem i zamieszkał wśród nas*.

[68] Błędna interpunkcja. Zamiast kropki należy postawić przecinek, myślnik lub dwukropek.

totype translation (Ur-translation) of the Vulgate by Jerome. Thanks to the comparison between the Vulgate and Polish translations of the Prologue, and their retranslation into Hebrew, we concluded that they repeat the mistakes of the Vulgate almost automatically. When we liberate ourselves from the influence of the Vulgate, we face with yet another difficulty. The Prologue is a text of initiation, and it is translatable according to the dynamic equivalence only for a reader, who was intended by the author of the Gospel of John. For other readers, the Prologue can be translated, more or less accurately, according to the formal equivalence.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Ryszard GROŃ
(Wrocław, PWT)

ŚMIERĆ BERNARDA Z CLAIRVAUX W ŚWIETLE *VITA PRIMA*[*]

Elphège Vacandard, jeden z pierwszych współczesnych biografów św. Bernarda z Clairvaux, dziwił się, że w jego wieku, tak obfitującym w utalentowanych historyków, nie znalazł się nikt, kto mógłby napisać miarodajny życiorys tego świętego[1]. On też, mimo wielkiej erudycji, ostatecznie nie podołał temu zadaniu, chociaż zostawił po sobie dwutomową rozprawę na temat jego życia. Dziś na szczęście mamy już za sobą ponad sto lat badań, które umożliwiają wytłumaczenie tego faktu i uzdalniają do formułowania coraz śmielszych wniosków w tym zakresie. Jednak, jak przekonuje Michael Casey, współczesny australijski badacz cysterski, do dziś nie napisano jeszcze zadowalającej krytycznej biografii Bernarda na miarę tej, jaką zaprezentował np. Peter Brown o św. Augustynie[2]. Trudność bierze się stąd, że podstawowe źródło służące za podstawę tych badań, tzw. *Vita prima sancti Bernardi*, stanowi utwór o charakterze hagiograficznym, typowym dla piśmiennictwa średniowiecznego, który nie może być odbierany ściśle historycznie, a właśnie tak był traktowany. Zgodnie bowiem z naturą utworu hagiograficznego, chodziło o napisanie raczej dzieła teologicznego w postaci świętego żywota Bernarda, w charakterze budującego przykładu do naśladowania, a nie o historyczną biografię we współczesnym sensie; tu dodatkowo miało ono posłużyć jako podstawa do jego kanonizacji.

Wobec tego nie może więc dziwić fakt, że do dziś nie opracowano również gruntownie zagadnienie śmierci św. Bernarda. Badania poczynione w ostatnim półwieczu wniosły więcej światła w rozumienie problematyki

[*] Referat wygłoszony na Konferencji Studiów Cysterskich w ramach 43. Międzynarodowego Kongresu Studiów Mediewistycznych, 11 maja 2008 r., na Uniwersytecie West Michigan w Kalamazoo, Mi, USA.

[1] Por. *Vie de saint Bernard, Abbé de Clairvaux*, I, Paris 1895, s. IX.

[2] Por. P. Brown, *Augustine of Hippo: a biography*, London 1967; zob. też M. Casey, *Toward a methodology for the „Vita prima": translating the First Life into Biography*, w: *Bernardus Magister. Papers presented at the Nona centenary Celebration of the Birth of Saint Bernard of Clairvaux* (Kalamazoo, 10-13 May 1990), red. J.R. Sommerfeldt, Kalamazoo 1992, 55-56.

hagiograficznej[3] i na jej tle tematu umierania, które w tym rodzaju literackim przybiera formę tzw. dobrej lub świętej śmierci. Na ich podstawie można odróżnić rzeczywistość faktyczną od jej hagiograficznej interpretacji. Moje ostatnie artykuły na temat dobrej śmierci u Aelreda z Rievaulx znacznie ułatwiają zrozumienie tego problemu[4]. Bernard, z racji pierwszorzędnej roli w reformie cysterskiej, zasługuje tym bardziej na wnikliwe potraktowanie, by zobaczyć, jak w jego przypadku funkcjonował krzewiony ideał, i jak na tym tle mogło wyglądać jego rzeczywiste umieranie. Bernard znał reguły hagiograficznego pisania, bo zostawił po sobie *Żywot św. Malachiasza*, swego przyjaciela, dając znacznie wcześniej teologiczne wyjaśnienie koncepcji dobrego umierania.

I. BERNARDYŃSKA KONCEPCJA „DOBREJ ŚMIERCI"

Na podstawie moich poprzednich rozważań wiadomo, że celem pisarstwa hagiograficznego było krzewienie ideału świętości, przywołującego żywoty znaczących osób z ówczesnego życia społecznego, takich jak: królów, królowych, książąt, biskupów, opatów, opatek, znamienitszych przedstawicieli szlachty rycerskiej, których przykłady życia miały służyć jako swoiste moralno-religijne zwierciadło, chrześcijański wzór postępowania. Czasem były to również postaci z odległej historii, przywoływane dla aktualnych potrzeb z różnych okazji. Model świętości był wzorowany na ideale życia mniszego z otoczenia, w którym powstawały utwory, a więc głównie benedyktyńskiego i cysterskiego. Chodziło o życie w wierze, ubóstwie, miłości i czystości, wzór tzw. świętego wyznawcy, ucieleśniony w bardzo popularnym wówczas żywocie św. Marcina z Tours z IV wieku, jednego z pierwszych świętych tego rodzaju. Nierzadko był on podpierany rozlicznymi cudami.

Ostatnim elementem hagiograficznego życiorysu był opis śmierci; ta jawiła się tu jako chwalebne zwieńczenie całego cnotliwego życia danej osoby, służąc zarazem jako przykład dobrego umierania; jako taka, śmierć ta stanowiła swoiste zwierciadło chrześcijańskiego sposobu umierania. Za Bernardem nazywano ją „śmiercią wspaniałą" (*mors preciosa*) lub „świętą" (*mors sancta*). Polegała ona na spokojnym poddaniu się woli Bożej w ostatnim momencie życia. Czyniła przy tym praktyczny użytek z trzech cnót teologalnych: wiary,

[3] Por. T.J. Heffernan, *Sacred Biography. Saints and their biographers in the Middle Ages*, New York – Oxford 1988; A.H. Bredero, *Bernard of Clairvaux: between cult and history*, Edinburgh 1996.

[4] Por. R. Groń, *Examples of 'Good Death' in Aelred in Rievaulx*, „Cistercian Studies Quarterly" [= CSQ] 41 (2006) 421-441; tenże, *Przykłady „dobrej śmierci" u Aelreda z Rievaulx*, VoxP 48 (2005) t. 48, 291-312; tenże, *Śmierć Aelreda z Rievaulx – między teorią a rzeczywistością*, VoxP 49 (2006) t. 49, 195-207.

nadziei i miłości. Właśnie szczególna żywotność tych cnót w momencie agonii dawały umierającemu niewzruszoną pewność, że przekraczał (*migrare*) on próg śmierci, by wejść i spocząć (*quiescere*) w bezpiecznych ramionach miłosiernego Boga[5]. Sama śmierć w takich warunkach była więc spokojna, bo jawiła się jako efekt życia zgodnego z ideałem, tym bardziej, że przygotowana w jej ostatnim etapie poprzez przyjęcie przepisanych nauką i tradycją Kościoła modlitw, zwyczajów i rytów jednoczących umierającego z Bogiem i ludźmi. Szczególnie ważna była tu obecność bliskich (dworu lub wspólnoty zakonnej) przy łożu śmierci oraz przyjęcie nieodzownych sakramentów Kościoła. Wszystkie one miały zapewnić umierającemu atmosferę spokoju i duchowego ładu, pozwalając mu pogodzić się ze zbliżającą się chwilą i cierpliwie jej wyczekiwać, tak powierzając swą duszę Bogu[6].

Analiza poszczególnych elementów takiego umierania pokazuje jego realistyczne oblicze. Przed śmiercią były to: przeczuwanie momentu śmierci i powiadomienie o niej otoczenia, uporządkowanie spraw doczesnych i wyrażenie ostatniej woli, przyjęcie sakramentów: spowiedzi, namaszczenia chorych, Eucharystii podczas Mszy św. lub wiatyku poza nią, modlitwy pokutne psalmami, kontemplacja krzyża lub czytanie opisu Męki Pańskiej, litania do Wszystkich Świętych w przypadku dłuższej agonii, ułożenie umierającego na włosienicy posypanej popiołem. Po śmierci bliscy z otoczenia dbali o modlitwy w intencji zmarłego, myli i balsamowali jego ciało, zamawiali Mszę pogrzebową i rozdawali jałmużnę ubogim, organizowali pochówek z towarzyszącym konduktem pogrzebowym, zamawiali Msze św. za zmarłego w ciągu miesiąca rozdając biednym jałmużnę[7].

Położenie umierającego na włosienicy posypanej popiołem miało przypominać o pokornym zdaniu się na wolę Bożą, przywołując jego nicość bytową (proch ziemi) w obliczu tajemnicy śmierci, czyli bliskiego spotkania z Bogiem. Umycie i balsamowanie ciała (to ostatnie, w przypadku znamienitszych osób) miały oznaczać szacunek dla ciała ludzkiego, które za życia było mieszkaniem Ducha Świętego. Rozdawanie jałmużny ubogim było formą ekspiacji za popełnione grzechy zmarłego.

---

[5] Por. J. Leclercq, *The Joy of Dying according to St Bernard*, CSQ 25 (1990) 163-174; B. Pranger, *The Concept of Death in Bernard's 'Sermons on the Song of Songs'*, w: *Bernardus Magister*, s. 85-93.

[6] Por. Groń, *Examples of 'Good Death'*, s. 422-424; tenże, *Przykłady „dobrej śmierci"*, s. 292-294; przeciwwagą tego rodzaju świętego umierania miała być „śmierć nieoczekiwana" (*mors improvisa*) – nagła, nieprzygotowana, tzn. bez możliwości pojednania, więc w grzechu i trwodze konania jako antycypacja wiecznego potępienia.

[7] Por. F.S. Paxton, *Liturgy and Anthropology. A Monastic Death Ritual of the Eleventh Century*, Missoula 1993, 7-14; tenże, *A Medieval Latin Death Ritual: the Monastic Customeries of Bernard and Ulrich of Cluny*, Missoula 1993; zob. cysterskie elementy związane ze śmiercią mnicha: *Ecclesiastica Officia* 93-94; *Les Ecclesiastica Officia Cisterciens du XII*^{ème} *siècle*, red. D. Choisselet – P. Vernet, Reiningue 1989, 267-276.

Dla oddania pełniejszego obrazu opisu śmierci należy również wspomnieć o klimacie pewnej przedśmiertnej sytuacji, jaka rozgrywała się między umierającym a jego bliskim otoczeniem, wzorowany na przykładzie umierania św. Marcina. Otoczenie umierającego pogrążało się w smutku, kiedy dochodziła do niego informacja o zbliżającej się śmierci ich bohatera; w przeciwieństwie do samego zainteresowanego, który z radością wyczekiwał utęsknionego spotkania z Bogiem[8].

Wszystkie te elementy odzwierciedlały realia i realizm śmierci człowieka, w której przeżyciu pomagały towarzyszące mu zwyczaje, wypracowane przez tradycję i ryty Kościoła. Jednak do tego podstawowego schematu z reguły dochodziły jeszcze elementy cudownej scenerii, właściwe piśmiennictwu hagiograficznemu, zaczerpnięte znów z żywota św. Marcina, jak: wizja prorocza dotycząca momentu własnej śmierci, jaśniejące blaskiem oblicze i ciało zmarłego, nierzadko cuda nad jego grobem. Miały one na celu potwierdzić niejako „z góry" (od Boga) wyjątkowo cnotliwe i święte życie zmarłego oraz ukazać jego cudotwórczą moc. W istocie, były to retoryczne środki wyrażenia subiektywnych odczuć prawd transcendentalnych otoczenia, które było świadkiem umierania jakiejś wyjątkowej i świętej osoby, co widać bardzo wyraźnie w opisie śmierci Aelreda z Rievaulx[9]. W opisie aktualnych żywotów cuda pośmiertne występowały rzadziej i były zastępowane raczej wizjami, tym bardziej, że nie zgadzały się z nauką i praktyką cystersów. Najważniejszym bowiem było to, by ukazać życiowe znaczenie praktykowanych cnót, które przyczyniły się do rzeczywistej świętości osoby zmarłego i w konsekwencji do jego świętego umierania. Od początku bowiem w środowisku cysterskim kształtowało się przekonanie, że nie tyle działalność nadprzyrodzona świadczyła o świętości – ta była raczej efektem wtórnym, później ją tylko potwierdzającym – ale właśnie intensywne życie wiarą i miłością[10].

Św. Bernard, tak jak i Aelred z Rievaulx, dobrze znał ten sposób umierania i nawet opisał go w swoim żywocie świętego biskupa irlandzkiego, Malachiasza, bliskiego przyjaciela, który umierał mu na rękach (1148). Warto przytoczyć tu jego relację, spisaną dwa lata później (1150)[11], by móc ją potem przyrównać do jego własnego umierania.

[8] Por. Sulpicius Severus, *Epistola* 3 (Ad Bassulam socrum suam), PL 20,181-184.

[9] Por. Groń, *Śmierć Aelreda*, s. 195-208.

[10] Por. Heffernan, *Sacred Biography*, s. 3-122; B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event 1000-1215*, Philadelphia 1987, 166-191.

[11] Por. Bernardus Abbas, *Vita sancti Malachiae episcopi* 66-75, PL 182, 1112-1118, tłum. A. Maciąg: Święty Bernard z Clairvaux, *Życie świętego biskupa Malachiasza*, Biblioteka Duchowości Cysterskiej 3, Skoczów 2007, 188-198. W artykule korzystam także z dwujęzycznego wydania łacińsko-francuskiego: Bernard de Clairvaux, *Vie de saint Malachie*, ed. J. Leclercq – P.Y. Emery, SCh 367, Paris 1990, 174-377.

Najpierw trzeba podkreślić, że umieranie Malachiasza Bernard nazywa „wspaniałą śmiercią" (*pretiosa mors*), bo było zwieńczeniem jego wspaniałego życia[12], kiedy to „szczęśliwie zasnął w Panu. I prawdziwie zasnął. Pogodne oblicze było znakiem spokojnego końca"[13]. Malachiasz, według opata z Clairvaux, pragnął umrzeć, co można by również uznać za swojego rodzaju proroctwo, w uroczystość Wszystkich Świętych, 1 listopada, i jeżeli na obczyźnie, to tylko w Clairvaux[14]. Okazję do opuszczenia Irlandii dała mu podróż na kontynent, gdzie miał zabiegać u papieża Eugeniusza, który akurat przebywał we Francji, o paliusz dla biskupa Irlandii[15].

Bernard opisuje radość, z jaką przyjął on Malachiasza w swoim opactwie, choć niedługo ona trwała, zaledwie cztery czy pięć dni; ponieważ „nagle ogarnięty gorączką, położył się do łóżka, a my wszyscy byliśmy przy nim"[16]. Później, nawet kiedy gorączka spadła i wszyscy byli dobrej myśli, on jednak wyczekiwał śmierci, wyraźnie dając mnichom do zrozumienia, że koniec jego ziemskiego życia jest już bliski. Polecił namaścić się świętym olejem (sakrament namaszczenia chorych), wychodząc braciom na przeciw z górnego piętra domu, w którym przebywał. Po przyjęciu namaszczenia i wiatyku wrócił do siebie mówiąc, że śmierć stoi już w progu. Nikt nie dawał mu wiary, bowiem nie wyglądał na umierającego[17].

O zmierzchu, w uroczystość Wszystkich Świętych, nasiliła się gorączka i Malachiasz zaczął się pocić; wtedy stało się jasne dla braci, że on na prawdę umiera. Przywołał wówczas wszystkich z klasztoru, by się z nimi pożegnać; był przy tym pogodny i pogodzony z wolą Bożą. Na każdego nałożył ręce, po czym pozwolił im odejść, by odpoczęli[18]. Bracia, wraz kilkoma opatami, wrócili koło północy, ponieważ dano znać, że święty biskup jest w agonii. Kiedy odmawiali modlitwę brewiarzową, on „szczęśliwie zasnął w Panu" w wieku pięćdziesięciu czterech lat[19]. W klasztorze panowała atmosfera smutku i płaczu, choć przeniknięta radością osiągnięcia przez zmarłego chwały nieba. Na ramionach braci został zaniesiony do kaplicy i wszystko później działo się „zgodnie z porządkiem i wedle reguły"[20]. Po czym odbyło się nabożeństwo pogrzebowe i zgodnie ze zwyczajem składano w jego intencji ofiary[21].

[12] Por. *Vita sancti Malachiae episcopi* 66 i 75.

[13] Tamże 74, PL 182, 1116C, Maciąg s. 197: „Feliciter obdormivit in Domine. Et vere obdormivit. Vultus placidus placidi exitus indicium fuit".

[14] Por. tamże 67.

[15] Por. tamże 67.

[16] Tamże 70, PL 182, 1114, Maciąg s. 193: „Iam quattuor aut quinque dies huius nostrae solemnitatis defluxerant, cum ecce, febre correptus, lecto decubuit; et nos cum illo omnes".

[17] Por. tamże 71.

[18] Por. tamże 73.

[19] Por. tamże 74.

[20] Por. tamże.

[21] Por. tamże 75.

Podczas czuwania przed pogrzebem miało miejsce uzdrowienie uschłej ręki jednego z chłopców, który stał przy zwłokach zmarłego: sam Bernard, kiedy go zauważył, przywołał go i przyłożył jego uschłą rękę do ręki zmarłego biskupa. Opat z Clairvaux nie podaje już więcej szczegółów związanych z pogrzebem Malachiasza; wzmiankuje tylko, że „po spełnieniu wszystkich obrzędów, zgodnie ze zwyczajem, w tej samej kaplicy, którą sobie upodobał, został złożony do grobowca 3 listopada w roku Pańskim 1148”[22].

Relacja ze śmierci biskupa Malachiasza wskazuje na to, że opat z Clairvaux znał dobrze reguły pisarstwa hagiograficznego. Zauważa się tu niepowtarzalność opisu tej śmierci, co świadczy o tym, że Bernard zrelacjonował ją tak, jak ona mogła wyglądać w rzeczywistości. Można zaobserwować w nim większość elementów tego umierania poza końcowymi czynnościami pośmiertnymi, jak: ułożenie ciała na włosienicy, jego obmycie i balsamowanie oraz pogrzeb, które Bernard skwitował jako wypełnianie zwyczajowych obrzędów i reguły zakonnej[23]. Da się również zauważyć atmosferę smutku braci z powodu odejścia świętego biskupa oraz radości z osiągniętej przezeń chwały nieba. Są obecne wreszcie dwa cudowne elementy hagiograficzne: zapowiedź własnej śmierci oraz cud pośmiertny.

Prosta i stosunkowo łatwa analiza narracji Bernarda ze śmierci biskupa Malachiasza kontrastuje jednak wyraźnie ze skąpym opisem wydarzeń jego własnej śmierci. Gdy prześledzi się pobieżnie relację z jego umierania okaże się, że właściwie brakuje w niej podstawowych zwyczajowych elementów, również tych związanych z cudownością. Lektura tego opisu zawarta w *Vita prima sancti Bernardi* pokazuje rozmiar tego braku, wskazując jednocześnie na ważne elementy, jakie chciał podkreślić jego autor.

II. OPIS UMIERANIA ŚW. BERNARDA NA PODSTAWIE *VITA PRIMA*

Jak wspomniano wcześniej, *Vita prima* – podstawowe źródło wiedzy na temat życia św. Bernarda, została napisana w stylu hagiograficznym dla celów kanonizacyjnych. Przeszła ona jednak długą drogę, zanim otrzymała swoją ostateczną formę. Pierwsze strony, na które złożyła się pierwsza księga *Vita prima*, jeszcze za życia Bernarda spisał Wilhelm z Saint Thierry, jego bliski przyjaciel, benedyktyński opat, a później zwykły mnich cysterskiego Signy. Po śmierci Wilhelma († 1148) dzieło to kontynuowali kolejni dwaj autorzy blisko znający opata z Clairvaux: Arnold (Arnald), benedyktyński opat z Bonnevaux

[22] Tamże 75, PL 182, 118A: „Iam omnibus rite peractis, in ipso oratorio [...], in quo sibi bene complacuit Malachias, traditur sepulturae, anno ab incarnatione Domini millesimo centesimo quadraquesimo octavo, quarto nonas novembris”, Maciąg s. 198.

[23] Tamże 75, PL 182, 118A.

lub Bonneval (k. Chartres), oraz Gotfryd, cysterski opat z Auxerre, sekretarz Bernarda, inicjator i redaktor całego przedsięwzięcia. Pierwszemu zawdzięcza się II księgę *Vita*, drugiemu trzy następne (III-V). Jako takie, dzieło to zostało objęte patronatem wyznaczonych przez cysterską Kapitułę Generalną kilku biskupów i opatów (1155/1156), w celu nadania mu większej powagi przy petycji o kanonizację. Późniejsze problemy z kanonizacją Bernarda (1163) zmusiły Gotfryda do przeredagowania *Vita prima* (tzw. wersja A i B), a nawet powstania tzw. *Vita secunda*; to też tłumaczy różnice w poszczególnych manuskryptach.

Relacja ze śmierci Bernarda znajduje się w V księdze, która została napisana zaraz po śmierci wielkiego reformatora cysterskiego († 1153), a później (1163-1165, 1169-1170) kilka razy przerabiana dla potrzeb kanonizacyjnych. Jej autorem jest więc Gotfryd z Auxerre, który mógł być naocznym świadkiem umierania Bernarda, będąc wtedy w klasztorze Clairvaux. Rękopis *Vita prima* zachowany w bardzo licznych i zróżnicowanych nieco kopiach (129) został wydany w 185. tomie *Patrologia Latina* J.P. Migne'a (1860)[24]; tekst ten, jak dowodzi A.H. Bredero, z racji wyżej wymienionych problemów związanych z kanonizacją, wymaga również krytycznego podejścia[25]. Parafrazując, oto jak Gotfryd z Auxerre przedstawił umieranie Bernarda w swojej V księdze *Vita prima*[26].

Kiedy wszystkie wielkie czyny Bernarda związane ze sprawami Kościoła zostały wreszcie dokonane, Pan zaczął przygotowywać go do „snu świętej śmierci, której tyle wyczekiwał"[27]. Jego duch dojrzewał długo do tego odejścia, a ciało stawało się coraz słabsze zmierzając do ostatniego spoczynku. Bernard zdając sobie sprawę, że upragniona nagroda jest już blisko, tym gorliwiej jej pożądał. Czując, że jego ziemski dom się kruszy, wewnętrzną tęsknotą pragnął wiecznego zamieszkania w niebie, zbudowanego nie rękami ludzkimi, ponieważ jest ono Boskie. Jego czyste piersi nie mogły dłużej pomieścić ognia tej tęsknoty, który często wybuchał i dawał o sobie znać w jego słowach, ponieważ jaśniały one mocą tej tęsknoty. Autorowi przypomina to mistyczne bestie u Bożego tronu z wizji Ezechiela, które jarzyły się jak ciekły brąz.

[24] Por. *Sancti Bernardi Vita prima* (auctore Guillemo, Ernaldo, Gaufrido), PL 185, 225-366.

[25] Por. A. Bredero, *Bernard of Clairvaux. Between cult and history*, Edinburgh 1996, 167-169.

[26] Gaufridus monachus, *S. Bernardi Vita prima* V 1-25, PL 185, 351-366; posługuję się tu również przekładem angielskim, opartym o łacińską wersję *Vita prima B*, która różni się nieco od tekstu podanego w PL 185 (pominięto tu szczególnie dodatki późniejsze, które są podane w nawiasach i pochodzą z wersji *Vita prima A*); nie ma jednak wielkich różnic, jeśli chodzi o relację ze śmierci Bernarda, zob. St. Bernard of Clairvaux, *The Story of his Life as recorded in the Vita prima Bernardi, by Certain of his contemporaries, William of St. Thierry, Arnold of Bonnevaux, Geoffrey and Philip of Clairvaux, and Odo of Deuil*, trad. G. Webb – A. Walker, Westminster – Maryland 1960, 118-127; więcej na ten temat zob. Bredero, *Bernard of Clairvaux*, s. 24-60.

[27] *S. Bernardi Vita prima* V 1, PL 185, 351A: „Dominus dilecto suo Bernardo Clarae-Vallensi abbati diu desideratum pretiosae mortis somnum dare disponeret, et fidelem servum in requiem introducere suam".

Ciało Bernarda coraz bardziej było mu przyczyną bólu i niewygody z powodu cierpienia, ale duch był wolny i pełen mocy, więc szedł nieugięcie w dziele Bożym. I mimo tak wielkiego cierpienia tym gorliwiej nie ustawał w medytacji świętych pism, nawoływaniu braci, pisaniu do nich listów i modlitwach. Do końca celebrował Mszę świętą jako ofiarę z siebie. To właśnie w tym czasie miał napisać list do swego wuja Andrzeja, szlachcica-templariusza stacjonującego ze swym wojskiem w Jerozolimie, oznajmiając mu o swoim bliskim odejściu z tego świata i pragnieniu ujrzenia go jeszcze przed swoją śmiercią.

Gdy tak leżał chory w Clairvaux, wyczekując końca swych dni, nadeszły niepokojące wieści z prowincji Metz o wzajemnej walce, w której poległy tysiące ludzi. Bernard, który akurat od paru dni czuł się lepiej, został – jak sam wyznał w swym liście do Hugona, biskupa Ostii – na chwilę tylko wyrwany niejako ze swych przedśmiertnych przygotowań i wyruszył na prośbę arcybiskupa Trewiru, Hillina, w okolice Metz, by powstrzymać bratobójczą wojnę (352-353). Gotfryd mocno podkreśla, że Bernard, dla którego życie na ziemi było raczej śmiercią, został znów przywołany do śmierci, będąc pozbawiony odejścia z tego świata, ponieważ miał do wykonania jeszcze zadanie. Ale on wiedział, że jest to tylko krótka zwłoka. Boża opatrzność umocniła wystarczająco jego siły fizycznie na spełnienie tej ostatniej misji, mimo iż on sam czuł się słabym. Misja Bernarda, w której nie obeszło się bez cudu uzdrowienia pewnej kobiety z epilepsji, przyniosła w efekcie owoc pokoju między zwaśnionymi stronami.

Po powrocie do klasztoru w Clairvaux opat znów zaniemógł fizycznie, wiedząc że już wkrótce zakotwiczy do bezpiecznego portu. Tak jak Chrystus zapowiedział niegdyś swoim uczniom swoją bliską śmierć, również on obwieścił braciom w zimie, że w najbliższe lato odejdzie z tego świata. Nie chciał ich dłużej zasmucać mówieniem o swej śmierci, jednak dał im do zrozumienia, że praca, którą Ojciec zlecił mu do wykonania, została ukończona. Przez ten cały czas koncentrował się na pragnieniu nieba, do tego stopnia, że nie wykazał zainteresowania, kiedy jego inny przyjaciel Gotfryd, biskup z Langres, przybył doń w pewnej sprawie; oznajmił mu tylko krótko, że już nie należy do tego świata.

Bernard, widząc smutek i boleść braci, spowodowane perspektywą utraty ich opata, podwajał słowa swego pocieszenia. Nawoływał ich, by zakotwiczyli swoją wiarę i nadzieję na Bożej opatrzności, trwając mocno w niewzruszonej miłości; obiecywał, że nie przestanie ich pocieszać po swej śmierci; zachęcał do ćwiczenia się w czystości, bojaźni Bożej i doskonałości duszy; zaklinał, by naśladowali przykład jego cnót, jeżeli jakiekolwiek pozostawił w swoich słowach i czynach, i by się w nich doskonalili.

Gotfryd potwierdza raz jeszcze słabą kondycję fizyczną i cierpienia Bernarda w przeciwieństwie do mocy jego ducha, dobrze przygotowanego na odejście z tego świata. Czyni to za pomocą listu, który umierający opat miał podyktować Arnoldowi z Bonnevaux na kilka dni przed śmiercią: z powodu bólu żołądka

i ciała nie może jeść, poza piciem płynów, ani spać w nocy; wszystko stało się dla niego goryczą; nogi i ręce mu opuchły, tak że wyglądał, jakby miał puchlinę wodną; lecz mimo tego stanu fizycznego jego duch był ochoczy; prosił o modlitwę w swej intencji, by mógł w tym stanie wytrwać aż do momentu śmierci, nie ulegając ukąszeniu jadu żmiji.

List ten, w mniemaniu Gotfryda, został napisany, kiedy Bernard wiedział, że jego koniec jest już bardzo bliski po to, by czytelnik mógł odczytać spokój umysłu, pogodę duszy i słodycz ducha, w jakich był, kiedy jego ciało uległo zepsuciu, i zobaczył jak wielka była jego pokora i zaufanie do Boga. Nie trudno też sobie wyobrazić smutku, lamentu i płaczu, jaki z tego powodu panował wśród braci w klasztorze z powodu jego bliskiego odejścia. Bernard płakał razem z nimi, wznosząc oczy ku niebu, a wobec podwójnej alternatywy: nieba lub ułomnego służenia braciom na tym świecie, sam już nie wiedział, co wybrać. W ten sposób poddał się całkowicie woli Bożej.

Jednak w końcu ostatnia więź ciała i duszy została zerwana. Wieczny dzień rozpoczął się dla niego, a stęskniona dusza uzyskała wreszcie wolność. Była prawie godzina tercji, kiedy pośród mnóstwa braci, biskupów i opatów, to wielkie światło jego wieku, święty (i zaprawdę błogosławiony) Bernard został wzięty (*migravit*) przez Chrystusa z padołu śmierci (*corpore mortis*) do ojczyzny żywych (*terram vivientium*). Nie będąc już dłużej z tymi, którzy płakali z powodu jego odejścia był teraz z radującą się rzeszą, która odeszła przed nim do mieszkania świętych w niebie i do chórów anielskich. Był to dla niego najszczęśliwszy i najpogodniejszy ze wszystkich dni, w którym Chrystus świecił jaśniej od południowego słońca; było to dla niego radosne opuszczenie-wzięcie (*felix transitus*), jako że przeszedł z pracy do spoczynku (*de labore ad refrigerium*), z nadziei otrzymania nagrody do nagrody długo wyczekiwanej (*de expectatione ad praemium*), z trudu do triumfu (*de morte ad vitam*). Zamienił śmierć na życie, a światło wiary na wypełnioną wizję. Jego pielgrzymka się skończyła, a on przeszedł z tego świata do Ojca.

Gotfryd zauważa, że w swym przejściu Bernard ukazał się wielu braciom, a i nawet za dni mu obecnych ojcowska troska pierwszego opata z Clairvaux była ciągle poświadczana przez synów i braci, których po sobie zostawił. W mniemaniu autora, był on nawet duchowo bardziej z nimi, niż kiedy był w ciele oraz żywszy i bardziej aktywny, przychodząc do nich z pocieszeniem. Gotfryd woli nie wspominać tego dnia śmierci, bo przy każdym jego przywołaniu napływają mu łzy do oczu.

Kiedy duch Bernarda zamieszkał szczęśliwie w świętym tabernakulum Boga jako czysta ofiara, mnisi przygotowali jego ciało do pogrzebu (ubrali w szaty kapłańskie)[28] i złożyli do klasztornej kaplicy Najświętszej Maryi Panny

[28] Tamże V 14, PL 185, 360A: „Corpus etiam rite paratum et ornatum sacerdotalibus indumentis" (wstawka obecna tylko w tekście PL).

w Clairvaux. Przybyło wielu ludzi („szlachetnie urodzonych i wieśniaków")[29] z pobliskich miejscowości, by złożyć mu ostatni hołd; wkrótce cała dolina została wypełniona płaczącymi pielgrzymami, przybyłymi na ostatnie pożegnanie. Wśród nich było wiele kobiet, które z racji reguły zakonnej nie mogły wejść do kaplicy klasztornej. Ciało opata leżało w kaplicy przez dwa dni. Gotfryd opisuje piękno i łaskę, jakie biły z jego twarzy, które wprawdzie zawsze były za jego życia, ale teraz zdawały się jeszcze bardziej wzrosnąć[30].

Wszystkie oczy były utkwione na zmarłym, i czuło się, że wraz z nim była grzebana ich miłość. Każdy chciał dotknąć go kawałkiem płótna, by mieć po nim relikwię[31]. Tłum podchodzących zdawał się wcale nie maleć i robił się coraz większy bałagan, tak że następnego dnia nie zważano już ani na mnichów, ani na biskupów, którzy przybyli na pogrzeb. Dlatego trzeciego dnia po śmierci Bernarda pogrzebano jego ciało bardzo wcześniej obawiając się, że później w ciągu dnia było by to niemożliwe[32].

Bernard zasnął w ramionach braci w 13 kalendy września. Pan miłował go i błogosławił świętym życiem jako pierwszego opata z Clairvaux. Został pochowany 11 kalendy tego samego miesiąca, przed ołtarzem Najświętszej Maryi Panny, do której pałał zawsze największą gorliwością z wszystkich kapłanów. Na jego piersi umieszczono relikwię św. Judy Apostoła, którą przywieziono tego samego roku z Jerozolimy. Bernard sam wcześniej prosił, by mógł być z nią pogrzebany ufając, że wraz z tym Apostołem pewniej powstanie z grobu w dniu ostatecznym.

Na zakończenie swojej relacji Gotfryd wzmiankuje, że jeszcze tego samego roku odszedł do wieczności równie święty – papież Eugeniusz III, duchowy syn świętego Bernarda, którego wejście do nieba zostało poświadczone w Rzymie licznymi cudami, jakie miały miejsce za jego wstawiennictwem. Następnie wymienia jeszcze jego następcę – papieża Anastazego oraz panujących ówcześnie (tj. w 1153 r.): cesarza Fryderyka Barbarossę i króla Francji, Ludwika VII, syna pobożnego króla Ludwika[33].

III. HAGIOGRAFICZNY CHARAKTER OPISU ŚMIERCI BERNARDA Z CLAIRVAUX

Jest zastanawiające, że w porównaniu z innymi relacjami ze śmierci osób znanych z pism Aelreda czy nawet opata z Clairvaux, tak mało tu szczegółów

[29] Tamże V 14, PL 185, 360A: „Nobilium at ignobilium" (tylko w tekście PL 185, 360).

[30] Tamże.

[31] Autor podaje konkretnie, że chciano się dotknąć jego nóg i rąk, por. tamże, PL 185, 360B.

[32] Autor podaje krótką wzmiankę, że najpierw zabalsamowano ciało, a potem odprawiono Mszę pogrzebową i odśpiewano psalmy, po czym złożono ciało (*najczystszą perłę*) do grobu, por. tamże, PL 185, 360C.

[33] Por. tamże V 16, PL 185, 361A.

związanych z przebiegiem umierania Bernarda. Odnosi się nawet wrażenie, jakoby Gotfryd nie był tam wcale wtedy obecny. Jego opis jest bardzo ogólnikowy; brakuje w nim szczegółów dotyczących miejsca i czasu, imion postaci uczestniczących w momencie śmierci i pogrzebu Bernarda, a nawet samego przebiegu tych wydarzeń. Widać, że niniejszy opis jest wybitnie teologiczny, tzn., że autor zdaje się tu bardziej interesować teologiczną interpretacją umierania Bernarda, niż faktami, które – jeżeli już są podane – to niejako mimochodem. To wszystko świadczy o hagiograficznym charakterze utworu, tu dodatkowo podporządkowanemu naczelnemu celowi kanonizacji Bernarda.

Jak zauważono, na pierwszy rzut oka rzuca się niemal zupełny brak podstawowych elementów składających się na przebieg tego umierania. Elementy te jednak musiały mieć miejsce, ponieważ były w praktyce klasztornych rytów i zwyczajów, tym bardziej, że odnosiły się do powszechnie znanej i świętej postaci pierwszego opata Clairvaux. Nie ma tu wzmianki o:

– udzieleniu zmarłemu sakramentów Kościoła: spowiedzi i wiatyku;
– odmówieniu przez mnichów modlitw psalmami przy łożu śmierci;
– kontemplacji krzyża;
– ułożeniu umierającego na włosienicy posypanej popiołem;
– umyciu (i balsamowaniu) ciała po zgonie;
– (odprawieniu Mszy pogrzebowej i) rozdawaniu jałmużny ubogim.

Z elementów zaś dotyczących umierania świętego opata, o których wspomina Gotfryd, należy wymienić:

– ogólną informację o celebracji Mszy św.;
– zapowiedź śmierci przez Bernarda;
– umierający przed śmiercią zachęcał braci do zachowania reguły zakonnej i cnót chrześcijańskich; prosił również o pochowanie go wraz z relikwią św. Judy Apostoła;
– opat umierał w czasie odmawiania tercji, otoczony wieloma braćmi, biskupami i opatami, w 13 kalendy września 1153 r., co we współczesnym kalendarzu przekłada się na 20 sierpnia, w godzinach dopołudniowych;
– mnisi przygotowali jego ciało do pogrzebu i złożyli je w klasztornej kaplicy Clairvaux;
– wielu ludzi z okolic przybyło na ostatnie pożegnanie, by zdobyć relikwie Bernarda, jednak nie wpuszczono kobiet;
– w klasztorze panował ogólny płacz i smutek z powodu śmierci Bernarda;
– ciało zmarłego leżało w kaplicy przez dwa dni i zostało pochowane dnia trzeciego z samego rana, z powodu skandalicznego zachowania tłumu;
– pochówek Bernarda odbył się więc w 11 kalendy września (= 22 sierpnia) 1153 r., z samego rana, przy ołtarzu Matki Bożej, w kaplicy klasztoru Clairvaux.

Właśnie te nie powtarzające się gdzie indziej elementy zdają się wskazywać na odzwierciedlenie faktycznego wydarzenia umierania i pogrzebu Bernarda. Pominięcie zwyczajowych elementów nie musi zaraz odbierać im realności,

a jedynie może wskazywać na małą przydatność hagiograficzną ze strony autora, nie wykluczone, że uzależnioną od warunków kanonizacyjnych. Duży natomiast nacisk kładzie się na teologiczną stronę opisu. Właściwie to ona dominuje cały ten opis, służąc raczej uwypukleniu hagiograficznego obrazu umierania i pogrzebu Bernarda.

Gotfryd rozpoczyna swoją narrację od wzmianki, że Pan zaczął przygotowywać Bernarda do śmierci, której tyle wyczekiwał. Jego duch dojrzewał długo do tego odejścia, a ciało stawało się coraz słabsze zmierzając do ostatniego spoczynku[34]. Z historii wiadomo, że Bernard przez całe życie był słabego zdrowia i często chorował, tak że nieraz myślano, iż umrze przed czasem. To właśnie z tego powodu opat z Clairvaux nie bywał czasami na cysterskich Kapitułach Generalnych, a zaprzyjaźniony z nim biskup Wilhelm z Champeaux, widząc jego słabą kondycję fizyczną, wyprosił na Kapitule jego roczną rekonwalescencję poza Clairvaux (1119). To była też jedna z przyczyn, dla której Gotfryd jeszcze za jego życia (1147) polecił Wilhelmowi z Saint Thierry spisać *Vita*, spodziewając się rychłej śmierci swego bohatera, a po niej szybkiej kanonizacji, jako że na tronie papieskim zasiadał Eugeniusz III, duchowy syn Bernarda[35]. Samą śmierć musiała poprzedzić też długa choroba, skoro autor zauważa, że umierający długo jej wyczekiwał, długo do niej dojrzewał, a ciało stawało się coraz słabsze; Bernard mógł już być nią po prostu zmęczony. Jego zapowiedź w zimie, że umrze latem może oznaczać, że choroba, jako przyczyna śmierci, musiała się ciągnąć przynajmniej przez pół roku, a sama śmierć była wreszcie zakończeniem długiego procesu umierania. Wydaje się więc, że motyw długiej choroby przed śmiercią posłużył autorowi jako tło do wyłożenia hagiograficznej formy umierania Bernarda w charakterze pragnienia nieba, którego w rzeczywistości na pewno wyczekiwał.

Gotfryd zauważa, że Bernard w istocie wyczekiwał momentu swego odejścia, który nazywa „snem świętej śmierci" (*pretiosae mortis somnum*)[36], „zaśnięciem w Chrystusie" (*obdormisco in Christo*)[37], „spoczynkiem" (*requiem*)[38], „szczęśliwym przejściem ze świata do Ojca" (*felix transitus [...] de mundo ad Patrem*)[39]. Opat, w opisie autora, „pożądał" (*desiderat*) śmierci, „pragnął" (*aspirabat*) jej podczas całego swego umierania[40]; wprost tęsknił za

[34] Por. tamże V 1, PL 185, 351A: „Cum post tantos et tam multos labores ac sudores Dominus dilecto suo Bernardo Clarae-Vallensi abbati diu desideratum pretiosae mortis somnum dare disponeret, et fidelem servum in requiem introducere suam, caepit magis ac magis promptus in ipso prificere spiritus, et caro infirma deficere".

[35] Więcej na ten temat, por. Bredero, *Bernard of Clairvaux*, s. 33-42.

[36] Por. *S. Bernardi Vita prima* V 1, PL 185, 351A.

[37] Jest ono użyte w czasowniku, por. tamże V 15, PL 185, 360: „dilectus Domini Bernardus [...], inter filiorum manus obdormivit in Christo".

[38] Tamże V 1, PL 185, 351A.

[39] Tamże V 3, PL 185, 359.

[40] Por. V 1, PL 185, 351.

nią[41], bo wiedział, że w ten sposób „zakotwiczy do bezpiecznego portu" (*in portu navigans paulatim vela deponeret*)[42], otrzymując „upragnioną nagrodę" (*expectatus praemium*)[43], „wieczne zamieszkanie w niebie" (*aeternam domum in coelis*)[44]. To pragnienie nieba stanowi niejako osnowę całego umierania Bernarda. Jego czyste piersi nie mogły dłużej nosić ognia tej tęsknoty[45]. Miało ono być tak wielkie, że wywołanie go do załatwienia sprawy pokoju w prowincji Metz autor nazywa „przywołaniem do śmierci" (*ad mortem revocatum*), gdzie został pozbawiony odejścia z tego świata, widzianego tu jako „padół (ciało) śmierci" (*corpore mortis*); jednak on wiedział, że to tylko krótka zwłoka, bo tylko na chwilę został wyrwany ze swych przedśmiertnych przygotowań[46]. Późniejsza podobna prośba przyjaciela biskupa Langresa nie wywołała już w nim żadnej reakcji, tak był pochłonięty swym bliskim odejściem z tego świata, że już doń nie należał.

Pragnienie to jest jeszcze bardziej widoczne na tle kontrastującego zestawienia dwóch elementów w umierającym opacie: z jednej strony, słabość i kruchość ciała zmierzającego do swego końca, przyczyna niewygody i cierpienia; z drugiej, wolność i moc ducha lgnącego do Boga, karmiącego się codzienną Mszą św. jako czystą ofiarą z siebie, lekturą duchową, modlitwą oraz kontemplacją. Gotfryd podkreśla aż trzy razy ten kontrast. Jest on wyraziściej na tle przeciwstawienia świata, nazwanego tu „padołem śmierci" (*corpus mortis*) – niebu, nazwanym „ojczyzną żywych" (*terra vivientium*). W momencie śmierci, „to wielkie światło jego wieku, święty (i zaprawdę błogosławiony) Bernard został wzięty przez Chrystusa z padołu śmierci do ojczyzny żywych"[47]. W ten sposób „szczęśliwie wymienił śmierć na życie, a światło wiary na wypełnioną wizję"[48].

Wspomniany kontrast słabego ciała i mocnego ducha jest szczególnie widoczny w liście, jaki Bernard miał przesłać Arnoldowi z Bonneval na łożu śmierci, przedstawiając czytelnikowi niewzruszony w wierze stan swej duszy, w przeciwieństwie do kruchości i podlegającego boleści ciała. Według badań A. Bredero, Bernard nie napisał żadnego listu na łożu śmierci. Jest to hagio-

[41] Por. V 1, PL 185, 351: „Cognoscens enim Vir sanctus prope esse jam bravium, solito currebat alacrius, et terrestris suae habitationis dissolutionem sentiens imminere, votes uberioribus aspirabat ad habitationem ex Deo, domum [...] aeternam in coelis. In cujus purissimo pectore sacri sese desiderii flamma non capiens, crebris erumpebat indiciis, et ignitum eloquium vehementer fervoris interni vehementiam declarabat".

[42] Tamże V 8, PL 185, 355D.

[43] Tamże V 13, PL 185, 359.

[44] Tamże V 1, PL 185, 351.

[45] Por. tamże V 1, PL 185, 351.

[46] Por. tamże V 4, PL 185, 353.

[47] Tamże V 13, PL 185, 359A: „Singularis lucerna suae generationis, sanctus ac vere beatus abbas Bernardus, a corpore mortis in terram viventium feliciter Christo duce migravit".

[48] Tamże V 13, PL 185, 359B: „Felix transitus [...] de morte ad vitam, de fide at notitiam".

graficzny zabieg autorstwa samego Gotfryda (zwany przez Bredero „autentyczną falsyfikacją"), który w ten sposób chciał jeszcze raz uwypuklić silną wiarę Bernarda i jego pragnienie nieba pośrodku cierpień fizycznych[49].

To pragnienie nieba przez Bernarda jest ukazane wreszcie na tle jego działalności publicznej, która w ogóle odzwierciedla naczelny zamiar całej *Vita prima*. Gotfryd bowiem chciał ukazać świętość swojego bohatera jako nauczyciela i głosu Kościoła, usprawiedliwiając tym samym jego zbytnie zaangażowanie w społeczno-polityczne sprawy Kościoła i świata jego czasów, za które przez wielu był krytykowany[50]. Dlatego jego umieranie następuje dopiero wtedy, kiedy „wszystkie jego wielkie czyny" związane ze sprawami Kościoła zostały wreszcie dokonane[51]. Ponadto, nawet wtedy moment jego śmierci jest jakby wciąż odwlekany, ciągle przerywany jakimiś nowymi, aktualnymi sprawami do załatwienia, co widać na tle jego misji pokojowej do prowincji Metz, czy prośby biskupa Lagrange, której umierający po prostu odmówił, bo był zbyt blisko odejścia z tego świata. Kiedy wreszcie dochodzi do momentu śmierci, jawi się on jako szczęśliwe zakończenie misji, jaką mu Bóg zlecił na ziemi. Bernard sam zresztą daje braciom do zrozumienia, że praca, którą Bóg dał mu do wykonania, została ukończona. Wtedy moment odejścia jest dlań najszczęśliwszym i najpogodniejszym dniem spoczynku w Bogu. Jego pielgrzymka się skończyła, a on przeszedł z tego świata do Ojca. Wieczny dzień rozpoczął się dla niego, a stęskniona dusza uzyskała wreszcie wolność.

Hagiograficznym elementem, mogącym odzwierciedlać rzeczywistą sytuację, lecz podkreślającym dodatkowo pragnienie nieba przez Bernarda, jest znów kontrast, tym razem wzorowany na opisie śmierci św. Marcina z Tours: Bernard radośnie wyczekuje swej śmierci, by uzyskać nagrodę nieba, natomiast mnisi z Clairvaux i cały lud płacze z powodu jego bliskiej utraty jako przewodnika duchowego. Umierający opat, podobnie jak św. Paweł i św. Marcin, jest w rozterce, bo pragnie już zakończyć swój bieg życia ziemskiego, ale z drugiej strony, chciałby jeszcze służyć swoim braciom. Ostatecznie poddaje się woli Bożej, zachęca ich do praktykowania cnót, dając siebie za przykład, obiecuje im swoją pośmiertną opiekę i wreszcie może spokojnie zasnąć. Nic dziwnego, że było to dla niego „radosne opuszczenie-wzięcie, sen śmierci długo wyczekiwany, nagroda długo wyczekiwana. Nie będąc już dłużej z tymi, którzy płakali z powodu jego odejścia, był teraz z radującą się rzeszą, która odeszła przed nim do mieszkania świętych w niebie i do chórów anielskich"[52].

[49] Por. Bredero, *Bernard of Clairvaux*, s. 104-112.

[50] Por. tamże, s. 5-8 i 29-33.

[51] Por. *Vita prima* V 1, PL 185, 351A: „Cum post tantos et tam multos jam labores ac sudores".

[52] Tamże V 13, PL 185, 359B: „Ex filiorum circumstantium et inter graves singultus ac lacrymas uberes utcunque psallentium choro ad multorum, quos ipse praemiserat, coetus transiens laetabundos, ad sanctorum cuneos gratulantes, ad obvia agmina angelorum".

Gotfryd wzmiankuje, że święty opat umierał „pośród mnóstwa braci, biskupów i opatów”[53], a potem mnisi „przygotowali jego ciało do pogrzebu”[54]. W tych zwrotach muszą się zawierać wszystkie pozostałe nie ujęte tu szczegóły, dotyczące jego umierania i pogrzebu, które sam Bernard podsumował niegdyś jako „wypełnienie zwyczajowych obrzędów i reguły zakonnej”. Zastanawia trochę ten brak więcej szczegółów; nie znamy imion przybyłych na pogrzeb opatów i biskupów, których – jak czytamy – było wielu z racji wagi osoby Bernarda. Można się o nich dowiedzieć z innych źródeł, ale widać nie były one specjalnie potrzebne Gotfrydowi, który skoncentrował się na aspekcie pragnienia nieba przez świętego, jako zasłużonego spoczynku w Bogu. Było to też zapewne podyktowane wymogami kanonizacji i kwalifikacją świętości Bernarda, jako nauczyciela Kościoła, o którą zabiegano.

Z badań Bredero wynika, że właśnie z wyżej wymienionych względów, opis śmierci Bernarda winien być widziany z perspektywy potrójnej przeróbki redakcyjnej *Vita prima*, zanim przyjął swą ostateczną postać. Jego podstawowa forma powstała zaraz po śmierci świętego opata (20 sierpnia 1153) i została przesłana do wglądu arcybiskupowi Lund, Eskilowi. Późniejsze dwie jej poprawki wiązały się z procesem kanonizacji. Pierwsza została przygotowana na bazie oryginału; stanowiła część całego dzieła o określonym zamiarze ukazania Bernarda w charakterze nauczyciela Kościoła[55] i przedstawiona w ramach petycji o kanonizację (1163); jako taka jednak nie wytrzymała krytyki Stolicy Apostolskiej, ponieważ nie spełniała nowych kreteriów ustanowionych przez ówczesnego papieża Aleksandra III. Druga wersja, uwzględniająca tę krytykę, naniosła konieczne poprawki[56], jakkolwiek została raz jeszcze przejrzana przed kolejną prośbą o kanonizację (1169)[57], do której w końcu doszło w 1174 roku.

Z powyższego wynika, że najrzetelniejszej relacji z umierania i pogrzebu Bernarda można się spodziewać po skrypcie, jaki Gotfryd przesłał arcybisku-

[53] Tamże V 13, PL 185, 359B: „Vicini episcopi cum abbatum et fratrum copiosa multitudine fuerant congregati”.

[54] Tamże V 14, 360A: „Corpus etiam rite para tum et ornatum sacerdotalibus indumentis”.

[55] Por. *Vita A*, PL 185, 1155-1156.

[56] Por. *Vita B*, 1163-1165, PL 185, 165. Mówi się tu tylko o jednym specjalnym egzemplarzu *Vita prima* przygotowanym dla papieża; brakuje oryginału, na którym pracował Gotfryd wprowadzając te zmiany; została zachowana tylko jego kopia, tzw. manuskrypt z Anchin, zob. Bredero, *Bernard of Clairvaux*, s. 67.

[57] W międzyczasie, różnica zdań, co do polityki prowadzonej przez klasztor Clairvaux pod przewodnictwem Gotfryda jako opata (od 1162), doprowadziła do jego abdykacji (1165) i niechęci do jego dzieła w samym środowisku Clairvaux pod nowym przewodnictwem (Pons z Auvergne); stąd polecono spisać *Vita secunda* 1167-1170 (Alain z Auxerre lub z Lille), która na ogół powtórzyła większość materiału z *Vita prima*, eliminując z niej elementy krytykujące Bernarda; w 1169 r. Gotfryd znów wraca do łask i przygotowuje *Vita prima B* do nowej prośby o kanonizację Bernarda, która została przedłożona przez nowego opata Clairvaux, jego przyjaciela Giralda (1173); tym razem została ona zaaprobowana przez papieża (1174); więcej na ten temat, por. Bredero, *Bernard of Clairvaux*, s. 49-60.

powi Eskilowi. Z kolei po zmianach, jakie wynikają z analizy obydwu redakcji *Vita* A i B, można domyślać się kryteriów papieża, które sprawiły, że w jej ostatecznej formie zniknęły imiona i szczegóły dotyczące wydarzeń. Chodziło o weryfikowanie faktów, heroicznych cnót i cudów danego świętego. Należało tak przedstawić żywot, by był on dalej czynnikiem moralnie budującym, z wybijającą się pobożnością; z drugiej strony, istotne było, aby tak dobrać fakty i je przybrać, by były one niemożliwe lub trudne do zweryfikowania, tym bardziej, jeśli opisywana osoba była znana i żyli świadkowie tych wydarzeń. To może tłumaczyć ogólny brak szczegółów i imion w relacji ze śmierci Bernarda[58].

W opisie bazującym na relacji Gotfryda, przesłanej arcybiskupowi Eskilowi, zwraca uwagę obecność zwyczajowego cudu nad grobem Bernarda, co wpisuje się w klasyczny komponent hagiograficzny, właściwy dla cysterskiego ideału świętości opata. Cud ten jest bardzo podobny do tego, jaki opisał Bernard w swoim *Vita Sancti Malachiae episcopi*, a mianowicie: uzdrowienie uschłej ręki chłopca przy zwłokach zmarłego. Okazuje się, że odzwierciedlał on pierwszy impuls szerzonego w klasztorach ideału świętego opata. Mnisi znający Bernarda tylko z działalności klasztornej, krzewili od początku właśnie ten ideał świętości, na co wskazuje zaaprobowany już niebawem (1159) przez Kapitułę Generalną jego lokalny kult w samym Clairvaux. Natomiast Gotfryd widział w nim raczej ideał świętego nauczyciela Kościoła, czemu miały sprzyjać spreparowane opowieści hagiograficzne. Zrezygnował więc w *Vita prima* z jego cudotwórczej mocy poza grobem na korzyść daru mądrości i świętości, jakie miały mu towarzyszyć od urodzenia. Co ciekawe, papież w swej bulli kanonizacyjnej Bernarda z 1174 r. – wbrew wcześniejszej tradycji – nie powołuje się na żaden cud za życia, ani po śmierci, tylko na jego istotną rolę w pełnieniu misji Kościoła[59]. Powstała później relacja Konrada z Eberbach w *Exordium magnum*, będzie próbowała usprawiedliwić ten brak cudów po śmierci opata z Clairvaux.

Konrad z Eberbach, który był w tym czasie mnichem w Clairvaux, w swoim opisie, potwierdza to, co się tam wtedy działo, wymieniając, obok wspomnianego wyżej cudu, jeszcze dwa dodatkowe. Ponieważ brak o nich wzmianki w innych źródłach, z których autor mógł czerpać, prawdopodobnie pochodzą one z tradycji ustnej pielęgnowanej przez klasztor w Clairvaux[60]. Pierwszy dotyczy uzdrowienia epileptyka i jest odpowiedzią na jego usilną modlitwę o uzdrowienie, drugi opowiada o uzdrowieniu chromego.

---

[58] Por. Bredero, *Bernard of Clairvaux*, s. 43-60.

[59] Por. tamże, s. 71-73; zob. cztery listy związane z kanonizacją Bernarda, przesłane przez papieża Aleksandra III, kolejno: do Kościoła Francji, do króla Francji, do zakonu cysterskiego, do opata i wspólnoty z Clairvaux, zamieszczone w *Apendyksie* książki: M.B. Pennington (red.), *Saint Bernard of Clairvaux. Studies commemorating the eight centenary of his canonization*, Kalamazoo 1977, 269-274 (oryginalna bulla, zob. PL 185, 622-625).

[60] Por. Bredero, *Bernard of Clairvaux*, s. 67-70.

Ten ostatni miał miejsce w kaplicy podczas wieczornych modlitw mnichów, kiedy do katafalku przyczołgał się chromy człowiek i po dotknięciu się ciała Bernarda miał się nagle wyprostować. Wówczas został przeniesiony do ołtarza przez podekscytowany tłum, co spowodowało ogromne zamieszanie. Wtedy, cierpliwość przybyłego na pogrzeb opata z Citeaux doszła zenitu. Widząc wielki bałagan i obawiając się tego, co jeszcze może się stać pod wpływem podobnych zdarzeń, po konsultacji z innymi opatami i biskupami, zbliżył się do leżących zwłok Bernarda nakazując, w imię posłuszeństwa, przestać mu dokonywać jakichkolwiek cudów w przyszłości. Wtedy, jak komentuje Konrad, pokorna dusza Bernarda, jak za życia, tak i teraz po śmierci fizycznej, podporządkowała się temu nakazowi. Tak oto, dopiero co rozpoczęte znaki jego sławy, nagle ustały i nie było już więcej żadnego cudu.

Ale nawet wtedy było wielu mnichów, którzy wzywali wstawiennictwa swego świętego ojca w ich fizycznych cierpieniach, ponieważ to nie zakłócało porządku monastycznego. Konrad poświadcza to przykładem, mającego miejsce kilka lat później, jeszcze jednego cudu, tym razem egzorcyzmu, w wyniku którego ten sam opat z Citeaux wypędził demona przy użyciu relikwii włosów z brody Bernarda[61].

W taki prawdopodobnie sposób Konrad próbował usprawiedliwić brak pośmiertnych cudów w przypadku Bernarda z Clairvaux, odzwierciedlając tym samym życzenie przedstawicieli władz cysterskich nie krzewienia na grobie Bernarda jego kultu cudotwórcy. Jak argumentuje Bredero, nie było to w duchu samego Reformatora, który nie pozwolił na taki kult w stosunku do biskupa Malachiasza, którego śmiertelne szczątki spoczywały w Clarivaux; podobny kult, obok zakłócenia życia monastycznego spowodowanego napływem pielgrzymów, mógłby wprowadzić czynnik komercialny destabilizujący porządek klasztoru, a z tym niebezpieczeństwo kupczenia relikwiami, który zmarły tak piętnował; wreszcie przeczyła temu sama natura cudów pośmiertnych, które poprzez uzdrowienia służyły głównie przywróceniu czasowych dóbr fizycznych, podczas gdy jego cuda za życia pomnażały dobro duchowe tych, którzy ich doznawali[62]; a tu przecież chodziło właśnie o krzewienie dobra duchowego i cysterskiego ideału życia w cnotach.

Wobec powyższego nie dziwi, że *Vita prima* zawiera tylko wzmiankę o ukazywaniu się Bernarda po jego śmierci wielu braciom i nie ma tam żadnego cudu. Być może dla pokazania większej skuteczności tych objawień, jako swego rodzaju przeciwwagi dla mocy cudu, autor zaznacza, że po swej śmierci święty opat wciąż obejmował ojcowską troską swych synów, a nawet był z nimi

[61] Por. *Exordium magnum cisterciense* (auctore Conrado) II 22, ed. B. Griesser, Rome 1961, 116-117.

[62] Por. Bredero, *Bernard of Clairvaux*, s. 72-73.

duchowo bardziej obecny, niż za życia, tzn. był bardziej żywy i aktywny, przychodząc im z pocieszeniem[63].

Gotfryd zauważa dalej, że z ciała i oblicza zmarłego Bernarda złożonego w kaplicy klasztornej, biły jeszcze większe, niż za życia, piękno i łaska; w czym można widzieć hagiograficzną reminiscencję Marcinowego jaśnienia oblicza zmarłego, na które były skierowane oczy wszystkich przybywających[64]. Tak czuło się, że wraz z nim była grzebana ich miłość.

Zgodnie z życzeniem, Bernard został pochowany w godzinach dopołudniowych, 22 sierpnia wraz relikwiami św. Judy Apostoła w klasztornej kaplicy przed ołtarzem N.M. Panny. Tak to święte życie pierwszego opata z Clairvaux zwieńczyło równie jego święte umieranie: Bernard z Clairvaux zmarł w wieku 62 lat.

Kościół dopiero po kilku wiekach (1830) wyniósł go oficjalnie do grona doktorów Kościoła, zgodnie z życzeniem autorów *Vita prima* i autorytetów cysterskich. W międzyczasie, od 1159 r., Bernard odbierał kult opata, najpierw w samym Clairvaux, a potem, po jego kanonizacji, w 1174 r., w całym Zakonie i chrześcijaństwie. Stało się tak dlatego, że papież zatwierdził wtedy, dla celebracji jego wspomnienia, formularz mszalny właściwy dla świętych opatów. Dopiero późniejsze starania władz zakonnych (1201) przyniosły zmianę tej liturgicznej celebracji na rzecz doktora Kościoła[65].

***

Opis życia i śmierci Bernarda z Clairvaux, zawarty w pięciu księgach *Vita prima*, jest dziełem hagiograficznym napisanym pod redakcją jego sekretarza, Gotfryda z Auxerre, i zachowanym w wielu zróżnicowanych kopiach, które w formie drukowanej wydał J.P. Migne w 185 tomie swej *Patrologia Latina*. Jako taki, jest on owocem długiego i dość skomplikowanego procesu powstawania podporządkowanego naczelnemu celowi kanonizacji opata z Clairvaux (1147-1169); i to pod zupełnie inną niż dotychczas kwalifikacją świętości, jako nauczyciela czy doktora Kościoła, o którą od początku zabiegali kolejni autorzy dzieła (Wilhelm z Saint Thierry, Arnold z Bonnevaux, Gotfryd

[63] Por. *Vita prima* V 13, PL 185, 359: „De quo etiam transitu eius multa novimus apparuisse quam multis, et quidem non indigna relatu, sed difficile nimis singula vestigare, et scribere omnia nimis longum. Nam et usque modo multifarie multisque modis paternus erga filios amor, vere etiam nunc, imo nunc verius vivens et vigens, crebris revelationibus eorum dignatur solari lacrymas, revelare moestitiam, ut quo dulcius ei congaudent, minus anxie doleant sibi"; por. Bredero, *Bernard of Clairvaux*, s. 71.

[64] Por. tamże V 14, PL 185, 360AB: „Dum pristine illa dulcissimi gratia vultus nil minorata, sed aucta, magis omnium in se figeret oculos, animos traheret, sepeliret affectus".

[65] Por. Bredero, *Bernard of Clairvaux*, s. 75-77.

z Auxerre), a później przedstawiciele Zakonu. W zderzeniu z rzeczywistością, opis ten stał się dobrze spreparowanym dziełem teologicznym, który poprzez zastosowanie kilku opowiadań (*topoi*) hagiograficznych, miał usprawiedliwiać nadmierne zaangażowanie Bernarda w sprawy ówczesnego Kościoła i świata, czyniąc z nich główny argument jego świętości. Cały więc proces poszedł w kierunku rezygnacji z tradycyjnego modelu świętości Bernarda jako opata, na rzecz nauczyciela Kościoła, a pod wpływem nowych okoliczności ze strony Stolicy Apostolskiej, uzyskał dodatkowo formę większej anonimowości i ogólnikowości.

Ma to swoje odbicie w opisie śmierci Bernarda, zawartym w V księdze *Vita prima*: opis ten odbiega od dotychczasowego tradycyjnego modelu dobrej śmierci krzewionego nawet przez samego Bernarda. Przede wszystkim, brakuje w nim wielu elementów dotyczących przebiegu tego umierania, które z racji wagi osoby musiały mieć miejsce, i to na pewno przy licznym udziale przybyłych gości: opatów i biskupów, których imion z wyżej wymienionych przyczyn tu się nie podaje. Wszystkie te czynności zostały podsumowane ogólnym sformułowaniem, że „mnisi przygotowali jego ciało do pogrzebu i złożyli je w klasztornej kaplicy Clairvaux", co też musiało się odbyć zgodnie ze „zwyczajowymi obrzędami i regułą zakonną".

Podane pozostałe elementy wskazują jednak na odzwierciedlenie faktycznego wydarzenia umierania i pogrzebu świętego opata z Clairvaux, których autor – Gotfryd z Auxerre – musiał być niewątpliwie naocznym świadkiem. Właśnie one pozwalają na ustalenie ich dat i pór dnia (godziny przedpołudniowe, 20-22 VIII 1153 r.) oraz odtworzenie całej atmosfery panującej wówczas w klasztorze. Oczywiście, więcej światła wnoszą tutaj dodatkowe informacje, które z racji zamiaru redakcyjnego i wymogów Stolicy Apostolskiej nie znalazły ostatecznie swego miejsca w *Vita prima* (relacja ze skryptu arcybiskupa Eskila, wyeliminowane wzmianki z *Vita prima A*, czy narracja z *Exordium magnum* Konrada z Eberbach).

Cały opis śmierci ma charakter wybitnie hagiograficzny. Gotfryd na wyrażenie umierania swego bohatera stosuje znaną bernardyńską terminologię: „świętej śmierci", która wieńczy jego święty i pracowity żywot, nazywając ją „snem" i „przejściem". Długa choroba, która poprzedziła jego śmierć, posłużyła tu za tło do przedstawienia jego umierania jako pragnienia, czy wręcz tęsknoty nieba i, jako taka, praktycznie zdominowała cały opis. Pragnienie to przybiera na sile poprzez zastosowanie kilku zabiegów literackich:

– najpierw, w kontekście ogólnego zamiaru *Vita prima*, odejście Bernarda z tego świata wygląda, jakby było wciąż odwlekane przez podejmowanie coraz to nowych wyzwań, do których Kościół go wzywał, by móc dopiero umrzeć, kiedy wszystkie te sprawy zostały wreszcie dokonane;

– następnie, jawi się czytelniej na tle kontrastowego zestawienia dwóch elementów obecnych w umierającym opacie: z jednej strony, słabość i kru-

chość ciała chylącego się ku śmierci, z drugiej, wolność i moc ducha lgnącego do krainy żyjących;

– dalej, spreparowanie listu Bernarda do Arnolda z Bonneval, w którym sam zainteresowany opisuje stan swej duszy pragnącej nieba na tle fizycznej choroby;

– wreszcie, zastosowanie Marcinowego casusu rozterki wyboru Bernarda między długo wyczekiwaną nagrodą nieba, a opuszczeniem zasmuconych z tego powodu uczniów.

Autor *Vita prima* jest bardziej szczegółowy w opisie wydarzeń po śmierci Bernarda, kiedy jego ciało wystawiono w kaplicy do publicznej czci. Gromadzące się tłumy, z wyłączeniem lamentujących kobiet, oraz powstały przy tej okazji bałagan, stały się przyczyną wcześniejszego pogrzebu. Być może rzeczywiście czarę goryczy przelało tu wydarzenie (niekoniecznie cud) z chromym w kaplicy, podczas wieczornych modlitw mnichów, o którym wspomina Konrad z Eberbach. Jednak naczelny zamiar utworu nie każe mówić o żadnym cudzie przy marach zmarłego, mimo iż wspominają o nim inne źródła, wskazując na istnienie pierwotnej tradycji propagującej świętość Bernarda jako opata. Zarówno Gotfryd, jak i przedstawiciele Zakonu, byli przeciwni wizji Bernarda Cudotwórcy, która sprzeciwiała się nauczaniu i praktyce wielkiego Reformatora. Sam cud natomiast i jego efekt mocy, zapewne w charakterze pewnej przeciwwagi, został tu zastąpiony wspomnianymi wcześniej bardzo skutecznymi (w sensie duchowej opieki nad mnichami), w opinii Gotfryda, wizjami zmarłego. Podobną rolę może odgrywać hagiograficzna wzmianka o większym, niż za życia, pięknie i łasce, jakie emanowały z ciała i oblicza zmarłego. Jest to wyraźna aluzja do Marcinowego błyszczenia ciała i oblicza po jego śmierci.

Mimo wybitnie hagiograficznego charakteru całego opisu śmierci Bernarda zaskakuje jego realizm. Teologiczna interpretacja śmierci pierwszego opata z Clairvaux poszła w kierunku uwypuklenia jego pragnienia nieba, przy umiejętnym wykorzystaniu:

– oczywistych faktów, jak: słabość ciała umierającego,

– zaistniałych okoliczności, jak: ingerencja w sprawy ustanowienia pokoju w prowincji Metz, długa choroba, bałagan podczas czuwania w kaplicy, oraz

– dobraniu literackich (i hagiograficznych) środków wyrazu takich, jak kontrasty: słabego ciała – mocnego ducha, padołu śmierci – krainy żyjących, Marcinowy casus radości umierającego – płaczących uczniów.

Przy czym, nie ma tu żadnych fantastycznych elementów nadprzyrodzonych, spotykanych w innych narracjach. Nawet te, które z reguły uzupełniają hagiograficzny opis o podobne fantastyczne zjawiska: zapowiedź własnej śmierci, jaśniejące ciało i oblicze po śmierci, cuda nad grobem, mają tu raczej naturalne wytłumaczenie. Pierwszy mógł być przypisany mu przez autora, oczywiście nie wykluczając tego, że umierający mógł swoją śmierć przeczuwać; drugi, zdaje się być wyrazem (subiektywnego) zafascynowania wynikającego

z obecności przy śmierci kogoś tak wyjątkowego, jak sam Bernard, mniej więcej w tym samym znaczeniu, w jakim przedstawił je Walter Daniel w przypadku śmierci Aelreda z Rievaulx; ostatni wreszcie, został wyeliminowany, ze względu na zamiar utworu, i zastąpiony mniej cudownymi wizjami.

Brak wyraźnej obecności tych fantastycznych elementów był też zapewne podyktowany opisem śmierci kogoś wielkiego i znanego z aktualnej wówczas epoki, gdzie nie było większej możliwości manipulowania faktami i upiększania ich cudami, jak to czyniono w przypadku świętych mężów z odległej historii; ponadto, w dobie rodzącej się scholastyki, dbano o oddawanie faktycznego i weryfikowalnego stanu rzeczy; kryteria Stolicy Apostolskiej mogą być tego właśnie odbiciem. Jako taki też, opis ten, będąc przecież hagiograficznym, nie stracił swego moralnie budującego celu: podkreślał cnotliwe, pobożne, pełne ofiary na rzecz Boga i Kościoła życie, zwieńczone równie świątobliwą i zasłużoną śmiercią, która przyjęła formę pragnienia nieba.

THE DEATH OF BERNARD OF CLAIRVAUX IN THE LIGHT OF *VITA PRIMA*

(Summary)

The account of the life and death of Bernard of Clairvaux contained in five books of the *Vita prima* is a hagiographical work written upon the redaction of his secretary, Geoffrey of Auxerre. It is maintained in many diverse copies, which gave birth to the printed form in 185 volume of J. Migne's, *Patrologia Latina* (1860). As such, it is the fruit of a long and complicated process of creation subjected to the main goal, which was the canonization of the abbot of Clairvaux (1147-1174). This goal was predicated upon a totally different set of qualifications for sainthood as a teacher or doctor of the Church, toward which, from the beginning, the successive authors (William of St. Thierry, Arnold of Bonneval, and Geoffrey of Auxerre) and later the representatives of the Order strived. In contrast with reality, the account became a well fabricated theological work which, through the use of a few hagiographical stories (*topoi*) had to justify the excessive involvement of Bernard in matters of the Church and world at that time, treating them as a main argument in favor of his holiness. The whole process then headed toward the change from the traditional model of Bernard's holiness as an abbot to that of a teacher of the Church, and upon new circumstances on the part of the Holy See it gained a new expression of anonymity and generality.

The description of Bernard's death written in the V book of *Vita prima* reflects this process. However, it differs from the former traditional models of the good death which even Bernard hismself proclaimed. First of all, it lacks many elements

concerning the course of this dying, which on account of the importance of the person surely had to take place in the presence of numerous guests present at the funeral: abbots and bishops, whose names are not mentioned here. All the activity is recounted by the general expression that the monks „prepared his body to the burial and laid it out in the Lady Chapel at Clairvaux", and this had to have happened according to the „traditional rites and monastic observance".

The other elements nevertheless indicate an actual reflection of the events of the dying and burying of the saint abbot of Clairvaux, whose author – Geoffrey of Auxerre – had undoubtedly to have been an eye witness. Indeed, they allow us to set the dates and time (August 2-22, 1153) and to reconstruct the whole atmosphere pervasive in the cloister at that time. Additional information sheds more light. However, due to the intentions of the editor and the requirements of the Holy See they did not ultimately find a place in the *Vita prima* (narration from the script of archbishop Eskil, information eliminated from *Vita prima A*, or narration from *Exordium magnum* of Conrad of Eberbach).

The whole description of the death has a remarkably hagiographical character. To express the activity of the dying of his hero, Geoffrey uses a Bernardian terminology: „holy death", which crowns his saintly and diligent life, calling it „dream" and „passing". The long illness which preceded his death served here as a background to present his dying as a desire, or even yearning for heaven, which practically dominates the whole account. The desire gathers strength through application of a few literary procedures:

– first, in the context of the main goal of *Vita prima*, the departure of Bernard from this world appears as if it were always delayed because of Bernard's acceptance of new challenges, to which the Church called him; he would be able to die only when all the matters were finally done;

– subsequently, the desire appears clear through the contrasting juxtaposition of the two elements present in the dying abbot: on the one hand, there is weakness and frailty of the body approaching death, and, on the other hand, freedom and power of the spirit being attracted to the land of the living;

– later, Geoffrey has fabricated the letter of Bernard to Arnold of Bonneval, in which the great abbot himself describes the state of his soul yearning toward heaven on the basis of his physical frailty;

– finally, there is the application of Martinian casus of dilemma in the choice between a long expected award of heaven and the abandoning of his saddened disciples.

The author of the *Vita prima* is more detailed in his description of the events after the death of Bernard, when his body was laid out in the monastic chapel to give the people the opportunity to pay their last respects. The crowd which came from all the surrounding villages, with exception of the lamenting woman because of Cistercian observance, aroused such a disorder that necessitated the burial in the early morning of the next day.

It is possible that the event (unnecessarily miraculous) with the crippled man in the chapel during the evening prayer of the monks, mentioned by Conrad of Eber-

bach, drained the bitter cup. Nevertheless, the main goal of the work doesn't allow speaking about the miracles at the bier and on the grave, even though other sources mention them, pointing to the existence of the initial tradition which propagated the holiness of Bernard as an abbot. Geoffrey and representatives of the Order were against the perception of Bernard as a thaumaturgy (wonderworker), because it was opposed to the teaching and practice of their great Cistercian Reformer.

The miracle and its effect of power, perhaps in the form of some counterbalance, was replaced here by the visions of the deceased which, in the opinion of Geoffrey, were very efficacious regarding the spiritual care of the monks. Similar role could be played by a hagiographical mention about a much greater manifestation of grace and beauty during his lifetime, which emanated from the face and body of deceased. It is a subtle reference to the shining of the body and face of St. Martin after his death. In spite of the remarkable hagiographical character of the whole description of Bernard's death its realism is surprising. The theological interpretation of the great Reformer's death leads toward emphasizing the desire for heaven, using skillfully the following elements:

– obvious facts: weakness of the body of the dying,

– circumstances: intervention in matters of set up the peace in province of Metz, long illness, disorder during the wake in the chapel,

– literary (and hagiographical) middles of expression such, as: contrast: weak body – powerful spirit, body of death – land of the living, Martinian casus of the joy of the moribund – sorrow disciples.

There are no fantastic extraordinary elements common in other narrations, even those which usually complement the hagiographical account such, as prophecy of the moment of the death, shining of the face and body of the dead man, miracles at grave; thay have rather natural explanation. The first could be attributed to Bernard by the author, of course, with the possibility that the dying Bernard could feel his own death, and even then, there is nothing extraordinary in it; the second seems to be an expression of the (subjective) fascination (experience) as a result of being present at the death of somebody as exceptional as Bernard himself, exactly in the same meaning in which Walter Daniel presents it through the example of the death of Aelred of Rievaulx; and the last element was eliminated because of the main goal of whole work, being replaced by less miraculous visions.

The distinct absence of the fantastic elements was probably dictated by the description of the death of some great and famous personality from the contemporary period where there wasn't any possibility to manipulate the facts or glamorize them as was the case of saintly men from the more remote past. Moreover, we have to remember that this is the time of the birth of the scholastic movement when writers were concerned with the rendering of the actual and renewed state of affairs. The criteria of the Holy See can be understood to be a reflection of these changed circumstances. As such, the description, being a hagiographical work, didn't lose its moral edifying purpose: it underscores a virtuous and pious life, devoted to God and Church, crowed with an equally saintly and meritorious death, which took the form of a desire for heaven.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Rev. Joseph GRZYWACZEWSKI
(Paris, Séminaire Polonais)

SAINT AMBROSE OF MILAN AS A DEFENDER OF THE FAITH IN THE GREEK HYMNOGRAPHY

Saint Ambrose became known especially because of two things: his contribution in the Arian controversy and his conflict with the emperor Theodosius after the killing of many people in Thessalonica at 390. His theological explanations circulated throughout the Roman empire. Especially one sentence was quoted by the theologians: „Servemus dictinctionem divinitatis et carnis. Unus in utraque loquitur Dei Filius, qui in eodem utraque natura est; et si idem loquitur, non uno semper loquitur modo"[1]. This sentence has been taken to many Latin and Greek *Florilegia* and was commented on many ways[2].

His victory over the emperor passed into history and into hymnography. Paulinus of Milan gives a very short relation about this event:

> „The emperor declared that David had committed adultery and also homicide. But straightway the reply was given: «You who have followed him as he sinned, follow him as he corrected himself». When the most merciful emperor heard this, he so took it to heart that he did not scorn public penance, and the progress of this correction prepared for him a favourable victory"[3].

There is more information on this matter in the *Letter to the Emperor Theodosius* of Ambrose himself[4]. St Hieronymus does not speak about it either in his work *De viris illustribus* or in his *Chronicle.* In the Greek historiography the same event is presented as a triumph of the bishop over the emperor[5].

---

[1] Ambrosius, *De fide ad Gratianum* 99, 9, 77, PL 16, 576B: „Let us keep distinction between the divinity and body. The same Son of God speaks in both, because He remains in both natures. When he speaks, he does not speak in the same way" (own translation).

[2] Cfr. G. Bardy, *Sur une citation de saint Ambroise dans les controverses christologiques*, RHE 40 (1944/1945) 171-176. Even Photius commented this sentence in his *Bibliothaeca* III 229, PG 103, 977 A.

[3] Paulinus Mediolanensis, *Vita Sancti Ambrosii* VII 24, PL 14, 37-38, trans. M.S. Kaniecka, Washington 1928, 65-67.

[4] Cfr. Ambrosius, Epistola 51 (ad Theodosium), PL 16, 1209-1213, trans. H. de Romerstin, in: N*icene and Post-Nicene Fathers* (= NPNF), vol. 10, Peabody, Massachusetts 1994, vol. 10, 450-451.

The popularity of St Ambrose in the Oriental Church is to be realized in the Greek historiography[6] and in the hymnography as well. There is a collection of Greek hymns composed on his honour. Together about 50 small works. In the edition by C. Pasini they are divided into several groups: *kontakions*, *kanons, odes, theotokions, sticheras, kathismas, exaposteilarions*)[7]. Each kind of hymns has its specific character. Their aim was to glorify God, to honour Holy Mary and saints (Ambrose, Athenadore) and to proclaim a message. Especially the *kontakions* were composed for the proclamation of the Christian doctrine and for the refutation of heresies. According to E. Wellesz, „the kontakion is a poetical homily; the nine Odes of every *kanon* are modelled on the pattern of the Nine Canticles from the Scriptures and have the character of hymns of praise. Whatever the object of a *kanon* may be the celebration of a feast of Christ or the Theotokos, or the commemoration of a saint or a martyr – the hymn writer had to allude in each of the nine Odes to its scriptural model"[8]. J. Grosdidier de Matons agrees with such an opinion[9]. The origin of *kontakion* seems to be Semitic, probably Syrian. The *kontakions* were composed especially for the ordinary people; they were sung during the vigils (*vigiliae*) before solemnities and – sometimes – for private lecture[10]. The hymns in honour of St Ambrose were conserved in the books of hymns called *Kontakaria*, *Menei*. It is possible that they come from the monastic *milieu* (perhaps in Syria)[11] because there are many allusions to the theological controversies and to the conflict of Ambrose with Theodosius. It may be especially the case of *Kontakion* IV and VI, which were conserved in *Kontakaria* in the monastic centre of Athos (*Μονὴ μεγίστης Λαυρας*, cod. K 182, copied about 1320, cod. H 94 from XVII century).

Those hymns are composed probably in the VI-VIIth centuries, some of them may come from the VIII and IXth centuries. They were inspired by

[5] Cfr. Sozomenus, *Historia Ecclesiastica* VII 25, PG 67, 1493-1496. Evagrius Scholasticus placed St Ambrose among the *saints Fathers* like Gregory, Basil, Hilary, Athanasius, Cyrill, without speaking about his conflict with Theodosius (HE II 18, PG 86/2, 2557). Zosimos does not speak about him at all.

[6] Cfr. J. Grzywaczewski, *Recepcja św. Ambrożego w Kościele Wschodnim* (*Saint Ambrose in the Oriental Church*), VoxP 18 (1998) t. 34-35, 227-256.

[7] Cfr. C. Pasini, *Le fonti greche su Sant'Ambrogio di Milano*, SAEMO 24/1 (Sussidi), Milano – Roma 1990, 336-431.

[8] Cfr. E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1949, 198.

[9] Cfr. J. Grosdidier de Matons, *Recherches sur Romanos le Mélode et sur les origines de Kontakion*, Paris 1961, 176: „Le *kontakion* est une homélie, ou, à la différence du canon qui est un poème lyrique, le texte est plus important que la musique. Le chant devrait être simple et peu orné"; see also ibidem, pp. 73, 111, 114.

[10] Cfr. Grosdidier de Matons, *Recherches sur Romanos le Mélode*, p. 122: „Nous avons affaire à un genre qui n'était pas destiné au chant, mais à la récitation et même à la lecture individuelle".

[11] Generally, the compositions like kontakions, kanons, troparia were not accepted in monasteries, especially in Egypt. The monks gave priority to the Psalms, see Wellesz, *A History of Byzantine Music*, p. 171.

Romanos Melodus († 540), a deacon of Constantinople, probably with Jewish origin[12]. In the hymns there are many references to the Bible and many elements of oriental poetry. It is difficult to identify the author of every hymn. In several cases the name of the author is indicated: the first one is Joseph – it is probably Joseph of Sicily († 886), a monk who was known as an author of hymns. There are two other names: Theophan and Ignatius. Theophan is a composer of hymns of the monastery in Saba in Palestine († 845), Ignatius was a monk in Constantinople in the time of Photius. The third name is George; probably this refers to the bishop of Nikomedia who was known as preacher and composer of hymns[13]. Some *kanons* in honour of Ambrose are attributed to Andrew of Crete († 740), several *kontakaria* – to Talas, a monk of Constantinople. In the literary character of the *kanons,* one can notice an influence of the hymns of John of Damascus.

In the collection there are some small works (*sticheri, kathismata, exaposteilaria*). It is difficult to determine their origin[14]. Probably they were sung especially on the feast of St Ambrose.

The majority of the hymns are in a form of prayer addressed to Saint Ambrose; it means that they were composed as hymns of cult; surely such a cult was developed in the Oriental Church in that time. It is said that:

> „the wise bishop, because of his merits and his virtues, has been accepted to the choirs of martyrs, prophets, apostles"[15].

For this reason he is glorified as a man who was established as a light „to illuminate the Church by his sermons and actions" (ἔργοις καὶ λόγοις αὐτὴν)[16]. The author of one *kontakion* testifies his own healing on the tomb of Ambrose[17]. The theologians point out that Ambrose was honoured as a saint without being monk nor martyr. In the first centuries there was a tradition to honour those who passed on by martyrdom. For this reason, Ambrose may be consi-

[12] Cfr. Grosdidier de Matons, *Recherches sur Romanos le Mélode*, p. 112.

[13] Cfr. C. Pasini, *Le fonti greche su Sant'Ambrogio di Milano*, 312-317.

[14] Cfr. ibidem, p. 320: „Pur non potendo offrire indicazioni precise sull'origine e lo sviluppo di ciascuna di queste composizioni minori".

[15] *Kontakion* I 45, SAEMO 24/1, 338.

[16] Georgii *Canones*: *Oda* VII 100, SAEMO 24/1, 398.

[17] Cfr. *Kontakion* VII 5-10, SAEMO 24/1, 350: „The people discovered your holy temple and go there asking for healing from their diseases and for pardon of sins [...]. O wise Ambrose, on your tomb spread out healing; many persons are cured on body and spirit. I did experience it myself and for this reason I praise you". By this strophe two things seem to be certified: the cult of St Ambrose on his tomb in Milan and the fact that this cult was known not only in the West, but also in the eastern part of the Roman Empire. The tomb of Ambrose has been found at 1864 in the ruins of the *Basilica Ambrosiana* in Milan. According to Paulinus (*Vita S. Ambrosii* 10, 48, PL 14, 46), the cult started just after his death; J.S. Partyka*, Derniers moments, tombeau, reliques et culte de St. Ambroise*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 19-35.

dered a new model of holiness[18]. We will use the Greek text of those hymns edited by Pasini in the English translation of the author of this article.

1. The defence of the faith by teaching. In all hymns Ambrose is glorified as the one who has been established by Christ himself to proclaim the truth. He gave a teaching about the humanity and the divinity (θεὸν ὁμοῦ καί ἄνθρωπον) of Christ[19], about the two natures of the Son of God (ἐν δύο ταῖς οὐσίαις ἕνα Υἱον) and about the relation of the Son to the Father: he is of the same substance (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ), he is co-eternal (συναίδιον τούτου) with the Father, he is united with him (συμφυῆ)[20]. It said that the bishop gave his explanations about two natures of Christ and about his common substance with the Father in a „synod of those who bring God" (συνόδω θεοφόρων). Pasini supposes that it may be an allusion to the synod of Rome at 382 or to another synod in Rome[21]. It is to be noticed that the author of those hymns uses the formula: ἐν δύο ταῖς οὐσίαις ἕνα Υἱον, which was used by several theologians (for example by Gregory of Nyssa and Gregory of Nazianzus) during the IVth century and officially has been accepted by the Church in the Council of Chalcedon (451)[22].

Ambrose was able to give such a teaching not because of his erudition, but because his intellect was „illuminated by the Holy Spirit"[23] or because he was „acting in the power of the Holy Spirit"[24]. He taught the truth which he received from above. Such a teaching, compared to the light, had an effect on the heretics who remained in darkness.

The author of the hymns knew the theological controversies, but he did not want to explore the details. He preferred to express his admiration for Ambrose as „a man of the Truth", he wanted to glorify the purity of his doctrine

[18] Cfr. Ph. Régérat, *Un nouveau modèle de sainteté. Ambroise de Milan*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 60-63.

[19] Cfr. *Kontakion* I 5, SAEMO 24/1, 336.

[20] Cfr. *Stichera* VI 20, SAEMO 24/1, 408.

[21] Cfr. Pasini, *Le fonti greche su Sant'Ambrogio di Milano*, p. 409. The participation of Ambrose on the synod of Rome at 382 is attested by Hefele: „Le concile romain auquel les évêques avaient été invites par la lettre synodale, était le cinquième tenu sous le pape Damase. Outre ce pape, il compta parmi ses membres saint Ambroise de Milan [...]. Les actes de ce concile ne nous sont pas parvenus et nous ne savons que peu de choses à son sujet. Il aurait surtout condamné l'hérésie des apollinaristes [...]. Le concile retrancha de sa communion Flavien d'Antioche, Diodore de Tarse et Acace de Bérée" (*Histoire des conciles*, vol. II/1, Paris 1908, 57-63).

[22] The Council defined: ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱον κύριον μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν (Denz. 302). It was Apollinarius who used the formula: μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη (F. Young, *From Nicaea to Chalcedon*, London 1983, 182-191).

[23] Cfr. *Kontakion* I 2 and 15; Josephi *Canones*: *Odae* I 15 and IX 200, SAEMO 24/1, 336, 354 and 368.

[24] Cfr. Josephi *Canones*: *Odae* IV 65; V 85; VIII 160, SAEMO 24/1, 358, 360 and 366; *Stichera* VII 35; VIII 5; XIV 1, SAEMO 24/1, 410 and 416.

and his ability to refute the heretic opinions. Some of the heterodox theologians are indicated by name. In the first place is Arius. For example:

> „By your prudent and holy words, you withdraw the Arian pestilence. As a good pastor, o you wise man, you lead your pupils to the pasture of orthodoxy"[25].

There is another very similar stanza:

> „You saved your herd from any damage which might be caused by the enemies. O happy man, by your brilliant sermons, you pushed the errors of Arius away"[26].

In the same way are named Nestorius and Eunomius[27]. Several hymns end by acclamation: „Expelling the error of heresy", which was probably repeated by the people.

In all hymns Ambrose is presented in poetic metaphors as a good pastor and teacher who knew how to preach the Divine doctrine. Let us quote several fragments:

> „Today wise Ambrose poured out the jug of ambrosia to the faithful and led them to the banquet [...]. Now, Ambrose, pastor of the pastors, father of the fathers, you entered the eternal joy, You share in the eternal life. You have a name of glory and of Divine thought"[28].

Surely, by „jug of ambrosia" and by his „name of Divine thought" the author means his teaching. In this context, it is stressed out that wise Ambrose, following St Paul the Apostle, became a teacher of the Church (ἐκκλησίας διδάσκαλος) and protected the faithful from the precipice of ignorance[29]. The subject of the knowledge and of the teaching of St Ambrose was especially Holy Scripture:

> „The saint Bishop, inspired by God and initiated in a deep knowledge of the Scripture (πᾶσαν νόησιν Γραφῆς), was able to explain to the others, in a correct way, the difficult things"[30].

In another hymn there is some more detail about the „difficult things":

> „O Ambrose, you became defender of the orthodoxy, pedestal of the Church, support of the bishops, wise pastor of the sheep. You led the herd to the pasture, you expelled as savage animals the arrogant and flocks of those who had a bad

[25] Josephi *Canones*: *Oda* I 20, SAEMO 24/1, 354 (τὴν ἀρειόφρονα λοίμην).

[26] Ibidem: *Oda* IV 60, SAEMO 24/1, 358 (τὴν πλὴνην 'Αρείου); cfr. *Kathisma* II 1, SAEMO 24/1, 418; *Exaposteilarion* II 5, SAEMO 24/1, 424; Christofori Mitileni, *Kalendarium metricum. Oda* III, SAEMO 24/1, 431.

[27] Cfr. *Kathisma* VI 1, SAEMO 24/1, 422 (τοῦ Νεστορίου καθεῖλες); Christofori Mitileni, *Kalendarium metricum. Oda* III, SAEMO 24/1, 431.

[28] *Kontakion* II 1-10, SAEMO 24/1, 340.

[29] Cfr. *Kontakion* V 1, SAEMO 24/1, 344.

[30] Josephi *Canones*: *Oda* III 30, SAEMO 24/1, 356.

opinion (κακοδόξων φάλαγγας). You brought the God's Revelation and explained the consubstantiality of the Holy Trinity (ὁμοούσιον τῆς ἁγίας Τριάδος)"[31].

It is clear that the author of this hymn remains in opposition to the Arian doctrine and keeps the Nicene tradition. In the hymns there are many passages in which Ambrose is admired because of his knowledge and teaching and because of his attitude towards those who propagate theological errors.

2. The defence of the faith by action. Another motif in the hymns it is the admiration of the bishop of Milan because of his actions, especially against the emperor Theodosius; one day he was angry with the inhabitants of Thessalonica and ordered to kill many people in the theatre (390). When he came to Milan, he wanted to enter the church and take part, as usual, in the solemn Liturgy. Ambrose did not want to celebrate the Masse in his presence. He sent him a letter in which he stressed his fault and gave him advice to accept penitence like David did[32], and he left the city, saying that he was not in good health. In the beginning of the collection of hymns we find a reference to this event:

„O most happy Father Ambrose, living totally for God among those who remain abroad. Following wisely the zeal of Elijah Tesbite who did not hesitate to reprimand the king because of his wrong doing, you also reprimanded the king dripping with blood and pushed him away from the holy walls of the temple while you remained imperturbable and righteous and courageous like a lion. You care always on the worship of God"[33].

Ambrose is compared to the prophet Elijah who reprimanded king Ahab (1Kings 18, 18; 21, 17-26) who recognized his sin and accepted penitence (21, 27). He is also compared to the prophet Nathan who reprimanded the king David:

„O, mostly blessed (παμμάκαρ) Ambrose, you rebuked with courage the pious king, like Nathan rebuked the king David. You excommunicated him, and having corrected him by repentance, you took him into your flock again"[34].

The author does not ignore the attitude of Theodosius towards the Christian religion. He knows that he was a pious king (τὸν εὐσεβῆ βασιλέα); in spite

[31] *Exaposteilarion* I 1-10, SAEMO 24/1, 422. In the collection *Opera minora* there are several hymns in honour of the Virgin Mary I which the following terms are used: Θεοχαρίστε (Josephi *Canones* III 50, SAEMO 24/1, 356), ἁγνή Θεομήτηρ (ibidem: *Oda* IV 75, SAEMO 24/1, 358), and especially Θεοτόκος (Georgii *Canones*: *Oda* I 20; *Oda* IV 60; *Oda* VII 140, SAEMO 24/1, 388, 392 and 398) which has been accepted by the Council of Ephesus (431).

[32] Cfr. Ambrosius, *Epistola* 51, 7: „O Emperor, if you say: «I have sinned against the Lord» [...], it will be said to you: «Since you repent, the Lord put away you sin, you will not die» (2Sam. 12, 13)".

[33] *Kontakion* I 35-40, SAEMO 24/1, 336.

[34] *Stichera* III 20, SAEMO 24/1, 406.

of this he has sinned. The bishop was obliged to rebuke him and to excommunicate him for a certain time, so that he might be purified by penitence. After the purification, he accepted him to the community of the Church again. It is true that Theodosius, reprimanded by Ambrose, accepted the penitence. Such a decision may be understood as a *victory* of the bishop, but in fact there was nothing spectacular. It is obvious that Ambrose did not push him away as „a man of blood". Such a exaggerated relation was developed later, especially in the East as we see it by Greek historians, for example by Theodoret of Cyr[35] and by Gregory Monk[36]. The motif of expelling of the emperor as a cruel man is repeated in another hymn:

> „O blessed Ambrose, your zeal was like the zeal of Elijah. You expelled the emperor dripping with blood from the holy walls (of the church), you reprimanded him because of the honour of God"[37].

There is a vary similar vision by Sozomen:

> „The emperor went to Milan and wanted to enter the church to pray within its walls. When he drew near the gates of the edifice, he was met by Ambrose, the bishop of the city, who took hold of him by his purple robe, and said to him, in presence of the multitude: «Stand back! A man defiled by sin, and with hands imbrued in blood unjustly shed, is not worthy, without repentance, to enter within these sacred precincts, or partake on the holy mysteries». The emperor, struck with admiration at the boldness of the bishop, began to reflect on his own conduct"[38].

As we see, the author of the hymns follows the amplified vision of the Greek historians. In other hymns Ambrose is compared to John the Baptist:

> „O bishop Ambrose, you like John the Baptist pointed out with courage the king's defects [...]. You decorated the bishop's throne, you converted the unbelievers and fortified the faithful"[39].

Ambrose reprimanded Theodosius like John the Baptist reprimanded king Herod because of his illegal union with the wife of his brother (Matt. 14, 4). Herodias took revenge on John; she asked for his death during the banquet. Ambrose also had an adventure with a woman:

> „There was a bad and bold woman, who in her stupidity, dared approach you to beat you, but you made her die by pronouncing a Divine prophecy"[40].

---

[35] Cfr. Theodoretus Cyrensis, HE V 18, PG 82, 1232-1233 vel GCS 44, 307-309, trans. B. Jackson, NPNF vol. 3, 1994, 143-145.

[36] Cfr. Gregorius Monachus, *Chronicon parvum* 6, SAEMO 24/1, 208.

[37] Theophanis seu Ignatii *Canones*: *Oda* VI 140, SAEMO 24/1, 380.

[38] Sozomenus, HE VII 25, PG 67, 1493-1496, trans. Ch. Hartranft, NPNF vol. 2, 1999, 394-395.

[39] *Kathisma* III 1-10, SAEMO 24/1, 418.

[40] Josephi *Canones*: *Oda* III 45, SAEMO 24/1, 356.

Surely, this is an allusion to an event which happened in Sirmium. The Arian crowds supported by empress Justina, invaded the church. At this moment:

> „One girl, more imprudent then the rest, after ascending the tribunal, and seizing the garment of the bishop, since she wished to drag him to a group of women, so that he might be beaten by them and driven from the church, heard these words – as he himself was want to relate – «Even I am unworthy of so great an Episcopal office, yet it does not become you or your profession to lay hands on any bishop whatsoever. Wherefore, you should fear the judgment of God lest something may happen to you». The event confirmed his words; on the following day he conducted her dead to the grave repaying kindness for insult"[41].

After this adventure, Ambrose went back to Milan, but Justina organized another attack on him. She wanted to give two churches to the Arians, one in the city and one in the suburb of Milan, but the bishop, with the faithful defended them[42]. The news about it spread out over the empire. In the opinion of the people, Ambrose was greater then John the Baptist, because John was killed, and Ambrose was victorious thanks to his spiritual strength.

***

In the hymns which we have analyzed, even if they come from different places and are composed by different authors, there are many common points. There is a proof of a cult of Saint Ambrose in the Christian Orient. Their authors ware inspired by the Greek historians who amplified the person of Ambrose or perhaps they were inspired generally by the Greek tradition. In the works of historians like Sozomen, Theodoret of Cyr, Gregory Monk, we do not see a real person, but a hero, a giant of wisdom and faith. One can say that St Ambrose, *lost* his human nature and *became an icon.* The composers were not interested in historical details; they wanted to speak about him not for better *knowing* of his life and his works, but to make the people *admire him* as a person inspired by God. For this reason it seems to be permissible to say that the presentation of Ambrose, in Greek history and in the hymnography as well, has an encomiastic and *thaumastic* character (from θαυμάζω – to admire). It is some kind of glorification of God, who shows his power and works in the world through elected persons like the bishop of Milan.

[41] Paulinus Mediolanensis, *Vita S. Ambrosii* 3, 11, PL 14, 33A, Kaniecka, p. 49.

[42] Cfr. Sozomenus, HE VII 13, PG 67, 1448AB, Hartranft, p. 384: „Justina, the mother of the emperor, having espoused the Arian heresy, persecuted Ambrose, bishop of Milan, and disquieted the churches by her efforts to introduce alternations in the Nicene doctrines [...] she represented to her son that he (Ambrose) had insulted her. Valentinian believed this calumny and he sent a party of soldiers against the church. On their reaching the temple, they forced their way to the interior, arrested Ambrose, and were about to lead him into exile, when the people assembled in crowds at the church, and evinced a resolution to die rather than to submit to the banishment of their priest".

ŚW. AMBROŻY Z MEDIOLANU JAKO OBROŃCA WIARY W GRECKIEJ HYMNOGRAFII

(Streszczenie)

Artykuł został opracowany w oparciu o zbiór hymnów zwanych: *kontakiony*, *theotokiony*, *kontakaria*, *kanony*, *ody*, *stichery*, *kathismy*, *exposteilariony* (wydał je C. Passini: *Le fonti greche su Sant'Ambrogio di Milano*, Milano – Roma 1990, 336-431). Są to utwory pochodzące z różnych środowisk i okresów historycznych. Znane są nazwiska tylko niektórych autorów, jak np. Roman Pieśniarz, Teofan, czy Ignacy; część z nich przypisuje się Talasowi z Konstantynopola i Andrzejowi z Krety. Niektóre wykazują duże walory literackie i muzyczne; zachowały się też nieliczne zapisy melodii, nie są to jednak nuty w obecnym tego słowa znaczeniu. Zdaniem badaczy, takich jak Grosdidier de Matons, niektóre hymny były śpiewane w kościele w czasie wigilii przed większymi uroczystościami, a inne były przeznaczone do użytku prywatnego. Przypuszcza się, że mogły być używane jako lektura duchowa. E. Wellesz określa kontakion jako *poetycką homilię*. Te wspaniałe utwory nie były dotąd znane polskim czytelnikom.

Celem niniejszego artykułu nie jest analiza literacka ani muzyczna hymnów, lecz przybliżenie ich treści. Hymny, skomponowane i wykonywane w języku greckim na Wschodzie opiewają św. Ambrożego Biskupa Mediolanu jako nauczyciela prawdziwej wiary, jako pogromcę herezji, jako wzór cnót chrześcijańskich, a szczególnie jako obrońcę Kościoła przed *bezbożnym* cesarzem Teodozjuszem (wyolbrzymiony został zwłaszcza incydent w Tessalonikach – 390 r.). Autorzy hymnów wykazują dość dobrą znajomość zagadnień teologicznych, szczególnie dyskutowanych w IV wieku. Idąc za takimi historykami, jak Teodoret z Cyru i Sozomen, kreślą barwny obraz odważnego biskupa, który wobec świty cesarskiej zabrania Teodozjuszowi wejść do kościoła, wykazuje mu zło jego postępku i zmusza do pokuty. Tego rodzaju gloryfikacja łacińskiego biskupa na greckim Wschodzie jest wprost zdumiewająca. Ambroży w wizji hymnografów traci cechy rzeczywiste, a nabiera cech *taumastycznych* i – jeśli można tak powiedzieć – *enkomiastycznych*, podobnie jak bizantyjska ikona. Staje się on symbolem mocy duchowej, która pokonuje potęgi tego świata.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Jan ILUK
(Gdańsk, UG)

JAN CHRYZOSTOM OBJAŚNIA HYMN O MIŁOŚCI (1Kor 13) (*In I Epistolam ad Corinthios hom.* 33-34)

„Aby znaleźć swoje dobro, nie szukaj swojego”
(*In epistolam I ad Corinthios hom.* 33, 3)

W zredagowanych jesienią i zimą 392 na 393 r. *Homiliach do I Listu św. Pawła do Koryntian*, Jan Chryzostom znalazł naturalną okazję, aby powrócić do swoich licznych wypowiedzi o roli miłości (ἀγάπη) w życiu człowieka[1]. Okazją był, oczywiście, 13 rozdział tego Listu – *Hymn o miłości*. Wśród pism jemu przypisywanych znajdziemy jeszcze kilka małych utworów, powstałych z myślą o przybliżeniu chrześcijańskiego ideału miłości, które w zbiorze Migne'a są tytułowane: Περὶ ἀγάπης[2].

Wiele współczesnych monografii, które poświęcono antycznemu rozumieniu chrześcijańskiej „miłości”, ma w tytule „Eros i agape”. We współczesnych językach układ ten rozciąga się pomiędzy seksem i miłością. Zarówno w czasach Ojców Kościoła, jak i obecnie, dystans od seksu do miłości odmierzają uczucia, stany i czyny mniej lub bardziej wytworne i szlachetne. Świadomość istnienia wielu przystanków na tym dystansie, prowadzi do przekonania, że nasze życie jest poszukiwaniem drogi do *agape*. Jako, że wielu poszukuje może nie skrótu, ale krótszej drogi, Jan Chryzostom, jak i inni Ojcowie Kościoła oświadczają: najkrótszą, bo najwłaściwszą drogą do tego celu, jest życie według cnót chrześcijańskich, jakie zgromadziła chrześcijańska politeja: tam jest najmniej udręk i rozczarowań, chociaż sporo wyrzeczeń.

W Chryzostomowej wyobraźni chrześcijańska politeja ma ziemski i niebiański wymiar[3]. W politei niebiańskiej, zwanej przez niego także Chrystuso-

[1] Datacji według M. von Bonsdorffa (*Zur Predigttätigkeit des Johannes Chrysostomus, biographischchronologische Studien über seine Homilienserien zu neutestamentlichen Büchern*, Diss., Helsingfors 1922), jak dotąd nie zmieniono, por. W. Mayer., *The homilies of St John Chrysostom – Provenance: reshaping the foundations*, OCA 273, Roma 2005, 267.

[2] Por. CPG 4556: *De perfecta caritate*, PG 56, 279-290; CPG 4633: *De caritate*, PG 60, 773-776; CPG 4679: *De caritate*, PG 62, 769-772; CPG 4684: *De caritate* (Ecloga I ex diversis homiliis), PG 63, 567-580.

[3] Motyw politei w twórczości Chryzostoma, por. J. Iluk, *Chrześcijańska i żydowska politeia*

wą, Pańską i Ewangeliczną, wybrani i tam wprowadzeni odnajdą miłość – ἀγάπη jako stan istnienia. Natomiast w wymiarze ziemskim, miłość – ἀγάπη pojawia się jako siła sprawcza jedynie w kręgu chrześcijańskiej politei. Oczywiście, podobnie jak politeia niebiańska, chrześcijańska politeja na ziemi jest kręgiem otwartym dla każdego. Jako, że słuchaczami i czytelnikami Chryzostoma byli nie tylko chrześcijanie (na wielokulturowym Wschodzie Imperium Rzymskiego), a tłem pryncypiów przedstawianych w homiliach było życie codzienne i obyczajowość ówczesnych Rzymian, ideał – ἀγάπη umieszczał w otoczeniu przeróżnych ułomności w zakresie i formie okazywanego uczucia, które po dzień dzisiejszy nazywamy, a i owszem także *miłością*. To prawda, że miłość nie jedno ma imię. W nauczaniu Jana z Antiochii, a przecież nie tylko u tego Ojca Kościoła, pojawiają się więc ἀγάπη, φιλία, φίλτρον, πόθος, εὔνοια, στοργή, ἐπιθυμία, ἔρως. Każde z tych pojęć zawsze wymaga poznania kontekstu, w jakim zostało użyte.

Wprowadzając motyw miłości – ἀγάπη do rozważań na temat chrześcijańskiej politei, Jan Chryzostom znajduje i wskazuje wiernym siłę przewodnią, która ukształtowała antyczny Kościół. Ten motyw wypełnia wizję Królestwa Niebiańskiego, wyjaśnia chrześcijanom właściwy im sens życia w rzymskim społeczeństwie i tłumaczy zasady zorganizowanego życia w granicach Kościoła. Nie możemy się dziwić, że konsekwencją takiej narracji było przekonanie Chryzostoma, że miłość – ἀγάπη jest „reglamentowana". Pozbawieni są jej Żydzi, poganie, Hellenowie i heretycy. W jednej z przypisywanych mu rozpraw Περὶ ἀγάπης, stwierdza:

> „Nie znają jej Hellenowie. Wprawdzie jeden drugiemu okazuje ją, ale pozostają wobec niej obcymi, bo obcymi są wobec Boga. Również Żydzi (nie znają miłości). Ci, choć wzajemnie darzą się miłością, nienawiścią ją napełnili, gdyż znienawidzili Pana Prawa, który głosił: całym sercem pokochaj Pana Boga swego, i ukrzyżowali Pana Chwały, który przez proroka mówi: „Odpłacili nienawiścią za moją miłość" (Ps 108, 5). Także i ci, którzy twierdzą, że Syn Boży jest dziełem stworzenia, nie posiadają takiej miłości, choć znają miłość braterską (ἀλλήλους ἀγάην). A niby w jaki sposób, ten, który kocha Ojca, może nazwać Go twórcą i stworzycielem Chrystusa, a nie rodzicem? A czy może mówić, że kocha Syna ten, kto widzi w Nim dzieło stworzenia? Człowiek nie kochający Syna, chociażby mówił, że kocha Ojca, to jednak pozostanie bez miłości do Ojca. Apostoł stwierdził: „każdy, kto nie ma Syna, nie ma także Ojca" (1 J 2, 23). Pozbawieni miłości są również i ci, którzy Ducha uznają za dzieło stworzenia, chociaż zapewne uznają i kochają Ojca. Kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten nie należy do Niego. Prawdziwą miłością władają tylko ci, którzy stojąc po stronie prawdy myślą o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, a siebie obdarzają wzajemną miłością"[4].

u schyłku antyku, PrzRel 2005, nr 1(215), 71-97; J. Iluk, *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, t. 1: *Jana Chryzostoma, kapłana Antiochii Mowy przeciwko judaizantom i Żydom*, Gdańsk 2006, 18-22.

[4] *De caritate*, PG 63, 775.

Objaśniając *Hymn o miłości*, Chryzostom koncentruje się na najważniejszym w życiu chrześcijanina charyzmacie miłości – miłości bliźniego. Znając jednak jego program konsolidowania społeczeństwa chrześcijańskiego możemy odczytać te dwie homilie, jako pragmatykę życia wewnątrz chrześcijańskiej politei w późnorzymskim państwie. Przenosi więc apostolską moralistykę do społecznych realiów Kościoła w czasach panowania Teodozjusza, aby zająć się najpilniejszym wówczas zadaniem – cementowaniem jedności chrześcijan, przed którymi teodozjańskie dekrety otwierały przestrzeń państwa. Te dwie homilie, jak i wspomniane przypisywane mu traktaty *De caritate*, jeśli objaśniają idee miłości, to odnajdują w trosce o bliźniego również siłę sprawczą nowego społeczeństwa. Choćby z tego względu uznałem za zasadne, aby przetłumaczyć Chryzostomową 33 i 34 homilię na 1 List św. Pawła do Koryntian i pomieścić je w tej pięknej księdze, ofiarowanej Ks. Profesorowi Stanisławowi Longoszowi. Do fraz Pawłowego *Hymnu o miłości* Jan Chryzostom powracał wielokrotnie, czego dowodem jest poniższa dokumentacja:

13 (w)	*In epistulam I ad Corinthios hom.* 17, 1
13 : 1	*In epistulam I ad Corinthios hom.* 32, 6; *In epistulam ad Hebraeos hom.* 3, 10
13 : 2	*In epistulam I ad Corinthios hom.* 32, 7; *In epistulam ad Hebraeos hom.* 3, 10; *In illud: „Habentes eundem spiritum"* I 4; *In Matthaeum hom.* 24, 2
13 : 3	*De incomprehensibili Dei natura* I 2; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 25, 5; *In epistulam ad Hebraeos hom.* 3, 10; *In Joannem hom.* 37, 3; *In Matthaeum hom.* 77, 5; *In epistulam ad Romanos hom.* 27, 3 (15:7); *In s. Romanum* 1
13 : 4	*De sancta Pentecoste* II 3; *In Matthaeum hom.* 71, 1
13 : 5	*Adversus oppugnatores vitae monasticae* III 14; *De sancta Pentecoste* II 3; *In Acta Apostolorum hom.* 40, 2; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 32, 3; *In epistulam ad Hebraeos hom.* 19, 4; *In Joannem hom.* 57, 3; *Sermones in Genesim* IX 2
13 : 7	*De mutatione nominum* IV 2; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 33, 4
13 : 8	*De incomprehensibili Dei natura* I 2; *Epistulae* 130; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 33, 5; *In Matthaeum hom.* 60, 3
13 : 9	*Ad eos qui scandalizati sunt* 2; *De incomprehensibili Dei natura* I 3; II 5 (2x); *De laudibus sancti Pauli Apostoli* 5; *Expositiones in Psalmos* 112, 2; 142, 2; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 7, 2; 34, 2; *In epistulam ad Ephesios hom.* 11, 3 (4:13); *In Matthaeum hom.* 38, 2
13 : 10	*Ad eos qui scandalizati sunt* 2; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 34, 2; *In Matthaeum hom.* 16, 6
13 : 11	*Ad eos qui scandalizati sunt* 2; *De incomprehensibili Dei natura* I 3; *Expositiones in Psalmos* 5, 1; 112, 2; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 34, 2; *In epistulam ad Ephesios hom.* 17, 2 (5:4)

13 : 12	*Ad eos qui scandalizati sunt* 2; *Ad Theodorum lapsum* I 11; *De mutatione nominum* IV 4; *Expositiones in Psalmos* 112, 2; 143, 2; *Fragmenta in Iob* 35, 10; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 34, 2; *In epistulam II ad Corinthios hom.* 5, 2; 10, 4; *In epistulam ad Ephesios hom.* 11, 3 (4:13); *In epistulam ad Hebraeos hom.* 28, 4; *In illud: „Apparuit gratia dei omnibus hominibus"* 11; *In epistulam ad Philippense hom.* 3, 3 (1:24); *In epistulam ad Titum hom.* 1, 1 (1:5)
13 : 13	*De incomprehensibili Dei natura* I 2; III 5; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 34, 5; *In epistulam I ad Thessalonicenses hom.* 9, 3 (5:8)
13 : 14	*In epistulam I ad Corinthios hom.* 36, 1; *In epistulam ad Ephesios hom.* 9, 4 (4:3)

PRZEKŁAD*

HOMILIA 33
(1Kor 13, 4-8)

(275) 1. *Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą* (1Kor 13, 4). Wykazawszy, że bez miłości większej korzyści nie przynosi wiara, wiedza, proroctwa, dar wymowy, dar uzdrawiania, ani żaden inny talent, a także idealne życie i męczeństwo, [apostoł] ukazuje – czego należało się spodziewać – bezmierne jej piękno. Obraz, niczym kolorami, ozdabia dobranymi przykładami dobroczynności, skrupulatnie łącząc poszczególne jej elementy. Mój miły, jego słowa przyjmij z uwagą, a każde ze słów dokładnie rozważ, a wtedy dostrzeżesz doskonałość dzieła i mistrzostwo malarza. Zwróć uwagę, od czego rozpoczyna i co uznaje za pierwszą przyczynę wszelkiego dobra. Co mianowicie? Wyrozumiałość, gdyż z niej wyrasta każda cnota. Stąd też Oświecony mówi: *Wyrozumiały jest pełen rozwagi, skory do gniewu ujawnia głupotę* (Prz 14, 29). W innym miejscu, porównując ową dobroczynność do warownego miasta, stwierdza, że jest wytrzymalsza od warowni, niezniszczalnym orężem i nienaruszalna jak filar, który z łatwością odpiera każdy atak. Iskra padająca do morza gaśnie, nie czyniąc żadnej szkody. (277) Szybko i bez protestu ginie wszystko, co znienacka uderza w cierpliwą duszę. Cierpliwość góruje nad wszystkim. Na nic nie zdadzą się tobie, wołania o zbrojnych, pieniężne datki, sięgnięcie po broń, konie, czy ukrycie się za murami. Zawsze zwycięży cierpliwość. Kto jedynie pozoruje wyrozumiałe zachowanie, ten unosi się gniewem, potyka się niczym dziecko, robi dużo hałasu i sieje niepokój. Natomiast [człowiek] cierpliwy delektuje się spokojem, jakby był w zaciszu przystani. Nie poruszysz takiego głazu, gdybyś nawet wyrządził

* Przekładu dokonano z tekstu greckiego J.P. Migne'a, PG 61, 275-296.

mu krzywdę. Nie zachwiejesz takim filarem, choć go obrazisz. Nie skruszysz takiego diamentu, choć go uderzysz. Uchodzi za człowieka bezgranicznej cierpliwości, gdyż rozległą jest jego dusza – a to, co rozległe, jest także wielkie.

Miłość rodzi wszystkie te zalety. Każdemu, kto ją posiadł i zgodnie z nią postępuje, dostarcza wielu korzyści. Nie mów mi, że tej szansy pozbawiono skazańców, którzy nie zdążyli odpokutować za wyrządzone zło. Nie sprawiła tego wyrozumiałość, ale nieumiejętność korzystania z jej darów. Nie martw się więc o nich, a zajmij się ludźmi wrażliwymi, którym ona daje wiele szczęścia. Ci ostatni wprawdzie nie pokutują za wyrządzone zło, ale podziwiając cierpliwość poszkodowanego dostają naukę miłosierdzia.

[Apostoł] jednak nie poprzestaje na tym i wskazuje na inny ideał miłości – jest ona, *łaskawa*. Wiemy, że są tacy, dla których wyrozumiałość nie jest opoką życiowej mądrości. Oni potrafią, mimo wewnętrznej udręki, mścić się za doznaną obrazę. Dlatego też [Paweł] oświadcza: mimo to, miłość, która jest w nich, nie traci swojej wartości; później jeszcze dopowie: [miłość jest] *łaskawa*. Kierujący się miłością nie podsycają gniewu troszcząc się o oszalałych; przeciwnie, pragną stłumić i ugasić szał, a tym samym wyleczyć rany i uzdrowić ofiary szaleństwa.

Nie jest zazdrosna. Zdarza się, że będąc wyrozumiałym pozostaje się zawistnym, przez co niszczy się swoją szlachetność. Miłość taką nie jest. *Nie szuka poklasku,* to znaczy nie postępuje lekkomyślnie, lecz kochającego czyni rozważnym, statecznym i solidnym. Lekkomyślność jest bowiem cechą ludzi kochających się bezwstydnie. Miłujący szlachetną miłością nie znają takiego uczucia. W sercach nie znających gniewu nie zagnieździ się lekkomyślność i grubiaństwo. Miłość zadomowiona w duszy czuwa, niczym wzorowy rolnik, aby nie wyrosły tego rodzaju chwasty.

Nie unosi się pychą. Widzimy, jak wielu pyszni się swoją szlachetnością, czyli uważa się za nienawistnych, odrzucających zło, małoduszność i brak rozwagi. Jednak te wady łączą się nie tylko z bogactwem i biedą; obdarzone są nimi najlepsze pod słońcem zalety. Wszystkie te ułomności usuwa miłość. Zauważ, że wyrozumiały nie zawsze bywa roztropny. Nie będąc roztropnym zamienia swoje szlachetne zalety w wady, a sam staje się mściwym [człowiekiem]. Miłość podaje [mu] lekarstwo – roztropność, która chroni jego cnoty szlachetności. Wyrozumiały bywa także lekkomyślnym. Owszem, jednak miłość i temu zaradzi. *Miłość*, mówi [apostoł], *nie szuka poklasku, nie unosi się pychą*. Rozważny i (278) cierpliwy, choć wpadnie w megalomanię może być pewny, że ona poradzi sobie z taką wadą.

2. Zwróć uwagę, że [Apostoł] wychwala zarówno to, czym jest [miłość], jak i to, do czego nie dopuszcza, gdyż prowadzi ona do wyrozumiałości i likwiduje wady, a lepiej powiedziawszy, nie pozwala by się ujawniły. Nie powiedział: chociaż bywa zawistną, ale zwycięża zawiść. Także nie oświadcza: bywa dumną, ale tłumi ową namiętność, gdyż *nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi*

się pychą. Zadziwiające jest także, że [miłość] bez wysiłku czyni dobro, a triumf osiąga bez walki i oporu. Jeżeli ona nagradza, to każdy, kto ją posiadł, bez trudu sięga po laury; bo jakiż trud jest potrzebny tam, gdzie nie ma trwogi i złego do cnót usposobienia.

Nie jest niedostojna (1Kor 13, 5). „Co ja mówię", kontynuuje [Apostoł], „że nie unosi się pychą? Ułomność ta jest jej tak obca, że bez zgorszenia cierpi za ulubieńca". Dalej, zamiast powiedzieć, iż mężnie znosi bezwstydne zachowanie, oświadcza, że nie często się gorszy. Jeżeli skąpcy z racji swoich dochodów, bez żenady znoszą najprzeróżniejsze udręki, a nawet obnoszą się tym, to czy dla dobra ukochanego podobnie nie zachowa się obdarzony szlachetną miłością? Nie tylko podobnie zachowa się, ale także nie będzie nic złego widział w tym, że cierpi [za ukochanego]. Pozostawmy na boku przykłady zdeprawowanego zachowania i przypomnijmy Chrystusa aby zrozumieć istotę sprawy. Pan nasz, Jezus Chrystus, nie uznał za niegodziwe opluwanie i biczowanie Go przez upodlonych niewolników, ale potraktował je jako powód do radości i chwały. Nie widział także nic gorszącego w tym, aby łotra i mordercę jako pierwszych zabrać ze Sobą do raju. Podobnie zachował się, gdy w obecności swoich oskarżycieli rozmawiał z jawnogrzesznicą, a potem pozwolił, aby całowała Jego nogi, łzami zrosiła Jego ciało i wytarła je swoimi włosami. To wszystko działo się na oczach Jego wrogów i przeciwników. Tak, to prawda, miłość *nie jest niedostojna*. Nic więc dziwnego, że ojcowie, choćby byli najmądrzejsi i najbardziej elokwentni, nie krępują się pogaduszkami z dziećmi, co nie gorszy nikogo ze świadków, a wręcz przeciwnie, na tyle jest pochwalane, że zasługuje na uznanie. A jeśli dzieci są krnąbrne, [ojcowie] wytrwale zabiegają o ich wychowanie, otaczają opieką i chronią przed pochopnymi decyzjami. Jako że miłość *nie jest niedostojna*, nie wstydzą się swoich [dzieci], a głupie wybryki pupilów skrywają, jakby je osłaniali złotymi skrzydłami.

Jonatan, który w ten sposób kochał Dawida, usłyszawszy słowa ojca: *synu kobiety przewrotnej!* (1Sm 22, 30), nie zawstydził się, choć słowa wypowiedziano z wielkim wyrzutem. Sens tych słów sprowadzał się bowiem do stwierdzenia: oto syn cudzołożnicy nieposkromionej w kontaktach z mężczyznami i sprzedającej się każdemu przechodniowi; syn zniewieściały, słaby, nie przypominający mężczyzny, (279) żyjący na swoje i rodzonej matki potępienie. No i co? Czy się strapił, czy się zawstydził i porzucił kochanego? Przeciwnie, obnosi się ze swoim przekonaniem (φίλτρῳ). Wprawdzie [Saul] był wówczas królem, Jonatan – synem króla, a Dawid – zbiegiem na tułaczce, to jednak [Jonatan] nie wstydził się swego uczucia (φίλια), gdyż miłość (ἀγάπη) *nie jest niedostojna*.

[W miłości] godnym prawdziwego podziwu jest to, że za jej sprawą obrażony nie czuje się strapionym i rozżalonym; przeciwnie, ona skłania go do radości. Nic dziwnego więc, że Jonatan, po tym, co go spotkało, poszedł do Dawida i objął go. Miłość (ἀγάπη) nie zna poczucia wstydu i za chwalebne uznaje to, co dla innych jest niegodne. Wstydem, według niej, jest brak uczucia,

które w każdej chwili zmusza nas, nie bacząc na niebezpieczeństwa, abyśmy cierpieli za ukochanego. Jednakże nie sądź, że moje stwierdzenie: „w każdej chwili", oznacza gotowość na wszystko; na przykład, przyzwolenie na miłość cielesną (ἐρωμένην), lub inną niegodziwość z młodzieńcem. Ktoś taki nie miłuje (οὐ φιλεῖ), czego wcześniej dowiodłem na przykładzie Egipcjanki[1]. Miłuje tylko ten, kto umiłowanemu (φιλουμένῳ) przynosi pożytek. A kto po tysiąckroć mówi o miłowaniu (φιλεῖν) i nie dąży do piękna, ten gorszym jest od każdego wroga. Niegdyś Rebeka, silnie związana z synem, gotowa była dokonać kradzieży; choć groziło jej wielkie niebezpieczeństwo, nie wstydziła się i nie obawiała się napiętnowania. A kiedy syn usiłował jej się sprzeciwić, odpowiedziała mu: *na mnie twoja klątwa* [spadnie].

3. Dostrzegasz apostolską duszę w tej kobiecie? Paweł – jeśli można porównać małe z wielkim – zamierzał na siebie wziąć anatemę Żydów, natomiast ona godziła się zostać przeklętą, pragnąc błogosławieństwa dla syna. Zabiegając o dobro syna – nie mogła z nim uczestniczyć w błogosławieństwie – wyznaczyła sobie los skazanego. Okazywała radość, gdy uciekała przed niebezpieczeństwami; zamartwiała się, gdy sprawy toczyły się wolno. Wiedziała, że Ezaw wyprzedziwszy Jakuba daremną uczyni jej rozsądną decyzję; w zwięzłych słowach i bez zbędnych pouczeń wyjaśnia więc swój zamiar, aby zachęcić i przekonać młodzieńca. Nie powiedziała: „skoro twój ojciec jest stary i nie widzi, niepotrzebnie się obawiasz", a jedynie: *na mnie twoja klątwa*. „Nie zmarnuj więc okazji i nie wypuść z rąk zdobyczy; nie zgub skarbu".

A czy Jakub nie był przez siedem lat robotnikiem u swego krewnego? Czy nie wystawiał się na pośmiewisko z racji niewoli i kłamstwa? Czy czuł się ośmieszonym, skoro szczególnie uwłaczającą jest obelga rzucona przez bliskich? Czy będąc zrodzonym z wolnych rodziców i dobrze wychowanym, uważał za niegodną swoją niewolę u krewnych? Nie. A wszystko za sprawą miłości (ἀγάπη), która sprawiła, że krótkimi wydawały się być tamte lata. Wszakże [Pismo] mówi: *wydały mu się one jak dni kilka* (Rdz 29, 20). Daleki był więc od obrażania się i wstydu za swoją niewolę. Toteż sprawiedliwie oświadczył błogosławiony Paweł: *Miłość nie jest niedostojna, nie szuka swego, nie unosi się gniewem* (1Kor 13, 5). Słowa: *nie jest niedostojna*, wyjaśniają dlaczego [miłość] nie zna uczucia bezwstydu. Dlaczego? Ona *nie szuka swego* [pożytku]. Ukochany (280) wszystko jej powierza, a ona uważa się za pozbawioną wstydu, jeżeli kochanego nie zdoła ochronić przed nieszlachetnym [czynem]. Co więcej, jeśli obrona ukochanego wymaga popełnienia niegodziwości, miłość jest do tego zdolna, gdyż według niej, takie zachowanie nie jest łajdactwem. Tylko taka miłość może sprawić, że kochający i kochany przestają być dwiema postaciami; za jej sprawą staja się jedną istotą.

[1] Por. *In I Epistolam ad Corinthios hom.* 32, 7; w nawiązaniu do propozycji składanych Józefowi przez żonę Potifara (Rdz 39, 7-20).

Aby znaleźć swoje [dobro], nie szukaj swojego, bowiem kto szuka swego, ten go nie znajduje. Paweł poucza: *Niech nikt nie szuka własnego dobra, lecz dobra bliźniego!* (1Kor 10, 24). Każdy swoją korzyść odnajduje w korzyści bliźniego. Jeśli zakopiesz własne złoto w obejściu sąsiada a potem nie zechcesz tam pójść aby je wykopać, nigdy więcej tego [skarbu] nie zobaczysz. Podobnie jest i tutaj. Ten, kto nie zechce swego dobra odnaleźć tam gdzie dobro bliźniego, ten nie otrzyma [zwycięskiego] wieńca. Bóg tak to wszystko urządził, gdyż pragnął abyśmy byli ze sobą związani. Aby nieposłuszne dziecko zachęcić do kontaktu z bratem, zazwyczaj wręczasz temu drugiemu coś, co zainteresuje dzieciaka, który idąc za tym przedmiotem zbliży się do brata. Podobnie jest z nami. Każdy z nas, za sprawą Boga, ma u bliźniego pożyteczne rzeczy dla siebie i tym sposobem trwamy razem, potrzebując się nawzajem. Możesz, jeśli masz taką wolę, wziąć przykład z nas – nauczających. To, co jest korzystne dla mnie, znajduje się u ciebie i na odwrót. Twoją korzyścią będzie wiedzieć, czego Bóg sobie życzy. Jednak to ja mogę sprawić, że otrzymasz ode mnie ową [tajemnicę], a to już oznacza, że jesteś przymuszony przychodzić tutaj. Natomiast ideą mojego dobra jest, abyś stał się lepszy. Od ciebie więc zależy, czy z tego tytułu otrzymam wielką nagrodę. Jak widzisz, mam powód, aby interesować się, czy pracujesz nad swoim dobrem, gdyż ono jest także moim dobrem. Stąd też Paweł pytał: *Jakaż jest nasza nadzieja? [...] Czyż nie wy?* (1Tes 2, 19), i później wyjaśnił: *Wy jesteście moją nadzieją, radością, i wieńcem chwały?* (1Tes 2, 20).

Oczywiście, radością Pawła byli uczniowie, których opłakiwał, widząc jak ginęli. Natomiast dobro uczniów kryło się u Pawła, o czym czytamy: *dla nadziei Izraela dźwigam te kajdany* (Dz 28, 20); a także: *wszystko ścierpię dla wybranych, aby znaleźli życie wieczne* (1Tm 2, 10). Z czymś podobnym spotykamy się w życiu codziennym: *Żona nie rozporządza własnym ciałem, lecz jej mąż; podobnie też i mąż nie rozporządza własnym ciałem, ale żona* (1Kor 7, 4). Według tej zasady postępujemy także wtedy, gdy zamierzamy kilka osób wzajemnie połączyć. Wówczas nie pozwalamy nikomu decydować o sobie, ale odsłaniając wspólnotę zamierzeń, wzajemnie ich uzależniamy. Czyż nie znasz tego z życia publicznego? Sędzia prowadzi proces nie we własnym interesie, ale dla dobra bliźniego. Podwładni, swoim schlebianiem, posłuszeństwem i na każdy inny sposób, starają się działać na korzyść przełożonego. Żołnierze dla naszego dobra chwytają za broń i narażają się na niebezpieczeństwa, a my pracujemy na ich utrzymanie.

4. Jeżeli uważasz, że każdy postępuje w ten sposób, gdy goni za własnym pożytkiem, to dopowiem – własne dobro osiągamy dzięki cudzemu [dobru]. Gdyby żołnierz (281) nie walczył za tych, którzy go utrzymują, to nikt by mu nie zlecał takiego zadania. I na odwrót. Gdyby nie łożono na utrzymanie żołnierzy, kto by stanął w naszej obronie? Czy teraz widzisz, jak miłość wszystko ogarnia i aranżuje? Postaraj się zrozumieć istotę powiązań tego złotego łańcucha.

[Apostoł] powiedziawszy: *nie szuka swego*, ponownie wskazuje na korzyści wynikające z miłości. Jakie to korzyści? *Nie unosi się gniewem, nie obmyśla złego* (1Kor 13, 5). Zauważ, nie tylko niszczy wady, ale nawet nie dopuszcza, aby się pojawiły. Nie powiedział: „chociaż unosi się gniewem, to jednak przezwycięża wściekłość", lecz: *nie unosi się gniewem*. Ponadto, nie stwierdził: „nie czyni zła", ale: *nie obmyśla* [zła], a więc nie dosyć, że nie wyrządza zła, ale nie zamierza go wyrządzić ukochanemu. Rzeczywiście, a niby jak mogłaby wyrządzić zło lub być rozdrażnioną, jeśli złych myśli nawet nie dopuszcza do siebie. Oto źródło miłości (στοργή).

Nie cieszy się z niesprawiedliwości (1Kor 13, 6), czyli nie radują ją nieszczęścia innych. Ale nie tylko, gdyż cechuje ją coś ważniejszego: *współweseli się z prawdą*. Cieszą ją więc godnie żyjący, co Paweł podkreślił mówiąc: *Weselcie się z tymi, którzy się weselą, płaczcie z tymi, którzy płaczą* (Rz 12, 15). Z tego powodu [miłość] nie jest zawistna i nie unosi się pychą, a dobro innych uznaje za swoje. Zauważyłeś?! Miłość gotowa jest swojego wychowanka uważać za anioła! Jeśli jej [wychowanek] nie kieruje się gniewem, nie jest zbrukany zawiścią i nie jest zależny od jakichkolwiek zgubnych namiętności, to jest oczywistym, że będąc takim jest już ponad ludzką naturą, gdyż osiągnął stan anielskiego spokoju. [Paweł] jednak nie poprzestaje na tym i zamierza powiedzieć coś więcej, a że jest to kwestia najważniejsza, więc porusza ją na końcu; taki jego zwyczaj. Otóż miłość *wszystko zasłania* (1Kor 13, 7) to znaczy, kierując się wyrozumiałością i dobrotliwością, chroni przed bólem i cierpieniem, nawet jeśli jest to obraza, krętactwo, śmierć, lub coś w tym rodzaju.

Dobrym tego przykładem jest błogosławiony Dawid. Co może bowiem być gorszego od widoku wzburzonego syna, który żąda władzy i krwi swego ojca? [Dawid] jednak opanował [gniew] i ratując jego życie, przedstawił strategom historię, w której nie znalazło się ani jedno złe słowo przeciwko ojcobójcy. Oto, jak głęboko było w nim zakorzenione uczucie miłości. Stąd też [apostoł] powiedział: *wszystko zasłania*. Tymi słowami wyraził siłę miłości, a w dalszej części jej dobro – *wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma* (1Kor 13, 7). Co znaczy: *we wszystkim pokłada nadzieję*? [Miłość] nie oczekując korzyści, wychowuje, troszczy się i zabiega o swego umiłowanego, nawet gdyby był on złym [człowiekiem]. *Wszystkiemu wierzy*, to znaczy, nie tylko pokłada nadzieję, ale jest przekonana, gdyż kocha z całych sił. Zniesie wszystko – *wszystkiemu wierzy*, choćby wbrew oczekiwaniom nie pojawiało się dobro, a umiłowany stawał się coraz gorszym człowiekiem.

Miłość nigdy nie ustaje (1Kor 13, 8). Dostrzegłeś, czym wieńczy i co jest szczególnie istotne w tej ofierze? Co oznacza: *nigdy nie ustaje*? Nie kończy się, nie traci sił z powodu miłości do wszystkich. Ten, kto kocha, ten nigdy nie może nienawidzić, choćby nie wiem co miało się zdarzyć; w tym tkwi siła tego dobra.

Takim był Paweł, kiedy mówił: *obym jakoś pobudził do zazdrości moich współrodaków*[2], i trwał w tej w nadziei. Podobnie pouczał Tymoteusza: *[...] sługa Pański nie ma być zwadliwy,* (282) *lecz ma być układny przeciwko wszystkim. Powinien z łagodnością pouczać wrogo usposobionych, bo może Bóg da im kiedyś nawrócenie do poznania prawdy* (2Tm 2, 24-25). Cóż ty na to? Czyżby nie wolno było nienawidzić nawet wrogów i Hellenów (Ἕλληνες)? Należy, ale nie ich [osobiście], a ich nauki; nie człowieka, a zdeprawowane życie i uległą wolę. Skoro człowiek jest dziełem Bożym, a błąd dziełem diabła, więc nie mieszaj tego, co Boskie, z tym, co diabelskie. Żydzi znieważali, prześladowali i obrażali Chrystusa, mówiąc o Nim wiele złego. Jednak czy Paweł, który bardziej niż inni kochał Chrystusa, nienawidził ich? Nie, przeciwnie, miłował i zabiegał o różne sprawy dla nich. Nie kto inny, jak on powiedział: *z całego serca pragnę ich zbawienia i modlę się za nimi do Boga* (Rz 10, 10), a także: *Wolałbym bowiem sam być pod klątwą odłączony od Chrystusa dla ich zbawienia* (Rz 9, 3)[3]. Również Ezechiel, widząc zagładę [Żydów], powiedział: *Ach, Panie! Czy chcesz do reszty wyniszczyć Izrael?* (Ez 9, 8). Natomiast Mojżesz prosił: *Przebacz jednak im ten grzech* (Wj 32, 32). A dlaczego Dawid pytał: *Panie, czyż nie mam nienawidzić tych, co nienawidzą Ciebie*? *[...] nienawidzę ich pełnią nienawiści; stali się moimi wrogami* (Ps 139, 21-22). Nie wszystkie słowa w Dawidowych Psalmach pochodzą od Dawida. Wprawdzie czytamy: *mieszkam pod namiotami Kedaru!* (Ps 120, 5). *Nad rzekami Babilonu – tam myśmy siedzieli i płakali* (Ps 137, 1), ale wiadomo, że [Dawid] nie widział ani Babilonu, ani namiotów Kedaru.

Od nas [chrześcijan] oczekuje się dojrzalszej mądrości. Kiedy uczniowie zamierzali poprosić, aby ogień spadł [na Samarytan], jak w czasach Eliasza, Chrystus stwierdził: *nie wiecie, jakiego ducha jesteście* (Łk 9, 55)[4].

5. W tamtych czasach było zapowiedziane, aby [Żydzi] nie tylko nienawidzili rzeczy nieczystych ale i tych, którzy nieczystymi się stali. Kontaktów [z nieczystymi] zabroniono w obawie przed złamaniem Prawa (παρανομίας)[5]. Z tego powodu nie mogli się również bratać z poganami i wchodzić z nimi w [małżeńskie] związki – pomiędzy nimi były ustawiane najróżniejsze przeszkody. Obecnie, kiedy już [Bóg] przywiódł nas do prawdziwej wiary, która góruje ponad takimi zagrożeniami, posiadamy Jego przyzwolenie na obcowanie z [poganami]. Z naszej strony płyną dla nich korzyści, a z ich strony nie grozi nam żadne niebezpieczeństwo. Zapytasz więc, co mamy czynić? Nie należy nienawidzić, a okazywać litość. Przecież, nienawidząc nie nawrócisz błądzącego i nie zdołasz modlić się za niewiernego. Tymczasem, nakaz takiej

[2] Dosłownie: „[...] me ciało".

[3] Chryzostom zastępuje rzeczownik *bracia* (w odniesieniu do Żydów) zaimkiem *oni.*

[4] Ten logion znajduje się w niektórych rękopisach.

[5] Paranomia, to częsty epitet, jakim Chryzostom obdarza judaizm wychodzący poza 70 rok.

modlitwy znajdziesz w wypowiedzi Pawła: *Zalecam więc przede wszystkim, by prośby, modlitwy, wspólne błagania, dziękczynienia odprawiane były za wszystkich ludzi* (1Tm 2, 1), a przecież nie wszyscy wówczas byli wierzącymi. Jako że niektórzy byli nieczyści i nie żyli w zgodzie z Prawem (παράνομοι), [Apostoł] dodał: *za królów i za wszystkich sprawujących władze* (Tm 2, 2). Objaśnił również powód, dla którego należy się modlić: *Jest to bowiem rzecz dobra i miła w oczach Zbawiciela naszego, Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy* (1Tm 2, 3-4). Skoro więc tak się zdarzy, że kobieta pogańskiego pochodzenia (‘Ελληνίδα) zostanie małżonką wierzącego, wówczas mąż nie może rozwiązać małżeństwa. Czy jest coś bliższego niż mąż obok żony? Powiedziane jest: *stają się jednym ciałem* (Rdz 2, 24), stąd więc płynie wielkie uczucie (φίλτρον) i gorące pożądanie (θερμὸς ὁ πόθος). Jeżeli zaczniemy nienawidzić nieczystych i żyjących niezgodnie z Prawem, wtedy uczucia przeniesiemy na grzeszników. Idąc dalej, oddzielimy się od większości braci, (283) a trafniej mówiąc, od wszystkich, gdyż nie ma ludzi bez grzechów. Nienawidzić wrogów Boga, oznacza nienawidzić nie tylko nieczystych, ale także grzeszników, czyli być kimś gorszym od zwierząt. Odwracając się od wszystkich, obnosząc się dumą, stajemy się podobni faryzeuszom.

Paweł przepowiedział coś innego: *upominajcie niekarnych, pocieszajcie małodusznych, przygarniajcie słabych, a dla wszystkich bądźcie cierpliwi!* (1Tes 5, 14). Jakże to, przecież polecił: *Jeżeli ktoś nie posłucha słów naszego listu, tego sobie zaznaczcie i nie obcujcie z nim* (2Tes 3, 4). To prawda, ale te słowa kierował do braci. Poza tym, nie są to zwykłe słowa, ale słowa przepojone uczuciem. Dlatego zwróć uwagę na dokończenie zdania, które brzmi*: A nie uważajcie go za nieprzyjaciela, lecz jak brata go napominajcie* (2Tes 3, 15).

Dostrzegłeś, jak nakazuje, aby nienawidzić zło, a nie człowieka? Sprawą diabła jest pragnienie podzielenia nas. Usiłuje zniszczyć miłość (ἀγάπη) i zepchnąć z drogi, którą zmierzamy do doskonałości; chce, aby bliźni błądził, abyś ty pozostawał wrogiem dla bliźniego, co byłoby jednoznaczne z utratą nadziei na zbawienie. Jeżeli lekarz znienawidzi chorego i będzie go unikał, a chory odwróci się od lekarza, to czy może chory wyzdrowieć? Dlaczego więc, powiedz mi, odwracasz się od [bliźniego] i unikasz go? Czy dlatego, że jest nieczysty? Ależ to powód, aby się spotkać i rozpocząć kurację; bez tej [pomocy] chory nie wyzdrowieje. Nawet gdyby zapadł na nieuleczalną chorobę, rób swoje. Juda owładnięty był także nieuleczalną chorobą, jednak Bóg nie przerwał leczenia. Ty również nie trać sił. Nagrodę masz zapewnioną, choćbyś starając się ze wszystkich sił, nie zdołał go oczyścić. Pochwałą Boga będzie podziw, jaki wzbudzi u [leczonego] okazana przez ciebie czułość. Z takim podziwem za okazaną troskę, dobroć i uprzejmość nigdy się nie spotkasz u Hellenów (Ἕλληνες), choćbyś czynił cuda i wskrzeszał martwych. Nie jest to błaha sprawa, gdyż inni, idąc za twoim przykładem, mogą porzucić zło. Pamiętaj, nic nie jest w stanie tak przyciągać, jak miłość. Znaki i cuda wzbu-

dzają zawiść, natomiast za sprawą [miłości] jesteś podziwiany i kochany, co w konsekwencji prowadzi do poznania istoty [wiary]. Przy czym, jeżeli [poganin] nie od razu stanie się wierzącym, nie dziw się temu. Nie bądź porywczy i nie oczekuj wszystkiego na raz. Niech niewierzący póki co wyraża ci pochwałę i okazuje uczucie, bo z czasem dojdzie do [prawdy]. Pojmiesz tego istotę, słuchając jak Paweł się usprawiedliwia przed niewiernym sędzią: *uznałem się za szczęśliwego otrzymując przed tobą oskarżenie* (Dz 26, 2). Błogosławiony nie powiedział tego, aby się przypochlebić, skądże, oczekiwał pożytku z łagodności. W pewnej mierze cel osiągnął, jako że podsądny zapanował nad sędzią. Co więcej, owe zwycięstwo wszystkim obecnym ogłosił sam pokonany: *Niewiele brakuje, a przekonałbyś mnie i zrobił ze mnie chrześcijanina* (Dz 26, 28).

6. Cóż na to Paweł? Szerzej rozstawia sieć: *Dałby Bóg, aby prędzej lub później nie tylko ty,* (284) *ale też wszyscy, którzy mnie dzisiaj słuchają, stali się takimi, jakim ja jestem, z wyjątkiem więzów* (Dz 26, 29). Pawle, powiedziałeś: *z wyjątkiem więzów*? Toż to zuchwałość, jeśli przed takim tłumem wstydzisz się i robisz uniki. Czyż w różnych miejscach [swych] Listów nie chwalisz się, że jesteś więźniem, a swoje kajdany pokazujesz nam niczym diamenty? Dlaczego więc tutaj uginasz się pod kajdanami? „Nie uginam się i nie wstydzę się, ale pochylam się nad słabościami innych, którzy nie mogą przyjąć tego, czym ja się chwalę. U mego Pana nauczyłem się, aby nie naszywać nowych łat na starą odzież (por. Mt 29, 16). Tamci jeszcze źle pojmują naszą wiarę i okazują wrogość wobec krzyża. W tej sytuacji, gdybym jeszcze zaczął mówić o więzach [wiary], wówczas wzrosłaby ich nienawiść. Zajmuję się więc nimi oddzielnie, aby pouczenie uczynić bardziej przystępnym. Dla [niewierzących] *pozostawanie w więzach* jest czymś niezrozumiałym, gdyż nie zasmakowali jeszcze naszej chwały. Z tego powodu należy okazywać pobłażliwość. Poznawszy naszą wiarę, poznają urodę naszych łańcuchów i chlubę więzów". W rozmowie z innymi, [Apostoł] nazywa cierpienia darem łaski: *Dane wam od Boga, nie tylko w Niego wierzyć, ale i dla Niego cierpieć* (Flp 1, 29)[6]. A przecież w tym przypadku wystarczyło wyrazić pragnienie, aby słuchający nie wstydzili się krzyża. [Paweł], jednak postępuje ostrożnie. Wprowadzając kogoś do królewskiego pałacu, nie pokazuje się mu wewnętrznych komnat wcześniej, niż ten obejrzy przedsionki. Rozległe [komnaty] nie zrobią na [gościu] żadnego wrażenia, jeżeli nie zobaczy wszystkiego.

Z poganami postępujmy podobnie: ostrożnie i z miłością – wielką nauczycielką. Jest ona zdolną oderwać od błędów, naprawiać obyczaje, prowadzić do wiary; jak mówią: kamienie zamieniać w ludzi. Jeżeli chcesz poznać jej siłę, wyobraź sobie takie postaci: człowieka nieśmiałego i zastraszonego, który boi się własnego cienia; [człowieka], gniewnego, chamskiego, przypominającego

[6] Chryzostom zmienia początek Pawłowego zdania; zamiast ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ (*Wam bowiem z łaski dane jest to dla Chrystusa*), wstawia: [...] Ἐδόθη ἡμῖν ἀπὸ Θεοῦ.

częściej zwierzę niż ludzką postać; albo też kogoś, kto jest lubieżny, zmysłowy, uzależniony od wszelkich nałogów. Następnie każdego z nich oddaj w ręce miłości. Przyprowadź ich do tego gimnazjonu. Szybko zauważysz, jak ów nieśmiały i bojaźliwy staje się mężnym, wielkodusznym i gotowym stawić czoło wszelkim przeciwnościom. A najdziwniejsze jest to, że taka zmiana następuje nie za sprawą jestestwa tego człowieka, ale miłości, pod której władzę dostała się nieśmiała dusza. Jakby ktoś, wykuwszy miecz z ołowiu a nie z żelaza, posługiwał się nim na podobieństwo żelaznego miecza, nie zmieniwszy wcześniej właściwości ołowiu. Przypomnij sobie Jakuba, który był [człowiekiem] skromnym, siedzącym w domu, dalekim od znoju i niebezpieczeństw. Żył spokojnie i beztrosko, jak dziewica w ukryciu[7]; troszczył się o swój dom, z dala od harmideru, niepokoju i wszelkich problemów miasta. Wystarczyło jednak, że ogień miłości rozpalił tego skromnego domownika, a już stał się aktywnym i rwącym się do działania. O wszystkim jednak dowiedz się nie ode mnie, ale od patriarchy, który ganiąc teścia rzekł: *dwadzieścia lat byłem u ciebie* (Rdz 31, 38). A w jakich warunkach spędził owe dwadzieścia lat? *Bywało, że dniem trawił mnie upał, a nocą chłód spędzał mi sen z powiek* (Rdz 31, 40). Takim był ten mąż skromny, spokojny, wiodący żywot w zaciszu swego domu. O jego nieśmiałości niech świadczy lęk, z jakim oczekiwał spotkania z Ezawem. A później? Spójrz, jak za sprawą miłości ten bojaźliwy [mąż] staje się odważniejszy od lwa. Uprzedzając wszystkich, staje naprzeciwko okrutnego i żądnego mordu człowieka, będąc gotowym własnym ciałem osłaniać swoje kobiety. Miłość do kobiet (γυναικῶν πόθος) okazała się być silniejszą od strachu, więc chce walczyć najpierw z tymi, których najbardziej się obawiał. Bojaźliwy [mężczyzna] staje się odważnym nie dlatego, że zmienił swój charakter, ale dlatego, że miłość dodała mu sił. Po zakończeniu wszystkiego, bojaźń jednak powróciła, co widzimy, gdy [Jakub] zmienia miejsca pobytu. Niech jednak nikt nie sądzi, że ostatnie słowa są wyrzutem uczynionym pobożnemu [człowiekowi]. Bojaźń nie jest bowiem wadą. Jest cechą naturalną; naganne jest tylko nie okazanie bojaźni wobec czegoś, co jest nieprzyzwoite. Bojaźliwy może więc z natury rzeczy stać się mężnym. A jakim [człowiekiem] był Mojżesz? Czyż nie bał się Egipcjan i nie uciekał poza granice [Egiptu]? Ten uciekinier jednak, który nie zdzierżyłby zagrożenia ze strony jednego człowieka, gdy tylko poznał słodycz miłości, bez popędzania gotów był zginąć razem z umiłowanymi: *Przebacz jednak im ten grzech! A jeśli nie, to wymaż mię natychmiast z Twej księgi, którą napisałeś* (Wj 32, 32).

Z drugiej strony, o czym wszyscy wiedzą i nie trzeba by dawać tego przykładów, miłość (φιλεῖν) zmienia hardego w troskliwego, (286) a niewstrzemięźliwego w cnotliwego. Nawet ten, kto jest bardziej rozjuszony niż zwierzę, za

[7] Παρθένος ἐν θαλάμῳ – chodzi o część wydzieloną z pomieszczeń domostwa, która było dostępna tylko dla kobiet.

sprawą miłości (φιλεῖν) staje się łagodniejszym od baranka. Czy był ktoś bardziej rozjuszony i niepohamowany niż Saul? Wystarczyło jednak, że córka porzuciła jego wroga, by złego słowa jej nie powiedzieć. Wymordowawszy w czasach Dawida prawie wszystkich kapłanów, ani jednym słowem nie uraził córki, gdy dowiedział się, że z domu wypędziła wroga; a przecież ten fortel był wymierzony przeciwko niemu. Stało się tak, gdyż powstrzymywały go mocne więzy miłości [do córki]. Krótko mówiąc, miłość czyni roztropnym. Kto kocha swoją żonę prawdziwą miłością, ten, chociażby był skrajnie rozwiązłym, z racji takiego uczucia (πόθος) nie spojrzy na inną. *Mocna jako śmierć*, mówi Pismo, *jest miłość* (Pnp 8, 6). I przeciwnie, gdy zabraknie uczucia (φιλεῖν), pojawia się rozwiązłość. Jeżeli więc miłość (ἀγάπη), niczym demiurg prowadzi ku cnotom, to troskliwie pielęgnujmy ją w naszych duszach. Niech owocuje licznymi dobrami, a my zbierajmy jej wiecznie kwitnące i nigdy niewiędnące szczodre płody. Tym sposobem osiągniemy wieczne szczęście, którego zaszczytu wszyscy oczekujemy, przez łaskę i miłosierdzie Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez Którego Ojcu, Duchowi Świętemu, chwała, moc, cześć; teraz, zawsze i na wieki wieków. Amen.

HOMILIA 34
(1Kor 13, 8-13)

(285) 1. *Jak proroctwa, które staną się bezużyteczne, czy języki, które znikną, czy też wiedza, która będzie nieprzydatną* (1Kor 13, 8). [Apostoł] udowodniwszy, że wyższość miłości polega na tym, że od niej zależny jest charyzmat i życiowe osiągnięcia, wyliczywszy jej wszelkie cnoty, a w końcu wykazawszy, że jest fundamentem prawdziwej mądrości, przedstawił dodatkowy, trzeci krąg jej zalet. Postąpił tak, aby [przede wszystkim] przekonać czujących się upokorzonymi, iż otrzymali najważniejszy znak i tym samym posiadają niewiele mniej od tych, którzy są obdarzeni charyzmatami; osiągną jeszcze więcej, jeśli tylko będą kierować się miłością. Zarazem ostrzegł żyjących w chwale wielkich charyzmatów, że bez miłości niczego nie posiadają. Jeśli tylko odrzucili wzajemną zawiść i pychę, powinni siebie miłować, gdyż miłując jeden drugiego, daleko od siebie odpędzą takie nieszczęścia, jako że *miłość nie zazdrości, nie unosi się pychą*. Tym sposobem obwarował ich niczym murem nie do zdobycia, zachęcając przy okazji do jedności, która likwiduje wszelkie choroby i dodaje sił. Z tego powodu podał wiele przykładów, które mogły złagodzić ich smutek. *Duch daje*, mówi [Apostoł], i daje *na pożytek*, a także rozdziela *według potrzeb*. Rozdziela z łaski, nie z obowiązku. Jeśli mało otrzymałeś, to jednak stałeś się częścią *ciała* i korzystasz z godności. Natomiast ten, kto otrzymał więcej niż ty, musi myśleć o twoich [potrzebach]. Miłość jest wielką łaską i *najdoskonalszą drogą* (1Kor 12, 31).

(286) Mówiąc to, chciał w dwojaki sposób związać ze sobą [bliźnich]. Jednych przekonywał, że obdarzeni miłością nie są gorsi od innych, a drugich, którzy do niej się zbliżają, upewniał, że wolni będą od wszelkich ludzkich słabości gdyż posiądą moc łaski i nieznane im będzie uczucie zawiści, choćby należeli do najbiedniejszych ludzi. Kogo miłość uprowadziła, nad tym zazdrość nie panuje. Ukazując dobra i dóbr plony, które miłość przynosi, leczył ich choroby, jako że każde jego słowo, niczym lekarstwo, goiło rany. Stąd też oświadczył, że *jest wielkoduszna*, aby te słowa skierować przeciwko zwaśnionym; *jest łaskawa*, przeciwko niejednomyślnym i spiskującym; *nie jest zazdrosna*, przeciwko żyjącym zawiścią i żądnych bogactwa; *nie szuka poklasku*, przeciwko tym, którzy się oddzielili; *nie unosi się pychą*, przeciwko pyszałkowatym; *nie jest niedostojna*, przeciwko tym, którzy zbliżenie się z innymi uważają za poniżenie; *nie szuka swego*, przeciwko tym, którzy gardzą innymi; *nie unosi się gniewem*, *nie obmyśla zła,* przeciwko tym, którzy znieważają innych; *nie raduje się z powodu niesprawiedliwości*, *gdyż współraduje się prawdą*, ponownie przeciwko żyjącym zawiścią; *wszystko wytrzymuje*, kieruje do zmartwionych rzuconym na nich oszczerstwem; *zawsze ma nadzieję*, kieruje do rozpaczających; *zawsze jest wytrwała, nigdy nie poddaje się*, przeciwko tym, którzy pochopnie okazują wrogość.

Ukazawszy ze wszystkich sił i na różne sposoby wielkość miłości, (287) pragnie także podkreślić jej godność, przywołując inne porównanie: *nie* jest*, jak proroctwa, które staną się bezużyteczne, czy języki, które znikną*. Jeżeli te dwa atrybuty zasłano na wiarę, to zbyteczne jest [ich propagowanie] w czasach, gdy jest ona rozpowszechniona. Stan ten nie doprowadzi jednak do wygaśnięcia wzajemnej miłości. Nie, będzie się ona szerzyć teraz i wzrastać w przyszłości. Obecnie wiele spraw osłabia miłość: pieniądze, kwestie [publiczne], cielesne namiętności i słabości duszy. A tam czegoś podobnego nie będzie. Ponadto, nic dziwnego w tym, że likwidacji ulegają proroctwa i języki. Natomiast dziwnym się wydaje, że ma zaniknąć wiedza, bo przecież [Apostoł] oświadczył: *czy też wiedza, która będzie nieprzydatną*. Jakim sposobem? Mielibyśmy żyć w [stanie] niewiedzy? Skądże, właśnie wtedy powinno wzrosnąć znaczenie wiedzy; przecież on również powiedział: *wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany* (1Kor 13, 12). Abyś nie pomyślał, że wiedza, jak proroctwa i języki również zaniknie, [apostoł] nie kończy na słowach: *czy też wiedza, która będzie nieprzydatną*. Przybliża okoliczności likwidacji: *Po części bowiem tylko poznajemy, po części prorokujemy. Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe* (1Kor 13, 9-10). Rzeczywiście, nie zaniknie proces poznania, ale wiedza wyrywkowa (τὸ μερικὴ εἶναι γνῶσις), gdyż poznamy o wiele więcej od tego co wiemy teraz. No dobrze, wyjaśnię na przykładzie; obecnie wiemy, że Bóg istnieje wszędzie, ale w jaki sposób, tego nie wiemy. Wiemy, że z niczego stworzył wszystko co istnieje, ale w jaki sposób tego nie wiemy. Wiemy, że urodził się z Dziewicy, ale jak, nie wiemy. Dowiemy się wszystkiego i wszystko

się rozjaśni. Przybliża również istotę różnicy i rozmiar niedostatku, mówiąc: *Gdy byłem dzieckiem, mówiłem jak dziecko, czułem jak dziecko, myślałem jak dziecko. Kiedy zaś stałem się mężem, wyzbyłem się tego, co dziecięce* (1Kor 13, 11) A w końcu dodaje: *Teraz widzimy jakby w zwierciadle* (1Kor 13, 12).

2. Wobec tego, że *w zwierciadle* obiekt jest ukazany w jakiejś części, dopowiedział: *niejasno*, aby zwrócić uwagę, że niepełna jest znajomość niebiańskiej wiedzy. *Wtedy twarzą w twarz* [ją poznamy]. Użył tego porównania nie dlatego, że Bóg ma twarz, ale by myśl była jaśniejsza i przystępniejsza. Widzisz jak wzbogaci się nasze poznanie? *Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany*. Zauważ te dwa sposoby, którymi tłumi ich pychę. Po pierwsze, oświadczając, że wiedza jest niepełna, po drugie, że nawet tę wiedzę nie zawdzięczają sobie. Nie ja, mówi, poznałem Jego, ale On sam poznał mnie. Tak jak On, który niegdyś poznał mnie, a teraz zechciał zniżyć się do mnie, również i ja dostąpię Jego o wiele bardziej w przyszłości niż teraz. Siedzący w mroku, chcąc spojrzeć na słońce, nie idzie sam ku świetlistym promieniom, lecz one, gdy zabłysną, idą do niego. Oświetlony nimi podąża do światła. Takim jest sens słów: *jak i zostałem poznany*, a nie dowodzą, jakoby to my poznajemy Jego, jak On nas. Skoro On zechciał zniżyć się do nas, będących tutaj, więc i my kiedyś dostąpimy Jego. Poznamy wówczas wszystko, co obecnie jest [przed nami] ukryte i będziemy gotowi do uduchowionych rozmów i wiedzy. Jeżeli uświadomisz sobie, że Paweł wiedział tak wiele, będąc młodzieńcem, to zrozumiesz także, jaką będzie [wiedza w przyszłości]. O ile [obecny obraz] to tylko odbicie lustra i wróżby, to jakiż jest jego rzeczywisty widok? (288) Chcąc w jakimś stopniu wyjaśnić tobie te różnice i wnieść do twojej duszy promyk zrozumienia, przypomnij sobie, kiedy łaska zabłysła – Prawo miało wtedy władzę. Przed [czasem] łaski ówczesne [Prawo] wydawało się czymś wielkim i cudownym. A kiedy nastał czas łaski, z racji jej *przeogromnej chwały*, mówi Paweł, *okazało się w ogóle bez chwały to, co miało chwałę tylko częściową* (2Kor 3, 10).

Aby wszystko, co powiedziałem stało się jaśniejsze, weźmy jakąkolwiek tamtejszą świętość, a zrozumiesz, na czym polega różnica. Jeśli chcesz, porównajmy Paschę [Starotestamentową z Nowotestamentową]. Czy dostrzegasz wyższość drugiej nad pierwszą? Żydzi świętowali ją, ale świętowali, jakby przed lustrem i snując domysły. Niewypowiedzianych tajemnic nawet się nie domyślali i nie znali sensu swoich działań. Mieli przed sobą ofiarnego baranka, krew niewymawialnego i pomazane nią drzwi. Nikt wtedy spośród nich i pozostałych ludzi nie wiedział i nie mógł się domyślać, że Syn Boży przybrawszy ciało będzie stracony, że zbawi całą zamieszkałą ziemię, Grekom i barbarzyńcom (Ἕλλησι καί βαρβάροις) odda na pożywienie krew Swoją, niebo otworzy przed wszystkimi, a tamtejsze dobra przekaże ludzkiemu rodowi; natomiast okrwawione Swoje ciało podniesie ponad niebo i niebo niebios, ponad wszystkie górne zastępy – aniołów, archaniołów i pozostałych mocy, a następnie

umieści je na królewskim tronie po prawicy Ojca, w blasku niewysłowionej chwały.

A co mówią ci, którzy są zawsze aroganccy? Według nich, słowa: *teraz poznaję po części*, odnoszą się do sposobu ustanowienia (οἰκονομιῶν), gdyż o Bogu [Apostoł] ma pełne wyobrażenie. Skoro ma pełne wyobrażenie, to z jakiego powodu nazywa siebie młodzieńcem, który widzi tyle co w zwierciadle i w przypuszczeniach? Poza tym, dlaczego uważa, że takie wyobrażenie ma tylko Duch, a nie ktokolwiek ze stworzonych istnień: *Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku?* (1Kor 2, 11). Chrystus wskazuje na siebie samego: *Nie znaczy to, aby ktokolwiek widział Ojca; jedynie Ten, który jest od Boga, widział Ojca* (J 6, 46), gdyż w stwierdzeniu: *widzenie*, zawiera się pełna i jasna wiedza. Czyż pojmujący istotę [Boga], mógłby nie znać Jego dokonań? Przecież wiedza pierwszego przewyższa [wiedzę] drugiego? Z tego wynika, odpowiedzą, nie znacie Boga. Nie, wiemy, że jest On, nie wiemy jednak, kim jest On w swojej istocie. Chcąc ciebie przekonać, że [Apostoł] mówiąc: *teraz poznaję po części*, nie myślał o sposobie zarządzania (οἰκονομιῶν), posłuchaj dalszej części: *wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany*. A przecież rozpoznany został przez Boga, a nie w efekcie zarządzania.

Niech więc nikt nie uważa ich fałszywej nauki (παρανομίαν) za nieistotną i małoważną, ale w dwójnasób, trójnasób i po wielokroć groźniejszą. Nierozsądne jest u nich nie tylko obnoszenie się znajomością istoty Jednego Ducha i Jednorodzonego Syna Bożego, ale także przekonanie, iż tę wiedzę posiedli za sprawą własnych rozmyślań, choć Paweł nawet *częściowego poznania* nie osiągnął bez wiedzy płynącej z [nieba]. Poza tym, (289) nie ma w Piśmie takiego miejsca, w którym moglibyśmy się o tym dowiedzieć. Jednakże zostawmy ich głupotę i przejdźmy do kolejnych wypowiedzi na temat miłości. [Apostoł], nie zadowolił się dotychczasowym objaśnieniem i dopowiedział: *Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość – te trzy: z nich zaś największa jest miłość* (1Kor 13, 13).

3. Wiara i nadzieja spełniają się wraz z pojawieniem się dobra, będącego podmiotem wiary i nadziei. Paweł wyjaśnił następującą: *nadzieja widziana nie jest nadzieją; co bowiem widzi, kto ma nadzieję*? (Rz 8, 24), a także: *wiara zaś jest ufnością do spraw obiecywanych, dowodem dla spraw nie widzianych* (Hbr 11, 1). Kiedy więc te ostatnie się pojawiają, spełniają się [wiara i nadzieja], a rozwija się i krzepnie miłość. Oto i nowa pochwała miłości. [Apostoł], nie zadowalając się tym co wcześniej powiedział, stara się odnaleźć w niej dalsze cechy. Spójrz, oświadczył, że jej łaska przewyższa wszystko inne, a ona sama jest najwłaściwszą drogą wiodąca ku nagrodzie. Powiedział także, że bez niej wybaczenie niewiele znaczy. Pełny jej obraz chce wzbogacić, podkreślając, że ona nie kończy się: *trwają więc wiara, nadzieja, miłość – te trzy; z nich zaś największa jest miłość*. Dlaczegóż miłość jest największą? Dlatego, że tamte

mijają. Skoro miłość posiada taką siłę, to słusznie dodaje: *gońcie za miłością* (1Kor 14, 1). Choć wiele przeszkód na drodze, należy ją ścigać i wytrwale zabiegać o nią, by nas nie opuszczała.

Bóg także od początku podejmował wiele prób, aby ją zakorzenić w nas. Dał nam wszystkim jednego przodka – Adama. Dlaczego nie wszyscy pochodzimy z ziemi? Dlaczego nie jesteśmy, jak on, wszyscy doskonali? Dlatego, aby narodziny, wychowanie i wzajemne związki, jednoczyły nas. Z tego powodu, kobiety nie stworzył z ziemi. Sprawił, że mamy jednego prarodzica, gdyż nie starczyłoby naturalnej jedności, aby w nas rozbudzić jednomyślność. Jeśli obecnie czujemy do siebie wrogość, będąc w różnych miejscach, to cóż by było, gdyby nasz ród miał dwa początki? Zjednoczył więc nas, tak, jak dał jedną głowę ludzkiemu ciału. Najprawdopodobniej na początku były dwie postaci, to jednak poprzez małżeństwo znów je połączył i zespolił w jedno: *Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem* (Rdz 2, 24). Nie powiedział: *żona*, ale: *mężczyzna*, gdyż pożądanie (ἐπιθυμία) bywa w nim silniejsze. A silniejszym uczynił [pożądanie] dlatego, aby siłą cielesnej miłości (ἔρωτος) doskonalsze jestestwo związać ze słabszym. Skoro więc należało ustanowić związek małżeński, uczynił mężem żony tego, od którego ona pochodziła. Wobec miłości Boga wszystko jest wtórne. Skoro w takiej sytuacji pierwszy człowiek szybko okazał brak rozsądku i diabeł zasiał tyle wrogości i zawiści, to cóż by działo się, gdyby oni nie pochodzili z jednego korzenia? Dalej, sprawiwszy, aby jeden był podporządkowany, a drugi miał władzę – bowiem równość godności rodzi wrogość (290) – ustanowił rządy imperialne, a nie demokrację. W każdym domu, podobnie jak w wojsku, istnieje taki porządek; mąż ma pozycję króla, żona zajmuje miejsce zarządcy i dowódcy wojskowego, dzieciom powierzono władzę trzeciego stopnia, a niewolnikom pozostała władza czwartego stopnia. Ci ostatni także mają władzę nad jeszcze niższymi, bowiem zdarza się, że ktoś spośród niewolników bywa ich nadzorcą, czym zastępuje gospodarza. Wśród [niewolników] są także różne stopnie zależności – inną ma żona, inną dzieci. A przecież dzieci także różnią się posiadaną władzą – odpowiednio do wieku i płci, gdyż dziewczynki i pod tym względem różnią się [od chłopców].

Bóg ustanawiając wszędzie stopnie władzy, pragnął aby panowała zgoda i umiarkowanie. Stąd też, jeszcze przed rozkrzewieniem się naszego rodu, kiedy istniało dwóch pierwszych ludzi, jednemu powierzył władzę, a drugiemu nakazał się podporządkować. Nie chcąc aby [pierwszy] pogardzał [drugim], a drugi, jako gorszy, nie czuł się odtrąconym, jeszcze przed stworzeniem Bóg uhonorował ją i połączył z nim. Powiedział: *uczynię mu pomoc* (Rdz 2, 18), oświadczając tym samym, że jest ona stworzona dla jego dobra. My także, w specjalny sposób odnosimy się do tego, co nam uczyniono. Jednakże nie chcąc dopuścić, aby się wywyższała, jako ta, którą wyznaczono do pomocy jemu i przez to nie rozerwała wspólnych więzi, Bóg stworzył ją z jego żebra

sugerując, że jest częścią jego ciała. Aby jednak i mąż nie wywyższał się z tego powodu, Bóg nie pozostawił go samego, jakim był wcześniej. Z tego powodu zrządził narodziny dziecka, w których mąż ma wprawdzie pierwszą rolę, ale nie wyłączną.

4. Widzisz, jak wiele Bóg ustanowił więzów miłości? Wszystkie są rękojmią zgody. Z nich wynika zwłaszcza ład natury – *wszystko co żyje, kocha podobnego sobie* (Syr 13, 8), pochodzenie kobiety od mężczyzny, a dzieci od ich obojga. Stamtąd wywodzą się wszystkie rodzaje miłości; kogoś kochamy jak ojca, innego jak dziadka; kogoś jak matkę, inną jako karmicielkę; kogoś jak syna, wnuka, lub prawnuka, innych jak córkę lub wnuka; kogoś jak brata, innego jak krewnego; kogoś jak siostrę, inną jak krewną. Po co jednak wyliczać wszystkie rodzinne powiązania? [Bóg] sprawił, że do miłości skłaniają także inne względy, gdyż zakazał małżeństw pomiędzy rodzeństwem. Skierował nas ku obcym, a [obcych] ku nam. Wobec tego, że [obcy] nie są spokrewnieni z nami, połączył nas w inny sposób – za pośrednictwem małżeństwa. Za sprawą jednej panny młodej, zespolił całe domy i rody z rodami. Wyliczył jednak stopnie pokrewieństwa, które wykluczają małżeństwo: *nie weźmiesz*, powiada, *siostry swojej, ani siostry ojca*, ani innej panny (κόρη) (Kpł 18, 8-10). Wystarczy, że zrodziłeś się z łona tego samego, co one, lub byłeś w inny sposób spokrewniony, aby nie móc zawiązać [małżeństwa].

Dlaczego zawęża pole miłości? A po co, w sposób warty innej [osoby], okazywać swoje uczucia w [zakazanych] związkach? Żonę możesz znaleźć wśród obcych, (291) a z nią szereg krewnych – matkę, ojca, braci i ich powinowatych. [Bóg] łączy nas nie tylko małżeństwem. Czyni to na wiele sposobów; choćby wtedy, gdy z potrzeby obcowania z innymi poszukujemy kontaktów braterskich. Z tego powodu, nie dopuszczając, aby wszystko znajdowało się wszędzie, przymusił nas do wzajemnych kontaktów. Zrządził, że odczuwamy potrzebę obcowania, ale także sprawił, że rozstania przyjmujemy z ulgą. Gdybyśmy byli tego pozbawieni, pojawiłyby się nowe nieprzyjemności i utrudnienia. Wszystko poszłoby w ruinę, gdyby potrzebujący lekarza, cieśli, czy innego rzemieślnika skazany był na dalekie podróże. Założył więc miasta i wszystkich tam zgromadził. Natomiast, by umożliwić odwiedziny mieszkających w dalekich stronach, pomiędzy [miastami] rozmieścił morza i zesłał szybkie wiatry. Na początku jednak wszystkich osiedlił w jednym miejscu i nie rozpraszał ich dotąd, dopóki nie sprzeniewierzyli się pierwsi ludzie, którzy otrzymali ten dar. Połączył więc nas na wszystkie sposoby – człowieczeństwa, pokrewieństwa, języka i miejsca przebywania. Nie pragnął, abyśmy utracili raj, w przeciwnym razie nie umieściłby tam pierwszego człowieka; wszystkiemu winny jest ten, kto złamał prawo. Nie pragnął także, abyśmy mówili różnymi językami; gdyby to zamierzał, wprowadziłby je na samym początku, kiedy *cała ziemia była jednego języka, i jednej mowy* (Rdz 11, 1). A kiedy należało zniszczyć żyjących na ziemi, [Bóg] nawet wtedy nie stworzył nas z innej materii i nie

przeniósł [do Siebie] sprawiedliwego, ale pozostawił go na czas potopu, niczym iskrę rodu ludzkiego, dzięki której odrodził się nasz ród za sprawą błogosławionego Noego.

Na początku ustanowił jedną władzę, sytuując męża nad żoną. Kiedy jednak ród nasz rozkrzewił się, kierując się miłością, dał władzę imperatorom i zarządcom. Jako, że zło deprawowało i ród nasz skazywało na zagładę, do miast wprowadził sędziów, którzy wzorem lekarzy walczących z epidemiami powinni wszystkich łączyć, tępiąc zło zagrażające miłości. Chcąc, by powszechna zgoda panowała nie tylko w miastach, ale także i w każdym domu, męża wywyższył godnością władzy. Natomiast żonę uzbroił w namiętność, a obojgu przekazał dar rodzenia dzieci i inne więzy miłości. Nie wszystkie [predyspozycje] otrzymał mąż i nie wszystkie otrzymała żona, ale wszystkie rozdzielił pomiędzy nich – powierzył jej dom, a jemu sprawy publiczne. Mąż, jako że uprawia ziemię, powinien troszczyć się o żywność, a żona, która poznała dzięki [Bogu] sztukę przędzenia i tkania, powinna dbać o odzież.

Niech więc przepadnie pogoń za pieniądzem (φιλαργυρία), niszcząca ten porządek! Szerząca się zniewieściałość kazała mężczyznom zająć się przędzą, chwycić za krosna, czółenko i wątek. Przy czym i tutaj widać światełko Boskiego zrządzenia. Kobieta jest niezbędną także i przy innych zajęciach; choćby nie byłyby to pierwsze potrzeby, to są one konieczne dla naszej egzystencji. Konieczność [życiowa] sprawia, że nawet najbogatsi wśród ludzi nie mogą wyrzec się obcowania z innymi, aby nie mieć kontaktu z biedakiem. (292) Jest bowiem tak, że nie tylko biedak ma potrzeby wobec bogatych, ale również bogaci wobec biednych; dodajmy, że więcej powodów jest po stronie bogatych, niż biednych.

5. Aby wszystko rozjaśnić, wyobraźmy sobie, że budujemy dwa miasta, jedno dla bogatych, a drugie dla biednych. W mieście bogaczy niech nie będzie ani jednego biedaka, a w mieście biedaków ani jednego bogacza. Następnie starannie oddzielmy jedno [miasto] od drugiego i obserwujmy, które z nich w większym stopniu okaże się samowystarczalne. Jeśli takim się okaże miasto biedaków, to bogaci, co jest oczywiste, będą cierpieć niedostatek. W mieście bogatych nie będzie ani jednego rzemieślnika, budowniczego, cieśli, szewca, piekarza, rolnika, kowala, powroźnika, nikogo im podobnego. Nikt też z bogaczy nie zechce się podjąć takich zajęć, a i sami [rzemieślnicy], jeśli tylko się wzbogacą, przestają sobie radzić z ciężarami zawodu. Jak więc będzie egzystowało takie miasto? Bogaci, odpowiesz, za pieniądze wszystko kupią u biednych. Szukając pomocy u biednych, nie będą z siebie zadowoleni. Jak zbudują domy? Czy kupią u tamtych? Wykluczone, z racji istoty rzeczy. Muszą więc wezwać rzemieślników, a to będzie naruszeniem umowy, którą zawarliśmy na początku, kiedy zasiedlaliśmy miasto. Pamiętacie warunek: niech nie będzie tam ani jednego biedaka. Jednak potrzeby [życiowe], niezgodnie z naszą wolą, wezwały i osiedliły tutaj biedaków. Stąd jasno wynika, że miasto bez biednych

nie może istnieć; każde z nich zginie, jeśli obowiązywać będzie zakaz osiedlania biednych. Miasto nie będzie szczęśliwe, jeśli biednych, niczym swoich wybawicieli, nie zgromadzi w swoich murach.

Z kolei przyjrzyjmy się miastu biednych; czy pozbywszy się bogaczy, odczuwa niedostatek? Jednakże zacznijmy od wyjaśnienia, czym jest bogactwo i z czego się składa. Cóż to takiego – bogactwo? Złoto, srebro, drogocenne kamienie, jedwabie i przetykane złotem purpurowe ubrania. Wiedząc, czym jest bogactwo, usuńmy je z miasta biednych, a wtedy stanie się ono rzeczywiście miastem biednych. Niech tutaj nawet we śnie, nie widzą złota i odzieży przetykanej złotem, a jeśli sobie tego życzysz, także srebra i srebrnych naczyń. Czy teraz, powiedz, w niedostatku żyć będą mieszkańcy tego miasta? Nie. Koniecznym jest, aby zbudować dom? Proszę, w tym celu nie potrzeba srebra, złota i pereł, ale umiejętności (τέχνης) i ręce; nie tylko ręce, ale i trud, szorstkie palce, duża siła, drewno i kamienie. Potrzebna jest tkanina na ubranie? Znów, nie złoto i srebro jest wymagane, ale ręce, umiejętności i kobiety przygotowane do pracy. Nadszedł czas orki i uprawy roli. Ponownie, kto jest niezbędny – bogaci czy biedni? Oczywiście, biedni. Pojawi się potrzeba kucia żelaza lub czynienia czegoś podobnego, także i wtedy poszukujemy kogoś z ludu. A kiedy są nam potrzebni bogaci? Czy czasem nie wtedy, gdyby zaszła potrzeba zburzenia miasta? Rzeczywiście, jeżeli z ich pojawieniem się, obdarzonych mądrością ludzi, (za obdarzonych mądrością uważam tych, którzy nie poszukują niczego zbędnego), ogarnie żądza złota i pereł, kiedy oddadzą się próżniactwu i rozkoszom, wówczas zginą bez reszty.

Skoro bogactwo nie przynosi pożytku, (293) to dlaczego zapytasz, jest dane od Boga? A skąd wiadomo, że bogactwo pochodzi od Boga? Z Pisma, powiesz, *moje jest srebro i moje jest złoto* (Ag 2, 9) i dam je komu zechcę. Odpowiedziałbym na to, gdyby wypadało, gromkim śmiechem, wystawiając na pośmiewisko tak mówiących. Niczym małe dzieci, które na królewskiej uczcie wkładają w usta wszystko, co popadnie, mieszają Boskie słowa Pisma ze swoimi wymysłami. Wiem, że słowa: *moje jest srebro i moje jest złoto*, wypowiedział Prorok. Jednak słowa: „i dam je komu zechcę" nie padają; dodali je owi ignoranci. Wyjaśnię wam powód, dla którego je wypowiedziano. Prorok Aggeusz często obiecywał Żydom, że po powrocie z Babilonu, Świątynia zostanie odbudowana, jak dawniej. Nie wszyscy wierzyli jego słowom, uważając, iż jest niemożliwe, aby z popiołów i prochów powstał taki sam dom [Boży]. Chcąc więc usunąć braki w ich wierze, odzywa się, jakby słowami Boga: czego się obawiacie?, dlaczego nie wierzycie? Przecież *moje jest srebro i moje jest złoto*. Aby upiększyć swój dom, nie muszę zabierać innym. Na potwierdzenie dodał: *chwała tego domu będzie większa od dawnej* (Ag 2, 10). Nie wplatajmy pajęczyny w królewską odzież. Jeżeli przyłapanego na wprowadzaniu do purpury lichych nici, skazuje się na tortury, to tym bardziej taki postępek w kwestiach duchowych jest ciężkich grzechem. Ale, co tu mówić o dodatkach i usunięciach.

Z powodu jednej kropki i jednego nieprawidłowego odczytania [Pisma], rodziły się często niedorzeczne myśli.

6. Skąd się wzięli, zapytasz, bogaci? Przecież powiedziano: *bogactwo i ubóstwo pochodzą od Pana* (Syr 11, 14). Naszym oponentom zwróćmy jednak uwagę: czy każde bogactwo i każda bieda [pochodzi] od Pana? Kto może tak powiedzieć? Widzimy, jak wielu dochodzi do wielkiego bogactwa kradzieżą, ograbianiem grobów, uprawianiem czarodziejstwa i podobnymi sposobami; niegodni życia są uprawiający ten proceder. Tak więc, odpowiedz, czy takie bogactwo pochodzi od Boga? Nie. A skąd? Z grzechu [się rodzi]. Nierządnica kalająca swoje ciało, bogaci się; powabny młodzieniec sprzedający często swoją urodę, zbiera haniebnie złoto; groboburca (τυμβωρύχος) rozkupując groby gromadzi niegodziwe bogactwo; złodziej także, gdy podkuje się pod murem. A zatem, wszelkie bogactwo pochodzi od Boga? Chcesz najpierw wiedzieć, jak skomentujemy przytoczone przykłady. Nim to uczynimy, przyjmij do wiadomości, że bieda nie zawsze pochodzi od Boga. Jeśli się zdarzy, że niewstrzemięźliwy młodzieniec roztrwoni majątek zadając się z nierządnicami i czarodziejami, lub na podobne zachcianki i w konsekwencji stanie się biedakiem, to jest oczywiste, że nie za sprawą Boga tak się stało, ale jego nieumiarkowania. Podobnie ma się sprawa z próżniakiem, który doszedł do biedy. Nie za sprawą Boga do biedy dochodzi ten, kto zrujnował się będąc nierozsądnym, kto ryzykował, lub podejmował się działań niezgodnych z prawem. (294) Czy to znaczy, że Pismo kłamie? Skądże, błądzą ci, którzy z należytą uwagą nie śledzą wszystkiego, co jest napisane. Skoro wiadome jest, że nie ma kłamstwa w Piśmie i jeżeli dowiedziono, że nie każde bogactwo pochodzi od Boga, to znaczy, że fałszywe sądy wynikają z niedokładnej jego lektury.

Uwolniwszy Pismo od zarzutów, powinienem zatrzymać się na moment, aby wytknąć wam niefrasobliwość wobec Pisma. Jednak, jak zawsze, żal mi was, więc nie mogę zbyt długo patrzeć na wasze skonfundowanie i niepokój. Nim jednak podam rozwiązanie, najpierw objaśnię: kto, kiedy i do kogo skierował te słowa. Bóg niejednakowo z każdym rozmawia, tak jak my w różny sposób rozmawiamy z dziećmi i dorosłymi. Kiedy więc, kto i do kogo tak przemówił? w Starym Testamencie Salomon do Żydów, którzy niczego nie znając, oprócz swoich zmysłów, według nich osądzali siłę Boga. Mówili: a jakie *znaki* pokażesz nam (Mt 16, 1). *Ojcowie nasi jedli mannę na pustyni* (J 6, 31). *Ich Bogiem jest brzuch* (Flp 3,19). Oto, jakie mieli wyobrażenie Boga. Stąd też usłyszeli od Niego, że Jest władny, aby uczynić kogoś bogatym lub biednym, ale nie z obowiązku, a z własnej woli. Prorok oświadcza: *On gromi morze i je wysusza, i wszystkie rzeki zamienia w pustynię* (Na 1, 4). Ale nigdy do tego nie doszło; więc dlaczego Prorok to powiedział? Mówi tak, aby przypomnieć, że może to sprawić. A jaką biedę i bogactwo zsyła? Przypomnij proroka, a zrozumiesz jakie Bóg zsyła bogactwo. Bogatym uczynił Abrahama, a potem Hioba, o czym ten ostatni sam powiedział: *Dobro przyjęliśmy z ręki Boga.*

Czemu zła przyjąć nie możemy? (Hi 2, 10). Stąd pochodziło także bogactwo Jakuba.

Z dostojną aprobatą, przyjmujemy od Niego też biedę; niegdyś bogatemu proponował ją w następujących słowach: *Jeśli chcesz być doskonały, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, i przyszedłszy, naśladuj mnie* (Mt 19, 21), a także uczniom, kiedy przekazywał im przepowiednię: *nie bierzcie z sobą złota, ani srebra, ani dwóch sukien* (Mt 10, 9). Wobec tego nie mów, że On daje wszelkie bogactwo; jak wiemy, gromadzi się ono dzięki zabójstwom, kradzieży i na wiele podobnych sposobów. Powróćmy do poprzedniego problemu. Skoro bogacze w małym stopniu są nam potrzebni, to po co oni istnieją? Jak to powiedzieć? Otóż, nie przynoszą pożytku ci bogacze, którzy powyższymi sposobami dorobili się majątku. Pożyteczni natomiast są ci, którzy za sprawą Boga stali się bogaczami. Dowody znajdziesz w ich dokonaniach. Abraham dysponował majątkiem troszcząc się o swoich tułaczy (ξένος) i o wszystkich potrzebujących. Z okazji trzech, jak sądził, przybyszów, którzy do niego przyszli, kazał zabić cielę i rozczynić trzy miary pszenicznej mąki. (295) Po tym, przypomnij sobie, w porze południowej siedząc w bramie, szczodrze i gorliwie wspólnie rozdzielał swoje dobra. Ponadto, mimo podeszłego wieku, był gotów użyć swoich sił fizycznych. Dla tułaczy i szukających pomocy był schronieniem; niczego nie uznawał za prywatną własność, nawet rodzonego syna, którego oddał na polecenie Boga. Kiedy spieszył się z pomocą dla współplemieńca, razem z synem oddał siebie i swój dom. Postąpił w ten sposób nie dlatego, aby zdobyć majątek, ale kierując się miłością do człowieka, co udowodnił w chwili, gdy uratowani przez niego chcieli, by został szafarzem dóbr; odrzucił wszystko: *od nitki do rzemyka u sandała* (Rz 14, 23).

7. Błogosławiony Hiob zachowywał się podobnie. *Drzwi otwarte przed każdym gościem* (Hi 31, 32). *Niewidomemu służyłem za oczy, a chromemu za nogi; ojcem byłem dla nędzarzy* (Hi 29, 15-16). *Obcy nie nocował nigdy na dworze* (Hi 31, 32). *Czy prośbie ubogich odmówiłem, czy nędzarza za drzwi moje nie wpuściłem* (Hi 31, 19. 34) Nie wyliczajmy teraz wszystkich jego dokonań, gdyż jest ich wiele i nieprzerwanie je czynił, przeznaczając całe swoje bogactwo dla potrzebujących. A może chcesz popatrzeć na tych, którzy nie za sprawą Boga stali się bogaczami? A może chcesz dowiedzieć się, jak korzystali z bogactwa? Popatrz na tego [z przypowieści] o Łazarzu, który nie użyczył ziarna kaszy; popatrz na Achaba przywłaszczającego winnicę; popatrz na Gezera i na podobne postaci. Ci, którzy zdobyli majątek w sposób sprawiedliwy, za sprawą Boga, ci zarządzają nim zgodnie z zaleceniami Bożymi. Natomiast ci, którzy obrazili Boga nabywając [majątek], czynią to także i wtedy, gdy nim obracają – trwoniąc go wśród nierządnic i próżniaków, lub zakopując i ukrywając, nie dając niczego biednemu. Dlaczego, zapytasz, Bóg zezwala, by tacy się bogacili? Dlatego, że jest cierpliwy i pragnie, abyśmy okazali skruchę. Z tego powodu sprawił, że istnieje gehenna, a także dlatego wyznaczył dzień, w którym

będzie sądził wszystkich zamieszkałych na ziemi. Gdyby wtedy karał bogacących się niesprawiedliwie, wówczas Zacheusz nie zdążyłby okazać skruchy i oddać w czwórnasób to, co przywłaszczył, ponadto dodając połowę własnego majątku. Z kolei Mateusz nie miałby okazji przemienić się i zostać apostołem, gdyby na to nie był dany odpowiedni czas. I wielu, wielu innych.

Z tego powodu On cierpliwie czeka, wzywając wszystkich, by okazali skruchę. A tych, którzy [skruchy] nie okażą i nie zmienią swego postępowania, Paweł opisuje następująco: *przez swoją zatwardziałość i serce nieskłonne do nawrócenia skarbisz sobie gniew na dzień gniewu i objawienia się sprawiedliwego sądu Boga* (Rz 2, 5). Abyśmy mogli ustrzec się tego gniewu, gromadźmy bogactwo niebiańskie i wychodźmy naprzeciwko biedzie z należną jej godnością. Wówczas otrzymamy zapowiedziane dobra, do których wszyscy się sposobimy z łaski i miłosierdzia Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez Którego Ojcu i Duchowi Świętemu chwała, moc, cześć; teraz, zawsze i na wieki wieków. Amen.

JOHN CHRYSOSTOM EXPLAINS *THE SONG OF LOVE* (1Cor 13) (*In Epistolam ad Corinthios hom.* 33-34)

(Summary)

In 1CorHom, edited in the autumn and winter of 392 and 393 AD, John Chrysostom found a natural opportunity to return to his numerous utterances on the role of love (ἀγάπη) in the lives of people. Obviously, the opportunity was the 13th chapter of this Letter – *The Song of Love*. Among his works, we will find a few more small works which were created with the intention of outlining the Christian ideal of love and which in Migne's collection are entitled: Περὶ ἀγάπης.

Many of the contemporary monographs which were devoted to the ancient understanding of Christian „love" have the phrase „Eros and Agape" in their titles. In contemporary languages, this arrangement extends between sex and love. Both in the times of the Church Fathers (the 4th century AD) and currently, the distance between sex and love is measured by feelings, states and actions which are more or less refined and noble. The awareness of the existence of many stops over this distance leads to the conviction that our lives are a search for the road to Agape. As many people are looking not so much for a shortcut but for a shorter route, John Chrysostom, like other Church Fathers, declared: the shortest route, because it is the most appropriate for this aim, is to live according to the Christian virtues that have been accumulated by the Christian politeia. There are to be found the fewest torments and disenchantments, although there are sacrifices.

In Chrysostom's imagination, the Christian politeia has an earthly and a heavenly dimension. In the heavenly politeia, also called by him Christ's, the Lord's or the

Evangelical politeia, the chosen and those who have been brought there will find love – ἀγάπη – as a state of existence. In the earthly dimension, however, love – gŁph – appears as a causative force only in the circle of the Christian politeia. Obviously, just as in the heavenly politeia, the Christian politeia on earth is an open circle for everyone. As Chrysostom's listeners and readers were not only Christians (in the multi-cultural East of the Roman Empire), and as the background of the principles presented in the homilies was the everyday life and customs of the Romans of the time, the ideal – ἀγάπη – was placed by him in the context of diverse imperfections in the range and form of the feelings exhibited, which up to this day we still also call *love.* It is true that love has more than one name. In the teachings of John of Antioch, and of course not only in those of this Church Father, there also appear: ἀγάπη, φιλία, φίλτρον, πόθος, εὔνοια, στοργή, ἐπιθυμία, ἔρως. Each of these notions always demands a knowledge of the context in which it is being used.

By introducing the motif of love – ἀγάπη – into deliberations on the subject of the Christian politeia, John Chrysostom finds and indicates to the faithful the central force that shaped the ancient Church. This motif fills in the vision of the Heavenly Kingdom, explains to Christians the sense of life that is appropriate to them in the Roman community and explains the principles of organised life within the boundaries of the Church. It can come as no surprise that the result of such a narrative was Chrysostom's conviction that love – ἀγάπη – is „rationed": Jews, pagans, Hellenes and heretics were deprived of it.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Bożena IWASZKIEWICZ-WRONIKOWSKA
(Lublin, KUL)

O TEATRZE POMPEJUSZA *ADDENDA*

Przyłączając się do grona autorów księgi ku czci ks. Stanisława Longosza, chciałabym zaproponować kontynuację artykułu, który Jubilat opublikował w dedykowanym Pani Profesor Barbarze Filarskiej numerze „Vox Patrum" z lat 1991-1992[1]. Napisał wówczas: „Najstarszym trwałym i najczcigodniejszym teatrem rzymskim był zbudowany w latach 55-52 prz. Chr. Teatr Pompejusza. Ta imponująca budowla, wymieniana jeszcze w IV wieku „inter decora Urbis" na skraju Pola Marsowego, znana nam głównie z drobnych wzmianek literackich i zachowanego marmurowego fragmentu seweriańskiego planu Rzymu, a po której obecnie nie ma żadnego widocznego śladu [...] musiała tkwić głęboko w potrzebach i sercach Rzymian..."[2].

Zdecydowałam się dopisać ciąg dalszy do artykułu księdza Longosza, ponieważ zróżnicowane działania, podejmowane w ostatnich kilkunastu latach w związku z tym słynnym w starożytności obiektem, dowodzą, że teatr Pompejusza zajmuje ważne miejsce również w zainteresowaniach współczesnych nam badaczy. Nadal „brak jest na jego temat jakiejś nowej pełnej publikacji"[3], ale zgromadzona przez ks. Longosza bibliografia znacznie się już wzbogaciła, m.in. dzięki archeologom, którzy prowadzą wykopaliska na miejscu lokalizacji teatru i identyfikują kolejne elementy jego wyposażenia[4].

Teren, na którym stała jedna z największych budowli starożytnego Rzymu, jest obecnie zakryty warstwami późniejszej zabudowy (il. 1)[5]. Z tej przy-

[1] Czuję się tym samym zwolniona z obowiązku wprowadzania do tematu, podawania danych źródłowych i wcześniejszej literatury, ponieważ to wszystko czytelnik znajdzie we wspomnianym artykule, por. S. Longosz, *Teatr Pompejusza w opinii starożytnych autorów pogańskich i chrześcijańskich*, w: *Miscellanea archeologica et patristica in honorem Barbarae Filarska XL Anno laboris didascalici*, Lublin 1995 (= „Vox Patrum" 11-12:1991-1992, t. 20-23, 253-278).

[2] Tamże, s. 253.

[3] Tamże, s. 254.

[4] Podstawowa bibliografia, por. P. Gros, *Theatrum Pompei*, w: *Lexicon Topographicum Urbis Romae* (dalej cyt. LTUR), red. E.M. Steinby, t. 5: T-Z, Roma 1999, 35-38; F. Sear, *Roman Theatres. An Architectural Study*, Oxford 2006, 134-135; www.theaterofpompey.com/auditorium/bibliography.pdf.

czyny, a także z powodu wysokiego poziomu wód podskórnych, prowadzenie tam prac wykopaliskowych jest niezwykle trudne. W latach 1966-1969 archeolodzy skorzystali z okazji, jaką były prace remontowe w Teatro Argentina, zbudowanym na miejscu portyków, które zamykały pompejański kompleks od strony wschodniej (il. 2)[6]. Zdołano wówczas odsłonić niewielki fragment ogrodu (między innymi kanał doprowadzający wodę), który sąsiadował z teatrem[7]. W latach 1996-2001 Richard Beacham i James Packer rozpoczęli zbieranie dokumentacji przygotowującej do wykopalisk, które podjęto w następnych latach w ramach brytyjsko-amerykańskiego *The Pompey Project*[8]. Próba prowadzenia poszukiwań na obszarze ulic i placów, pod którymi wcześniej znajdowano relikty teatru, nie powiodła się, uniemożliwiona przez przeszkody typowe dla archeologii miejskiej[9]. W 2002 roku grupa archeologów rozpoczęła więc prace w piwnicach Palazzo Pio, gdzie znajdują się widoczne od dawna fragmenty muru w *opus reticulatum* (il. 4), na którym wspierała się zarówno widownia, jak i górująca nad nią świątynia Wenus Zwycięskiej (*Venus Victrix*)[10]. Rezultatem prac kontynuowanych, z konieczności na niewielką skalę, w latach 2002-2006 była weryfikacja i uściślenie XIX-wiecznych planów (gł. L. Caniny i V. Baltarda), na których opierano się dotychczas[11], a ponadto wykonanie nowych, trójwymiarowych rekonstrukcji[12], ukazujących

[5] Opis teatru (oparty na dostępnych wówczas danych), por. Longosz, *Teatr Pompejusza w opinii starożytnych autorów*, s. 258-262. Kolejne etapy w dziejach tego miejsca, zob. A.M. Capoferro Cencetti, *Variazioni nel tempo dell'identità funzionale di un monumento: il Teatro di Pompeo*, „Rivista di Archeologia" 3 (1979) 72-85.

[6] Por. P. Gianrotta – M. Polia – O. Mazzucato, *Scavi nell'area del Teatro Argentina (1968-1969)*, „Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma" 81 (1972) 25-113.

[7] Por. tamże, s. 34.

[8] Por. M.C. Gagliardo – J.E. Packer, *A New Look at Pompey's Theater: History, Documentation and Recent Excavation*, „American Journal of Archaeology" 110 (2006) 102: „Unfortunately, despite its detailed character, this as-yet-unpublished research produced only uncertain information about the theater's physical fabric".

[9] Por. tamże, s. 102-103.

[10] Brak jakichkolwiek danych źródłowych na temat wielkości i formy świątyni są przyczyną rozbieżnych na ten temat teorii, por. L. Richardson, *A Note on the Architecture of the „Theatrum Pompei" in Rome*, „American Journal of Archaeology" 91 (1987) 123-126 („modest shrine"); P. Gros, *Venus Victrix*, aedes, w: LTUR, V, Roma 1999, 120-121: „devait être pare avec le même luxe que le reste du complex théâtral". Ostatnie wykopaliska wydają się jednak przemawiać za okazałymi rozmiarami świątyni, zob. Gagliardo – Packer, *A New Look at Pompey's Theater*, s. 112, przyp. 60.

[11] Por. J.E. Packer, *Drawing Pompey: Three Centuries of Documenting Pompey's Theater (1833-2006)*, w: *„Res bene gestae". Ricerche di storia urbana su Roma antica in onore di Eva Margareta Steinby*, red. A. Leone – D. Palombi – S. Walker, Roma 2007, 257-278.

[12] Por. Por. J.E. Packer – J. Burge – M.C. Gagliardo, *Looking again at Pompey's Theater: the 2005 Excavation Season*, „American Journal of Archaeology" 111 (2007) 505-522. Za jedno z najciekawszych znalezisk uznano maleńki fragment tynku, na którym zachowały się pozostałości fresku, pierwszy odkryty w czasach nowożytnych ślad po dekoracji ścian teatru, zob. Gagliardo –

nie tylko sam budynek teatralny (ze *scaenae frons*, *pulpitum* i *cavea* wraz ze świątyniami), ale także integralnie z teatrem związaną część portykową (il. 3)[13]. Są to jednak nadal w znacznym stopniu rekonstrukcje hipotetyczne, ponieważ wciąż nie ma dostatecznych danych, aby odtworzyć choćby zasadnicze elementy konstrukcji[14].

Znaleziska związane z *opera Pompeiana* nie ograniczają się tylko do rezultatów wykopalisk na terenie, który zajmował kiedyś budynek teatralny. Również w jego okolicy zdarzają się, co jakiś czas, przypadkowe odkrycia obiektów ruchomych, m. in. detali architektonicznych, inskrypcji oraz monumentalnych, sięgających 3-4 m wysokości, posągów z marmuru pentelickiego[15]. Dużą pokusą dla badaczy jest identyfikowanie ich z tymi, które – o czym wiemy z cytowanych przez ks. Longosza tekstów źródłowych – składały się na wspaniały, wręcz luksusowy, wystrój kompleksu budowli. I tak, Filippo Coarelli przedstawił argumenty za uznaniem statuy z Palazzo Spada, która wyobraża nagiego mężczyznę z globem w dłoni, za posąg Pompejusza z pompejańskiej kurii (il. 5)[16], a Michaela Fuchs wykazała, że pięć, znajdujących się obecnie w różnych muzeach, rzeźb przedstawiających Muzy i Apollina należało do grupy, która zdobiła scenę pompejańskiego teatru (il. 6)[17]. Kultowego posągu

Packer, *A New Look at Pompey's Theater*, s. 113, il. 22. Udało się ponadto stwierdzić, że w usytuowanych na poziomie ulicy pomieszczeniach Palazzo Pio zachowane są ściany starożytnego teatru, por. tamże, s. 113. Na ostateczną publikację rezultatów wykopalisk trzeba jeszcze poczekać, zob. www.pompey.cch.kcl.ac.uk: „Since the «Pompey Project» should be largely completed by 2008-2009, final publication of all phases of the excavation and the larger project might follow shortly thereafter (by 2009 at the latest)".

[13] Mirosław Kocur, znawca historii teatru, tak ocenia to, co już udostępniono w postaci rekonstrukcji, por. www.kocur.art.pl/teksty/teatr_antyczny.html: „Wirtualny, trójwymiarowy model obiektu, wciąż uaktualniany o nowe odkrycia, ma w przyszłości umożliwić archeologom precyzyjne określanie miejsc wykopalisk. Przede wszystkim jednak będzie to znakomite narzędzie poznawcze, tanie i otwarte na wciąż powiększany korpus różnorodnych świadectw".

[14] Nie jest znana m.in. pierwotna forma budynku scenicznego. Marmurowy plan Rzymu (FUR) pokazuje jej późniejszą postać, którą F.B. Sear (*The „Scaenae Frons" of the Theater of Pompey*, „American Journal of Archaeology" 97:1993, 687-701) datuje na okres odbudowy teatru po zniszczeniach spowodowanych pożarem w roku 80-tym, o których wspomina Kasjusz Dio (*Historia Romana* 66, 24).

[15] Znaleziska XIX-wieczne, por. Gagliardo – Packer, *A New Look at Pompey's Theater*, s. 97-101.

[16] Por. F. Coarelli, *Il complesso pompeiano del Campo Marzio e la sua decorazione scultorea*, „Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia" 44 (1971-1972) 118-121, fig. 25-28. Odrzucają tę identyfikację: D. Faccenna, *Il Pompeo di Palazzo Spada*, „Archeologia Classica" 8 (1956) 173-201; E. La Rocca, *Pompeo Magno „novus Neptunus"*, „Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma" 92 (1987-1988) 265-292. Uznaje ją natomiast za słuszną m. in. G. Sauron, *Quis deum? L'expression plastique des idéologies politique et religieuses à Rome à la fin de la République et au début du Principat,* Rome 1994, 254-257.

[17] Por. M. Fuchs, *Ein Musengruppe aus dem Pompeiustheater*, „Römische Mitteilungen" 89 (1982) 69-79.

z usytuowanej *in summa cavea* świątyni Wenus Zwycięskiej na razie nie odnaleziono, ale próbuje się odtworzyć jego wygląd na podstawie przedstawień na monetach[18] oraz zachowanych greckich posągów Afrodyty[19].

W księdze ku czci patrologa nie sposób pominąć inskrypcji na kamiennym bloku, przechowywanym obecnie w magazynie Area Sacra na Largo Argentina, a znalezionym w pobliżu miejsca lokalizacji pompejańskich portyków[20]. Filippo Coareli odczytał ją jako „Μύστις [ἑταίρα] / ’Αριστόδοτ[ος ’Αθηναῖος (?) ἐποῖει" (il. 7)[21], co pozwoliło na identyfikację z napisem na bazie jednego z 37 posągów, które w połowie II wieku oglądał w Rzymie i z obrzydzeniem opisywał, wymieniając między innymi posąg Mystis Aristodota, chrześcijański apologeta Tacjan[22]. Dla badaczy jego pism, to znalezisko może być cenną wskazówką, potwierdzającą poddawaną niekiedy w wątpliwość tradycyjną lekcję tekstu oraz wiarygodność podawanych przez Tacjana informacji[23].

Zgodnie z panującą ostatnio w badaniach tendencją[24], autorzy nie poprzestają na dążeniu do jak najpełniejszego poznania architektonicznej i artystycznej strony budowli wzniesionej przez Pompejusza, lecz podejmują także próby odtworzenia kontekstu historycznego, społecznego i kulturowego, w jakim ona powstała i funkcjonowała.

Pompejusz, potrójny triumfator, któremu zwycięskie wojny przyniosły powszechny podziw i znacznie powiększyły majątek[25], po powrocie do Rzymu miał wiele okazji, aby przekonać się o kruchości sławy[26]. Wielkie uroczystości triumfu, który odbył w 62 roku[27], nie zaspokoiły ambicji tego, który sam siebie

[18] Por. Sauron, *Quis deum?*, s. 253-254.

[19] Por. J. Pollini (*The «Dart Aphrodite»: a New Replica of the «Arles Aphrodite Type», the Cult Image of Venus Victrix in Pompey's Theater at Rome, and Venusian Ideology and Politics in the Late Republic – Early Principate,* „Latomus" 55:1996, 757-785, spec. 773-785) proponuje, żeby typ statuaryczny znany jako Afrodyta z Arles uznać za naśladownictwo posągu Wenus z teatru Pompejusza.

[20] Por. L. Moretti, *Inscriptiones graecae Urbis Romae*, I, Romae 1968, s. 182, n. 210-212.

[21] Por. F. Coarelli, *La Mystis di Aristodotos*, „Bollettino dei Musei Comunali di Roma" 16 (1969) 34-39; tenże, *Il complesso pompeiano*, s. 100-102.

[22] Por. Tatianus, *Oratio ad Graecos* 33. Wśród tych posągów mogła też znajdować się wyobrażająca siedzącą postać kobiecą statua znaleziona na miejscu portyku w 1889 roku podczas budowy via Arenula, zob. Coarelli, *La Mystis di Aristodotos*, s. 39; tenże, *Il complesso pompeiano*, s. 107-110.

[23] Por. Coarelli, *Il complesso pompeiano*, s. 121-122.

[24] Por. L. Polacco, *Théâtre, société, organisation de l'état,* w: *Théâtre et spectacles dans l'antiquité* (Actes du Colloque de Strasbourg, 5-7 novembre 1981), Leiden 1983, 5-15.

[25] Por. I. Shatzmann, *Senatorial Wealth and Roman Politics*, Bruxelles 1975, 389-393.

[26] Por. Plutarchus, *Pompeius* 46-49; zob. też R.C. Beacham, *Spectacle Entertainments of Early Imperial Rome*, New Haven – London 1999, 52-53.

[27] Por. Plutarchus, *Pompeius* 45 ; zob. też J.L. Bastien, *Le triomphe romain et son utilisation politique à Rome aux trois derniers siècles de la République*, Rome 2007, 230-232.

nazywał Wielkim (*Magnus*)[28]. Wystawił więc sobie odpowiednik triumfu permanentnego[29], w postaci ogromnego, kamiennego kompleksu obiektów, który miał przewyższać wspaniałością wszystkie ówczesne (zwłaszcza cezariańskie) budowle. Zamierzenie zostało zrealizowane i na Polu Marsowym, gdzie w ostatnich latach Republiki prześcigano się we wznoszeniu coraz bardziej okazałych budowli[30], stanął największy i najbardziej okazały zespół architektoniczny, jaki w Rzymie do tamtej pory nie zbudowano[31].

Przeznaczając część wojennych zdobyczy na wzniesienie budowli, która miała służyć Rzymianom, Pompejusz postępował zgodnie z przyjętym od dawna zwyczajem triumfatorów[32]. W 55 r. przed Chr. dedykował ją, jako *templum*, bogini Wenus Zwycięskiej (*Venus Victrix*)[33]. W świątyniach ustawionych na szczycie monumentalnych schodów czczone były bóstwa, które, jak głosiła propaganda Pompejusza, jemu właśnie sprzyjały[34]: oprócz Venus Victrix, patronki zwycięskich wodzów, również Honor i Virtus, personifikacje cnót dobrych dowódców oraz Felicitas, bez pomocy której zwycięstwo nie jest możliwe[35]. Każdego roku, 12-go października, składano im ofiary jak na Kapitolu[36], a w czasie uroczystości procesje schodziły po stopniach teatralnej widowni (*cavei*), jak ze świętego wzgórza[37].

Ścisły związek kultu ze spektaklem, świątyni z teatrem, nie był tu niczym nowym – takie obrzędy towarzyszyły licznym rzymskim świętom i w wielu świątyniach znajdowały się miejsca do tego przystosowane[38]. Również portyki były w świecie antycznym naturalnym elementem miejsc publicznych[39]. Inno-

[28] Co do tego, że ambicje Pompejusza były ogromne, nikt nigdy nie wątpił, por. R. Seager, *Pompey the Great. A Political Biography*, Oxford 2002^2.

[29] Por. R.C. Beacham, *The Roman Theatre and Its Audience*, London 1991, 158.

[30] Pole Marsowe jako miejsce rywalizacji między politycznymi przeciwnikami Cezarem i Pompejuszem, por. m.in. P. Gros, *Architecture et societé à Rome et en Italie centro-méridionale aux deux derniers siècles de la Republique*, Bruxelles 1978, 67-72; Beacham, *Spectacle*, s. 53-54.

[31] Średnica widowni wynosiła ok. 158 m, a orchestry ok. 44 m (Gagliardo – Packer, *A New Look at Pompey's Theater*, s. 113), długość portyku *post scaenam* – 180 m, jego szerokość – 135 m, por. F. Sear, *Roman Theatres. An Architectural Study*, Oxford 2006, 133.

[32] Por. Bastien, *Le triomphe romain*, s. 331-332.

[33] Por. Plinius, *Naturalis Historia* VIII 20: „Pompei quoque altero consulatu, dedicatione templi Veneris Victricis"; zob. R. Schilling, *La religion romaine de Venus: depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1982, 296-301.

[34] Pompejusz jako wybraniec bogów, por. G. Sauron, *Le complexe pompéen du Champ de Mars*, w: *L'Urbs. Espace urbain et histoire (I^{er} siècle av. J.-C. – III siecle ap. J.-C.)*, Rome 1987, 463.

[35] Prawdopodobnie znajdowała się tu także świątynia Wiktorii, por. Pollini, *The „Dart Aphrodite"*, s. 772-773; F. Coarelli, *Il Campo Marzio dalle origini alla fine della Repubblica*, Roma 1997, 568.

[36] *Fasti Amiternini* porównują je z tymi, które składano 9 października na Kapitolu – por. CIL I^2 245.

[37] Por. Suetonius, *Divus Claudius* XXI 3; zob. P. Gros, *La fonction symbolique des édifices théatraux dans le paysage urbain de la Rome Augustéenne*, w: *L'Urbs. Espace urbain et histoire (I^{er} siècle av. J.-C. – III siecle ap. J.-C.)*, Rome 1987, 325-326.

wacją było natomiast połączenie świątyni z wpisanym w portyk ogrodem[40]. Pierre Grimal uważał, że z ideą orientalnych ogrodów sakralnych Pompejusz mógł zetknąć się podczas swych azjatyckich wypraw[41]. Wpływ wzorców orientalnych na koncepcję pompejańskiej budowli jest jednym z tematów, którym poświęca się sporo miejsca w literaturze przedmiotu[42], przeważa przy tym opinia, że Pompejusz, przyzwyczajony do obcowania z grecką kulturą, chętnie po takie wzory sięgał[43].

Również zainteresowanie Rzymian ogrodami jako miejscem przyjemnego spędzania czasu w pięknym otoczeniu, było w tamtych czasach zjawiskiem zupełnie nowym i także, jak można przypuszczać, przyniesionym ze Wschodu[44]. Wśród pierwszych miłośników takiej formy luksusu był Pompejusz, który swojemu wyzwoleńcowi Lenaeusowi polecił przetłumaczyć dzieło z dziedziny botaniki przypisywane królowi Mitrydatesowi[45], zaś przywiezione z kampanii wojennych drzewa kazał nieść w pochodzie triumfalnym, a następnie zasadzić w ogrodzie[46]. Jak wyglądał „le plus ancien parc public que nous connaissons à Rome"[47], możemy się tylko domyślać[48].

---

[38] Por. Longosz, *Teatr Pompejusza w opinii starożytnych autorów*, s. 258-259; por. I. Nielsen, *Cultic Theatres and Ritual Drama in ancient Rome*, w: *„Res bene gestae"*, s. 239-255.

[39] Por. Vitruvius (*De architectura* V 9, 1) pisze, że portyki stawiane na zapleczu teatrów miały chronić publiczność w razie niesprzyjającej pogody i porównuje portyk Pompejusza z greckimi *stoai* – ateńską Eumenesa i smyrneńską Stratonikosa.

[40] Por. A. Kuttner, *Culture and History at Pompey's Museum*, „Transactions of the American Philological Association" 129 (1999) 347.

[41] Por. P. Grimal, *Les jardins romains*, Paris 1984[3], 177-178.

[42] Por. Sauron, *Le complexe pompéen du Champ de Mars*, s. 457: „Sans doute Pompée a-t-il beaucoup emprunté à des modèles orientaux"; zob. też A. Kuttner, *Republican Rome Looks at Pergamon*, „Harvard Studies in Classical Philology" 97 (1995) 171-174; w innym artykule autorka ta pisze wręcz o transplantacji wschodnich wzorów, również w sensie dosłownym, np. w postaci azjatyckich roślin, materiałów, zob. taż, *Culture*, s. 345-346. Nie ustaje także dyskusja na temat wiarygodności wzmianki Plutarcha o naśladowaniu teatru w Mitylene (*Pompeius* 42, 9), por. Coarelli, *Campo*, s. 560-561: „Non esiterei comunque, da parte mia, ad attribuire una certa attendibilità alla notizia plutarchea, in un senso che, se per ora non è attingibile nei dettagli (almeno per quanto riguarda l'aspetto architettonico), è forse afferrabile nelle sue linee più generali". Ten sam autor podkreśla zarazem ewidentnie nie-italskie cechy nowatorskich rozwiązań takich, jak świątynie *in summa cavea*, czy rozległy portyk z ogrodem *post scaenam* (tamże). Również dzieła sztuki pochodziły z kręgów sztuki greckiej i hellenistycznej, np. posągi Muz łączono ze szkołą pergameńską, zob. Fuchs, *Ein Musengruppe*, s. 73-74, 78-80.

[43] Por. Kuttner, *Culture and History*, s. 346: „Roman villa and house peristyles and gardens, temple precincts and *fora* had by Pompey's day long assimilated the model of eastern and western Greek palaces, *gymnasia, palaistrai,* and philosophical school precincts: colonnaded spaces, planted with trees and furnished with water, filled under the sky and in colonnades and recesses with paintings and sculpture, occupied by politicians, teachers, reading and conversational groups seated and strolling among intellectual portraits-and also plane trees!".

[44] Por. E. La Rocca, *Il lusso come espressione di potere*, w: *Le tranquille dimore degli dei. La residenza imperiale dei* horti *Lamiani*, red. M. Cima – E. La Rocca, Venezia 1986, 5-35.

[45] Por. Plinius, *Naturalis Historia* XXV 7.

Wielu autorów próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego Pompejusz nie ufundował, jak inni triumfatorzy[49], świątyni, lecz wybrał budowlę teatralną. Richard C. Beacham przypuszcza, że jako jeden z najbardziej znaczących polityków tamtej epoki chciał w ten sposób zapanować nad burzliwymi nastrojami, którym Rzymianie dawali upust często podczas spektakli[50]. Pompejusz, który sam bywał ich ofiarą[51], mógł uznać, że fundatorowi teatru tego rodzaju nieprzyjemności będą oszczędzone[52]. Z pewnością jednak motywy, którymi się kierował były bardziej złożone. W otaczającym ogród kwadryportyku, wypełnionym dziełami greckich mistrzów malarstwa i rzeźby[53], Gilles Sauron widzi świadome nawiązanie do koncepcji greckiego gimnazjonu[54], a Ann Kuttner nazywa dzieło Pompejusza rzymskim Mouseionem[55]. W atmosferze rozbudzonego życia intelektualnego, jaka cechowała Rzym u schyłku Republiki[56], ufundowanie tego rodzaju obiektu mogło być wyrazem zainteresowań Pompejusza, który był człowiekiem wykształconym, interesował się filozofią, przyjaźnił z Teofanesem z Mitylene[57] i Posejdoniuszem[58], a także z Warronem, który dedykował mu swoje dzieła[59], sam zaś Cicero uważał go za świetnego pisarza[60] i, podobnie jak Kwintylian[61], wysoko cenił jego mowy[62].

[46] Por. K.L. Gleason, *Porticus Pompeiana: a new perspective on the first public park of ancient Rome,* „Journal of Garden History" 14 (1994) 19.

[47] Tamże, s. 173.

[48] Próby rekonstrukcji, por. tamże, s. 5-35.

[49] Por. Bastien, *Le triomphe romain*, s. 331-337.

[50] Por. m.in. Cicero, *Pro Sestio* 106; 115-127; *Ad Atticum* XIV 2; XIV 3. Obawa przed teatrami, jako miejscami zgromadzeń wzburzonego tłumu, mogła być, jak sądzi obecnie wielu badaczy, na tyle silna, że to właśnie ona, a nie antyhelleńskie nastawienie konserwatywnych senatorów, mogła spowodować wydanie zakazu ich budowania, zob. K. Welch, *L'origine del teatro romano antico: l'adattamento della tipologia greca al contesto romano*, „Annali di architettura. Rivista del Centro Internazionale di Studi di Architettura Andrea Palladio" 9 (1997) 10-11; Beacham, *Spectacle*, s. 55-62.

[51] Cicero, *Ad Atticum* II 19, 3-5.

[52] Por. E. Frézouls, *La construction du* theatrum lapideum *et son contexte politique*, w: *Théâtre et spectacles*, s. 204-205.

[53] Por. Plinius, *Naturalis Historia* XXXV 59 (Polignot), 114 (Antifilos), 126 (Pauzjasz), 132 (Nikiasz).

[54] Por. Sauron, *Le complexe pompéen du Champ de Mars*, s. 458-459; tenże, *Quis deum*?, s. 267.

[55] Por. Kuttner, *Culture and History*, s. 344.

[56] Por. E. Rawson, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, London 1985.

[57] Por. Plutarchus, *Pompeius* 42, 8.

[58] Por. Strabo XI C492; Plinius, *Naturalis Historia* VII 112.

[59] Por. Sauron, *Quis deum*?, s. 281-283.

[60] Por. Cicero, *Ad Atticum* VII 17.

[61] Por. Quintilianus, *Institutiones oratoriae* XI 1, 36.

[62] Por. Cicero, *Pro Sestio* 107.

Opera Pompeiana nasycona była złożoną symboliką[63], a jej twórcy obficie czerpali z zasobu dziedzictwa kulturowego krajów, które Rzymianie uznawali już za swoje. W zrealizowanym z rozmachem programie ideowym tego dzieła odnajdujemy i greckie mity[64] i odzwierciedlenie stosowanych w hellenistycznych monarchiach Wschodu praktyk propagandowych[65]. Miały one ukazać Pompejusza jako godnego najwyższych zaszczytów, nowego Aleksandra (*imitatio Alexandri*)[66], który „gdzie tylko w Italii uderzy nogą o ziemię, wszędzie z niej wynurzą się lądowe i morskie potęgi"[67].

Gilles Sauron, który szczególnie wiele uwagi i miejsca w swych publikacjach poświęca wymowie interesującego nas dzieła[68], stwierdził, że: „Propaganda Pompejusza, objawiająca się m. in. w konkursie poetyckim organizowanym przez Teofana w teatrze mityleńskim, kojarzyła Pompejusza nie tylko z Aleksandrem Wielkim, ale nawet z nieśmiertelnymi herosami greckimi, jak Herkules czy Dionizos, co wychodzi naprzeciw głównemu motywowi owej propagandy, jakoby Pompejusz «chciał granice swych zwycięstw wyznaczyć oceanem, co ziemię ze wszystkich stron oblewa». Amplifikacja poetycka popchnęła zresztą imperatora dalej jeszcze, w krainę umarłych, zwykle przez owych herosów odwiedzaną"[69]. Sauron uważa, że zespolony z teatrem ogród otoczony portykami miał przypominać Pola Elizejskie – „wskazują na to statuy heroin pogrupowane według kategorii ziemskich przeznaczeń i zwrócone twarzami do statuy Pompejusza Wielkiego, który «spogląda» na nie z głębi *curia Pompeia* (stanowi to nawiązanie do popularnego w mitologii motywu wizyty, jaką w Piekle składał bohater-heros)"[70]. Usytuowanie posągu, który ukazywał Pompejusza jako herosa i kosmokratora, na osi sakralnego w swej istocie założenia, naprzeciw świątyni jego boskiej protektorki, miało wymowę szczególnie dobitną, bez precedensu w republikańskim Rzymie[71]. Można było łatwo wy-

[63] Gilles Sauron (*Le complexe pompéen du Champ de Mars*, s. 467-472) dowodzi, że program *opera Pompeiana* była realizacją koncepcji Warrona wywodzącej się z jego trójdzielnej teologii (por. Augustinus, *De civitate Dei* VI 5).

[64] M.in. porównując swoje zwycięstwa na morzu z dokonaniami Ulissesa i Herkulesa, a siebie samego z Neptunem, por. Sauron, *Le complexe pompéen du Champ de Mars*, s. 461-462; La Rocca, *Pompeo Magno „novus Neptunus*", s. 265-292.

[65] Por. Fuchs, *Ein Musengruppe*, s. 80; Sauron, *Quis deum*, s. 248.

[66] Plutarchus, *Pompeius* 2-4, 46; zob. D. Michel, *Alexander als Vorbild für Pompeius, Caesar und Marcus Aurelius. Archäologische Untersuchungen*, Bruxelles 1967, 35-66; J.C. Richard, *Alexandre et Pompée: à propos de Tite-Live IX 16, 19 – 19, 17*, w: *Mélanges Boyancé*, Rome 1974, 653-669; P. Greenhalgh, *Pompey. The Roman Alexander*, London 1980.

[67] Cytuję za: Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, tłum. M. Brożek, Wrocław – Warszawa – Kraków 1996, 224.

[68] Por. m.in. Sauron, *Quis deum?*, s. 249-314.

[69] Tenże, *M. Pupiusz Pizon i willa Poppei w Oplontis*, tłum. S. Jakóbczyk, Poznań 2002, 14; zob. też Plutarchus, *Vita Pompei* 48, 2 i 38, 4; Plinius, *Naturalis historia* VII 95.

[70] Sauron, *M. Pupiusz Pizon i willa Poppei w Oplontis*, s. 14; por. tenże, *Quis deum?*, s. 272-279.

obrazić sobie, jak Wenus Zwycięska, górująca nad całym kompleksem, schodzi w dół (albo tylko wyciąga dłonie?), aby uwieńczyć wybrańca bogów[72].

Jak widać, *opera Pompeiana* jest dla współczesnych badaczy obiektem zainteresowania wręcz fascynującym, można zatem mieć nadzieję, że dostarczy nam jeszcze niejednej intelektualnej przyjemności.

Na koniec pozwolę sobie nie zgodzić się z opinią ks. Longosza, że po teatrze Pompejusza „obecnie nie ma żadnego widocznego śladu". Ślady dzieła Pompejusza – i to bardzo wyraziste – można bowiem odnaleźć w budowlach, które przez wieki powstawały w tym samym miejscu. Widać je w zakrzywionym zarysie ulic biegnących wzdłuż konturów półkolistej teatralnej widowni. Także w piwnicach domów, m. in. w restauracji *San Pancrazio*, gdzie stoliki opierają się o mury w *opus reticulatum* (il. 4). Można je także zobaczyć w maleńkiej uliczce di Grotta Pinta, przy której stoi dom o fasadzie wklęsłej, ponieważ dostosowanej do kształtu *cavei* (il. 8). Myślę, że przejawiający się tutaj na różne sposoby fenomen trwania pamięci jest kwintesencją tego, co przesądza o niepowtarzalności Rzymu.

SUL TEATRO DI POMPEO. *ADDENDA*

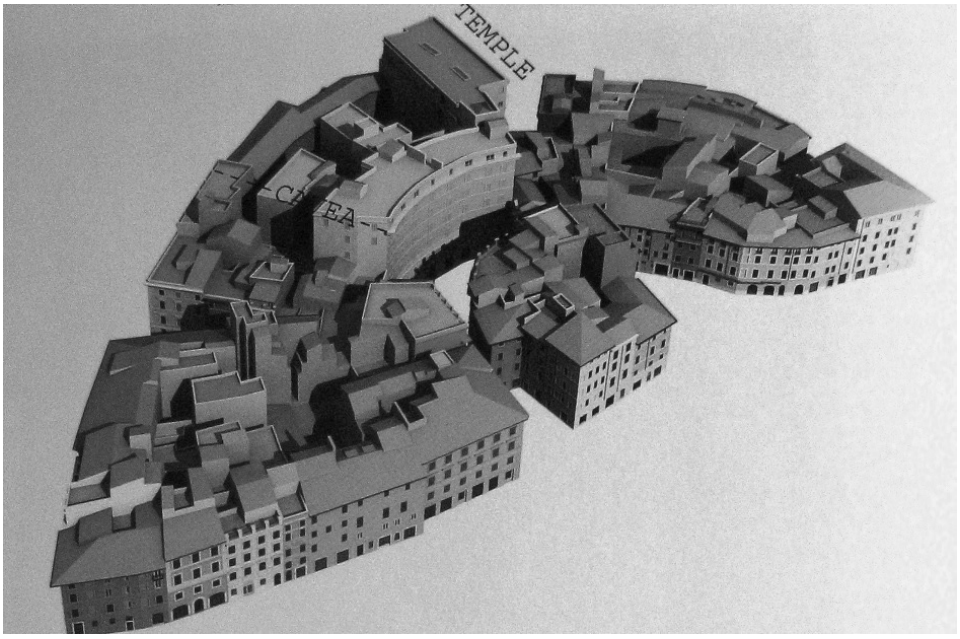
(Riassunto)

Autrice presenta attuale stato di studi sul Teatro di Pompeo, sul quale esiste un articolo di Stanislao Longosz, pubblicato nel „Vox Patrum" 11-12 (1991-1992) 253-278.

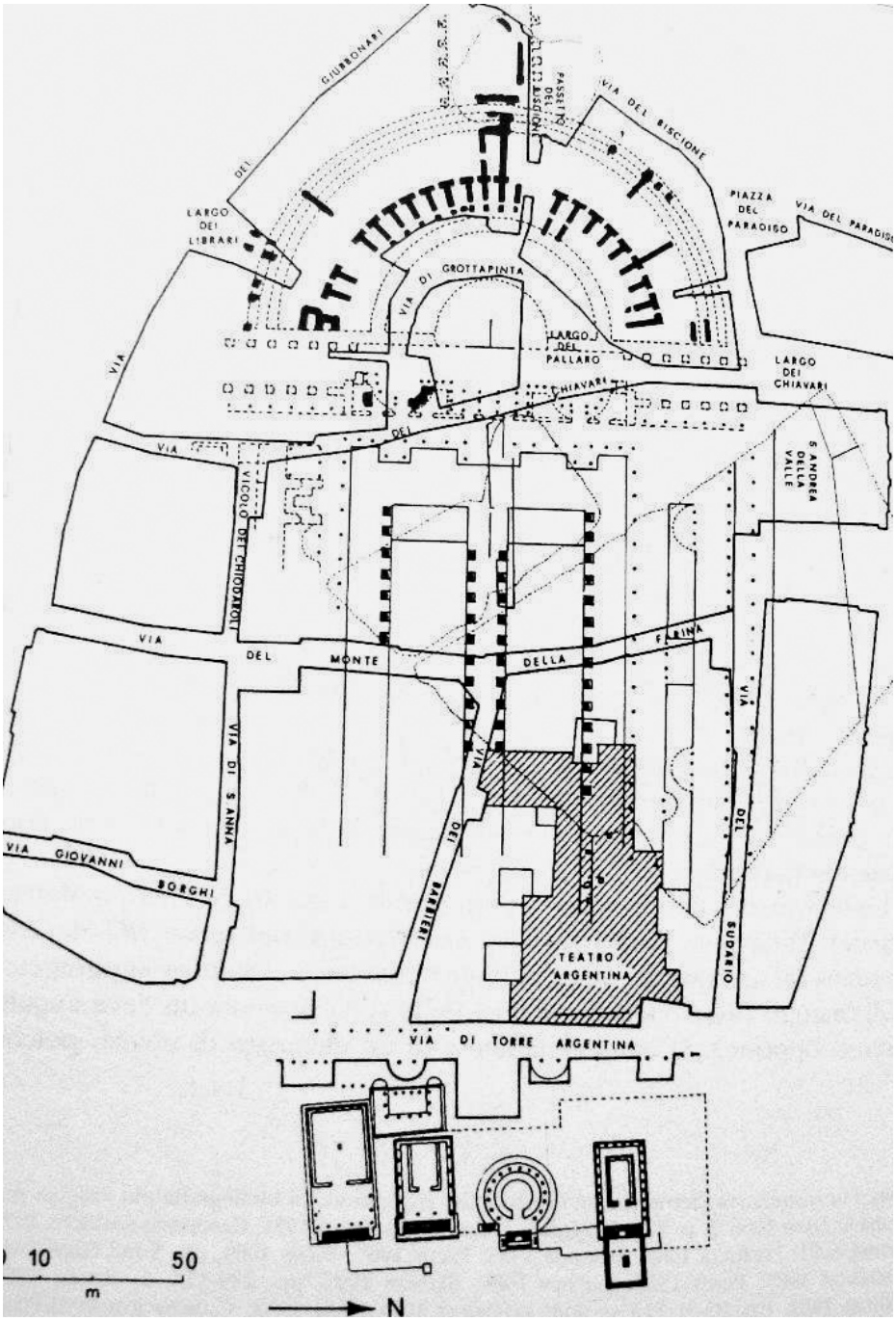
[71] Por. tenże, *Le complexe pompéen du Champ de Mars*, s. 458-459.

[72] Por. tenże, *Quis deum?*, s. 258: bogini posyła Wiktorię, a heros ją otrzymuje; zob. analogiczne sceny rozgrywające się w świecie hellenistycznym, tamże, s. 258-259; La Rocca, *Il lusso come espressione di potere*, s. 18.

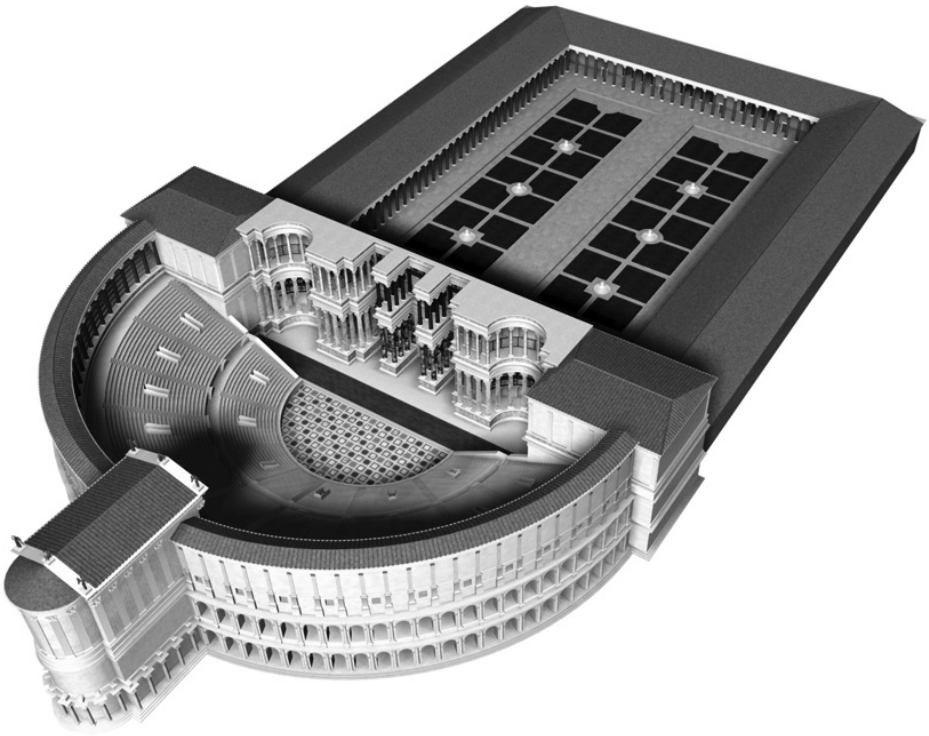
ILUSTRACJE



Il. 1. Komputerowa rekonstrukcja zabudowy przykrywającej miejsce Teatru Pompejusza – za: www.pompey.cch.kcl.ac.uk.



Il. 2. Lokalizacja Teatru Pompejusza – za: F. Coarelli, *Il Campo Marzio dalle origini alla fine della Repubblica*, Roma 1997, s. 540, il. 135.



Il. 3. Rekonstrukcja Teatru Pompejusza wg M. Blazeby – za:
www.pompey.cch.kcl.ac.uk/3D_Visualisations.htm



Il. 4. Piwnica restauracji San Pancrazio – fot. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska



Il. 5. Posąg Pompejusza (?) – za: D. Faccenna, *Il Pompeo di Palazzo Spada*, „Archeologia Classica" 8 (1956) s. 175, fig. 3.



Il. 6. Posąg Muzy (Luwr) – za: Coarelli, *Campo*, s. 516, il. 129.



Il. 7. Inskrypcja z bazy posągu, o którym wspomina Tacjan – za: F. Coarelli, *Il complesso pompeiano del Campo Marzio e la sua decorazione scultorea*, „Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia" 44 (1971-1972) s. 100, il. 1.



Il. 8. Fasada domu stojącego na widowni teatru Pompejusza
– fot. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Elżbieta JASTRZĘBOWSKA
(Rzym, Stacja PAN)

ŚLADY GROMADZENIA OFIAR LUB DARÓW W PRZYKOŚCIELNYCH DOMACH W PTOLEMAIS I CYRENE?

Rzecz dotyczy swoistego rodzaju kamiennych instalacji w dwóch domach, które znajdują się w obu przypadkach koło kościołów, w samych centrach słynnych metropolii starożytnej Cyrenaiki – w Ptolemais (dziś Tolmeita) i w Cyrene (dziś Shahat) we wschodniej Libii. Instalacje te, nazywane tradycyjnie, aczkolwiek umownie, „żłobami", pochodzą z ostatniej fazy użytkowania obu domów. Ponieważ Ksiądz Profesor Stanisław Longosz jest znawcą późnego antyku i piśmiennictwa chrześcijańskiego, chciałabym poświęcić Mu kilka refleksji na temat może nie najpiękniejszych zabytków, ale z pewnością interesujących, bo nadal enigmatycznych, co do ich pierwotnej funkcji. Czynię to także w nadziei, że może to zainteresuje Jubilata i nuż w oparciu o swoją znajomość piśmiennictwa wczesnochrześcijańskiego pomoże nam archeologom rozświetlić wspomnianą zagadkę. Chodzi o dość duże kamienne bloki prostopadłościenne, wyżłobione w środku jednego z dłuższych boków i ustawione tym wyżłobieniem do góry, jeden blok za drugim w linii prostej. Zabytki te, swoim wyglądem przypominające rzeczywiście żłoby dla koni, spotykane są dość często na afrykańskich stanowiskach archeologicznych późnego antyku, tylko że bardzo rzadko pomieszczenia, w których występują, można rzeczywiście nazwać stajniami – jak to na przykład było w przypadku parteru wielkiego ksenodochionu w centrum pielgrzymek św. Kryspiny w Tebessie[1]. Przykłady „żłobów", przetrwałych najczęściej w cywilnych budowlach publicznych i domach prywatnych, ale też w kompleksach przykościelnych, były dotąd znane z wykopalisk na wielu stanowiskach, przede wszystkim rzymskiej i bizantyjskiej Afryki Północnej, od Zana na zachodzie (dziś w Algierii) po Dougga (dziś w Tunezji), w tym głównie na obszarze przygranicznym między tymi obydwoma krajami. Literatura na ten temat zgromadziła się już ogromna; a interpretacji, do czego służyły owe „żłoby", jest także sporo: rzeczywiste żłoby dla koni, pojemniki do zbierania przez władze cywilne annony w naturze w przypadku

[1] Por. J. Christern, *Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa*, Wiesbaden 1976, 90-93, 239-244.

budowli pogańskich, zaś w odniesieniu do kompleksów chrześcijańskich – pojemniki do gromadzenia ofiar wiernych dla Kościoła lub odwrotnie, instalacje służące do charytatywnego rozdawnictwa produktów wiernym przez lokalne Kościoły[2]. Ostatnio zebrała to wszystko ponownie absolwentka Instytutu Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego, mgr Agnieszka Karmańska, w swojej pracy licencjackiej przygotowanej pod kierunkiem prof. Federico Guidobaldiego w Papieskim Instytucie Archeologii Chrześcijańskiej w Rzymie[3]. Poznawszy, przy okazji niedawnych wykopalisk w Ptolemais, bliżej imponujące ruiny miast hellenistycznej, rzymskiej i bizantyjskiej Cyrenaiki, w trzech z nich natknęłam się na podobne „żłoby", które dotąd nie spotkały się z jakimkolwiek zainteresowaniem badaczy, a które mogą stać się ciekawym dodatkiem do bogatego katalogu Karmańskiej.

W Ptolemais „żłoby" znajdują się w domu Paulosa (fot. 1), leżącym po północnej stronie zachodniego krańca słynnej *Via Monumentale*, późnoantycznej arterii miasta, biegnącej z zachodu (od łuku Konstantyna i Licyniusza) na wschód (do resztek anonimowego Tetrastylu), ulicy tak nazwanej od czasów przedwojennych wykopalisk włoskich[4]. Carl Kraeling, który w latach 50-tych ubiegłego wieku odkopał dom Paulosa, poświęcił tym instalacjom zaledwie jedno zdanie i uznał je za rzeczywiste żłoby dla koni, zaś zawierające je pomieszczenia za stajnie[5]. Dom Paulosa miał, jak to zwykle w Ptolemais, kilka faz swojej aktywności, od wczesnego okresu rzymskiego (I wiek) po wczesny bizantyjski (V wiek)[6]. W tej ostatniej fazie, zgodnie z inskrypcją znalezioną w zachodniej części domu, zamieszkiwał tu Paulos, wysoki urzędnik z nadania cesarza w Konstantynopolu – μεγαλοπρεπέστατος[7]. Właśnie do tego okresu istnienia domu należą wspomniane „żłoby", wykute w lokalnym wapieniu (ok. 1 x 0,50 x 0,50 m, fot. 2). Znajdują się one w północno-zachodnim narożniku domu: pięć sztuk (w tym jedna poważnie uszkodzona) w jednej linii ze wschodu na zachód, pomiędzy pomieszczeniami na planie Kraelinga nr 20 i 21 (na południu) i nr 23 (na północy) oraz jeden obiekt w murze

[2] Por. przede wszystkim: G.Ch. Picard, *Civitas Mactariana. Karthago VIII*, Tunis 1957, 137-146; N. Duval – J.C. Golvin, *Haïdra à l'époque chrétienne IV: le monument à auges et les bâtiments similaires*, „Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres" 1972, 133-172; N. Duval, *Encore les «monuments à auges» d'Afrique*, „Mélanges d'École Française de Rome" 88 (1977) 929-959.

[3] Por. A. Karmańska, *Le strutture dette „mangiatoie" in edifici di età paleocristiana dell'Africa del Nord*, Città del Vaticano 2007 – praca nie jest opublikowana, ale została udostępniona mi w wydruku komputerowym przez Autorkę, za co chciałabym Jej serdecznie podziękować.

[4] Por. przede wszystkim C.H. Kraeling, *Ptolemais, City of the Lybian Pentapolis*, Chicago 1962, 31, 74-83; S. Stucchi, *Architettura Cirenaica*, Roma 1975, 274, 338, 341, 446; *Ptolemais. Archaeological Tourist Guide*, Warsaw 2006, 38.

[5] Por. Kraeling, *Ptolemais*, s. 155.

[6] Por. tamże, s. 156; Stucchi, *Architettura Cirenaica*, s. 221 i 305.

[7] Por. Kraeling, *Ptolemais*, s. 211; Stucchi, *Architettura Cirenaica*, s. 493.

północno-południowym, między pomieszczeniami nr 25 i 24, na północ od pomieszczenia nr 23[8]. Są one dziś oczywiście bardziej zniszczone niż były 43 lata temu, podczas wykopalisk Kraelinga, ale pozostały nadal jeszcze widoczne w odsłoniętych ruinach domu. Jeden ze „żłobów" na zachodnim końcu dłuższego ich ciągu (na południe od nr 21) ma wydrążone otwory na wylot, u dołu obu krótszych boków, tylko nie wiadomo, kiedy i w jakim celu otwory te zostały zrobione. W dzisiejszym stanie zachowania całej budowli przebieg murów poszczególnych pomieszczeń, zwłaszcza w tej części domu, nie jest dobrze widoczny na powierzchni ziemi. Według planu Kraelinga, pomieszczenia zawierające „żłoby", były dostępne od zewnątrz tylko w jednym miejscu, z ulicy na zachodzie przez dość wąskie drzwi i od wewnątrz, z południa przez drzwi ze schodkami, o co najmniej trzech stopniach prowadzących w dół z południowo-wschodniej części domu, gdzie mieściły się niewielkie termy domu[9].

W każdym razie zacytowana wyżej „stajenna" interpretacja Kraelinga wydaje się raczej wątpliwa, bo trudno sobie wyobrazić, aby wspomniana para drzwi mogła służyć koniom za przejścia, tak jak mało przekonywująca jest identyfikacja wszystkich wymienionych, niewielkich pokoików tego domu jako stajnie. Dalszy ciąg na północ domu Paulosa, jak i w ogóle jego otoczenie, nie jest znane, tzn. nie zostało jeszcze odkopane. Jednak na sąsiedniej insuli od strony północno-wschodniej znajduje się z pewnością niewielki, choć jeszcze nieodsłonięty kościół. Jego położenie – z apsydą skierowaną na południe – jak i wyjątkowy na terenie Cyrenaiki kształt – krzyża wpisanego w prostokąt (22,50 x 18 m) z czterema małymi pomieszczeniami w narożnikach budowli – są dziś znane dzięki magnetometrycznym badaniom Krzysztofa Misiewicza przeprowadzonym w 2007 roku[10].

W Cyrene mamy natomiast do czynienia z dziewięcioma lepiej zachowanymi „żłobami" (fot. 3), które stoją w jednym ciągu, w dużym pomieszczeniu o planie prostokąta, należącym do dużego rzymskiego domu prywatnego z perystylem[11]. Tutaj, podobnie jak w Ptolemais, dom ten miał też kilka faz użytkowania, począwszy od okresu hellenistycznego aż po V wiek. Wspomniane pomieszczenie pochodzi, również i w tym przypadku, z ostatniej fazy aktywności domu i znajduje się w jego północnej części, zaraz na południe od wschodniego narożnika chrześcijańskiej Bazyliki Centralnej z VI wieku, a naprzeciwko

[8] Por. Kraeling, *Ptolemais*, fig. 51 i 55; Stucchi, *Architettura Cirenaica*, s. 493.

[9] Por. Kraeling, *Ptolemais*, fig. 55.

[10] Por. E. Jastrzębowska, *Some open questions concerning Late Antique, Early Christian and Byzantine Ptolemais*, (w druku); taż, *Le basiliche cristiane sconosciute nel centro città di Tolemaide. Akta sesji pt. „Archeologia a Tolemaide"* (Rzym, 27-28 maja 2008), (w druku).

[11] Por. R.G. Goodchild, *Kyrene und Apollonia*, Zrich 1971, 143-144; Stucchi, *Architettura Cirenaica*, s. 492; R.M. Bonacasa Carra, *Le Case del Quartiere Centrale*, w: *Cirene*, Milano 2000, 155, nr 67 na planie Cyrene na stronie 39.

niewielkich term przykościelnych[12]. Ani te „żłoby", ani pomieszczenie je zawierające, poza krótką wzmianką i to bez cienia wątpliwości, że chodzi tutaj o stajnie[13], nie były dotąd publikowane. „Żłoby" stoją w jednej linii, jeden za drugim, pośrodku prostokątnego pomieszczenia wzdłuż jego dłuższej osi i są wykute w lokalnym wapieniu, praktycznie są one takie same, jak w Ptolemais. Teoretycznie po obu stronach „żłobów" mogłyby zmieścić się stojące konie, ale pomieszczenie jest dostępne w jego południowo-wschodnim narożniku wyłącznie poprzez schody (o co najmniej pięciu stopniach), prowadzące od drzwi w dół na kamienną podłogę tej domniemanej stajni. Zatem i w tym przypadku trudno sobie wyobrazić wprowadzanie i wyprowadzanie koni po schodach, czy też zmuszanie ich do przeskakiwania przez „żłoby", aby mogły luźniej stać z drugiej strony linii tych urządzeń kamiennych.

Podobne wątpliwości dotyczą jeszcze jednego założenia ze „żłobami", które w ogóle nie jest nawet wzmiankowane w literaturze fachowej, ale stanowi interesujący materiał porównawczy dla omawianych zabytków. Chodzi o krótki rząd czterech „żłobów" (fot. 4) w niewielkim prostokątnym pomieszczeniu, być może dobudowanym później – jak się wydaje na pierwszy rzut oka – do północnego boku dużego dziedzińca, wchodzącego w skład kompleksu świętego boga Asklepiosa w El Bayda/El Beida (antyczne Balagrae) również w Cyrenaice. Wykopaliska tam przeprowadzone w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia nie doczekały się jeszcze pełnej publikacji. Początki tego sakralnego kompleksu pogańskiego sięgają jeszcze epoki hellenistycznej (IV-III wiek prz. Chr.), ale przetrwałe ruiny datuje się na poł. II wieku (panowanie Hadriana)[14]. Można jednak przypuszczać, że to sanktuarium tak bardzo popularnego w antyku boga Zdrowia, było jeszcze aktywne również później, co powszechnie miało miejsce w wielu innych Asklepieionach świata starożytnego. W teatrze przyległym do sanktuarium znaleziono w 1956 r. skarb 259 brązowych monet, w większości z poł. IV wieku[15]. Zatem najwyraźniej w późnym antyku udawali się tam nadal pielgrzymi, chorzy naprawdę lub tylko z urojenia, aby słynnym nocnym pobytem (*incubatio*) wybłagać u Asklepiosa uzdrowienie. Cztery „żłoby" znajdują się w jednym z ostatnich, niewielkich pomieszczeń,

[12] Por. Goodchild, *Kyrene und Apollonia*, s. 143.

[13] Por. tamże, s. 143; Sandro Stucchi (*Architettura Cirenaica*, s. 492) podaje, że Goodchild wyrażał się ustnie mniej kategorycznie na ten temat i proponował interpretację tego pomieszczenia jako farbiarni z niewielkimi basenami zamiast „żłobów". Rosa Maria Bonacasa Carra pisze natomiast o „żłobach" w kontekście innego domu w tej części miasta, tzw. Domu Dominy Spaty, zob. Bonacasa Carra, *Le Case del Quartiere Centrale*, s. 155.

[14] Por. H. Sichtermann, *Archäologische Funde und Forschungen in der Kyrenaika 1942-1958*, „Archäologische Anzeiger" 1959, 326-335; Stucchi, *Architettura Cirenaica*, s. 103 i 263-266.

[15] Por. R.G. Goodchild, *A coin-hoard from „Balagrae" (El-Beida) and the earthquake of A. D. 365*, w: *Libya Antiqua III-IV*, 1966-1967, 203-205. Enzo Catani datuje nawet schyłek istnienia Asklepieionu w Balagrae na początek VII wieku, zob. E. Catani, *Il Santuario di Asclepio a Balagrae* in: *Cirene*, Milano 2000, 183.

przylegających w jednym szeregu do północnego boku portyku wielkiego perystylu kompleksu i były dostępne także tylko z tego portyku. Ustawione są one jeden za drugim w linii prostej, przecinającej pośrodku to pomieszczenie ze wschodu na zachód. Jego niewielkie rozmiary, tak jak dostęp doń z samego reprezentacyjnego centrum świętego kompleksu zdają się wykluczać, jeszcze dobitniej niż w poprzednich przypadkach, możliwość interpretacji obiektu jako stajni, w dodatku przeznaczonej tylko dla czterech koni. Wątpliwe jest również, aby instalacje te, znajdujące się w miejscu kultu Asklepiosa, służyły rozdawnictwu dóbr materialnych (ziarna, oliwek, czy innych owoców) potrzebującym przybyszom, bo ich potrzeby były zupełnie innego rodzaju. Wydaje się natomiast bardziej prawdopodobne, że mamy tu do czynienia z aktywnością mającą odwrotny kierunek, z gromadzeniem darów natury, ofiarowywanych bóstwu przez przybyszy, potrzebujących jego pomocy, co byłoby zresztą w tym miejscu całkiem zrozumiałe i logiczne. Bogata spuścizna epigraficzna z Asklepieionu w Pergamonie dostarcza nam całe mnóstwo informacji o tym, co i w jakich ilościach chorzy przybysze byli zobowiązani składać w ofierze Asklepiosowi lub dawali mu dobrowolnie, aby być w ogóle wpuszczonym do jego świętego „kurortu", nie mówiąc już o tym, ile byliby oni w stanie w ogóle mu ofiarować w nadziei na swoje wyzdrowienie[16].

Zatem najbardziej prawdopodobną funkcją pierwotną „żłobów" w El Bayda byłoby gromadzenie w nich ofiar produktów naturalnych, przynoszonych przez chorych wyznawców boga Asklepiosa, przybyłych do jego sanktuarium w potrzebie zagrożonego zdrowia, czy wręcz dla uratowania życia.

Niestety nie mamy pewności, że podobnie było w domach w Ptolemais i Cyrene, bo jednak nie stanowiły one części kompleksów kościelnych. Najbliższe sąsiedztwo kościołów w obu przypadkach może, ale nie musi, wskazywać na to, że chrześcijanie udający się do kościołów zostawiali w miejscach do tego przeznaczonych w najbliższym sąsiedztwie miejsca kultu swoje ofiary, które tak czy inaczej byli zobowiązani przynosić. Szkopuł polega jednak na tym, że nie wiadomo, czy w domach tych mieszkali, lub choćby tylko urzędowali, przedstawiciele kościoła w Ptolemais i Cyrene. Paulos był w Ptolemais wysokim, aczkolwiek nietypowo utytułowanym μεγαλοπρεπέστατος, urzędnikiem cesarskim, ale inskrypcja ku jego czci została znaleziona zupełnie w innej części domu niż „żłoby"[17]. Z planu domu Paulosa autorstwa Kraelinga, w ostatniej fazie jego aktywności wcale nie wynika, że obie te części domu stanowiły jedną całość[18]. Natomiast drzwi na ulicę z pomieszczeń ze żłobami były usytuowane prawie naprzeciwko kościoła, aczkolwiek po drugiej stronie tej ulicy. Stosun-

[16] Por. M. Wörrle, w: Ch. Habicht, *Die Inschriften des Asklepieions, Altertümer von Pergamon*, VIII, 3, 1969, 167-190

[17] Por. Kraeling, *Ptolemais*, s. 211, odkryta w pomieszczeniu nr 1 na planie Kraelinga (tamże, s. 142, fig. 51).

[18] Por. tamże, s. 150, fig. 55.

kowo niewielka pojemność „żłobów" może, według mnie, wskazywać na to, że zbierano do nich na bieżąco ofiary, tzn. na czas ich złożenia, a potem przenoszono i gromadzono te dobra w miejscach i pojemnikach bardziej odpowiednich do ich przechowywania.

Przykłady „żłobów" z Północnej Afryki stanowią tutaj tylko częściowo materiał porównawczy, bo takich kompleksów, niewątpliwie chrześcijańskich, czyli poświadczonych odpowiednimi inskrypcjami, jest bardzo niewiele. Bazylikalny plan tamtejszych budowli ze „żłobami" – nawet trzy nawy z apsydą – nie stanowi, jak to dobitnie wykazał Noël Duval, jakiejkolwiek wskazówki w tym względzie, tzn. że mamy w takim przypadku do czynienia z kościołami. Jako przykłady chrześcijańskie – ale używane tylko przez chrześcijan niekoniecznie w celach kultowych – można wyodrębnić zaledwie cztery budowle ze „żłobami" wśród kilkunastu innych znanych takich kompleksów z obszaru całej Afryki Północnej. Byłyby to przykłady: w Henchir Faraoun – tzw. Bazylika w forcie bizantyjskim[19], w Zana – budowla na forum[20], w Bulla Regia – tzw. kaplica księdza Aleksandra[21] i w Kartaginie – Memoria siedmiu mnichów z Gafsy[22]. Według N. Duvala, nic w żadnej z tych budowli nie wskazuje na jednoznaczną funkcję „żłobów"; podobnie ostrożnie w tym względzie wypowiada się Karmańska. Sądzę jednak, że kontekst archeologiczny „żłobów" w Henchir Faraon (silosy) i w Bulla Regia (amfory z resztkami produktów spożywczych), wskazuje na podobną funkcję „żłobów", jaką proponowałabym dla trzech przedstawionych tutaj przykładów z Cyrenaiki – czyli dla gromadzenia darów, czy danin, czy też ofiar chrześcijan. W Kartaginie brak jest takich śladów w kontekście archeologicznym, ale tamtejszy *locus sanctus*, w którym czczono siedmiu mnichów z Gafsy, mógł być celem pielgrzymek wiernych, którzy mogli również przynosić ze sobą dary z takimi samymi intencjami, jak robili to pobożni poganie przybywający do Asklepieionu w Balagrae w Cyrenaice.

[19] Por. Guénin, *Notice sur l'Henchir-el-Begueur et résultat des fouilles opérées dans un fort byzantin englobant une basilique*, „Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques" 1907, 336-353; Karmańska, *Le strutture dette „mangiatoie" in edifici*, s. 6-8.

[20] Por. M. Christofle, *Zana, Diana Veteranorum*, in: *Rapport sur les travaux de fouilles et consolidations effectués en 1930-1931 par le Service des Monuments Historiques de l'Algérie*, Alger 1935, 176-183; Karmańska, *Le strutture dette „mangiatoie" in edifici*, s. 23-26.

[21] Por. L. Carton, *L'glise du prêtre Alexander découverte à Bulla Regia en 1914*, „Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres" 1915, 116-130; A. Bechaouch – R. Hanoune – Y. Thebert, *Les ruines de Bulla Regia*, Rome 1977, 115-117; Karmańska, *Le strutture dette „mangiatoie" in edifici*, s. 32-35.

[22] Por. L. Ennabli, *Carthage. Une métropole chrétienne du IV^e siècle à la fin du VII^e siècle*, Paris 1997, 89-100; zob. też recenzję tej książki N. Duvala: *L'état des recherches archéologiques sur Carthage chrétienne*, „Antiquité Tardive" 5 (1997) 328-334; L. Ennabli, *La basilique de Carthagenna et le locus des sept moines de Gafsa: nouveaux édifices chrétiens de Carthage*, Paris 2000, 120-126; por. też następną recenzję tej książki N. Duvala: „Antiquité Tardive" 8 (2000) 389-391; Karmańska, *Le strutture dette „mangiatoie" in edifici*, s. 35-39.

Zostałoby zatem jeszcze zadanie dla patrologów, a mianowicie pracowita kwerenda źródłowa na temat formy i sposobów gromadzenia darów/ofiar wiernych przez przedstawicieli Kościołów afrykańskich od Numidii po Cyrenaikę, na szczęście w odniesieniu do dość ograniczonego czasowo okresu od IV po VI wiek.

RESTI MATERIALI DELLE OFFERTE OPPURE DEI DONI ECCLESIASTICI NELLE CASE VICINE ALLE CHIESE A TOLEMAIDE E CIRENE?

(Riassunto)

Si tratta di così dette mangiatoie di pietra, conservate nelle due case tardo antiche di Cirenaica (oggi Libia): casa di Paulos a Tolemaide (6 esemplari) e in una casa anonima (9 esemplari) presso la Basilica Centrale a Cirene. La più problematica sarebbe la funzione originaria di questi blocchi rettangolari di pietra ricavati dentro e messi in linea, perché gli studi precedenti di molti monumenti simili dell'Africa del Nord (oggi Tunisia e Algeria) non danno la risposta definitiva a questa domanda: se si tratterebbe delle vere mangiatoie per i cavalli oppure dei recipienti per l'annona in natura oppure, nei casi di ambienti cristiani con le „mangiatoie", dei recipienti per le offerte di terra dalla parte dei fedeli o per i doni a loro dalla parte della chiesa ai fedeli furono le vere stalle. Le installazioni di Cirenaica, insieme con le „mangiatoie" del Santuario d'Asclepio di El Bayda, non sono ancora conosciute ne pubblicate, sicuramente non hanno servito ai cavalli. L'ultimo caso sembra il più chiaro, ed è molto probabile che nelle „mangiatoie" del luogo deponevano le loro offerte portate al dio della Salute dai malati visitatori del santuario. Si può chiedere se la vicinanza stretta delle chiese, sia a Tolemaide, sia a Cirene, non potrebbe indicare la funzione simile delle „mangiatoie" in queste città antiche. Purtroppo le fonti scritte cristiane a questo proposito ne taccino oppure non sono ancora scoperte e studiate.

ILUSTRACJE



Il. 1. Rząd pięciu „żłobów” w Domu Paulosa w Ptolemais, widok z zachodu na wschód (fot. autorka).



Il. 2. Trzy przykłady „żłobów" w Domu Paulosa w Ptolemais, widok od południa (fot. autorka).



Il. 3. Rząd dziewięciu „żłobów" w Domu Rzymskim w Cyrene, widok z północnego wschodu (fot. autorka).



Il. 4. Cztery „żłoby” w Asklepiejonie w El Bayda, widok z zachodu (fot. autorka).

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Grzegorz JAŚKIEWICZ
(Siedlce, WSD)

OBRAZ BOGA OJCA W *DE TRINITATE* NOWACJANA

Przy pomocy wiedzy teologicznej nie jest łatwo nakreślić obraz Boga Ojca. Wiadomo, że każda istota ludzka ma ojca, dlatego próbuje się mówić na temat ojcostwa Boga na ludzki sposób, co samo w sobie wydaje się czymś naturalnym, ale może prowadzić do spłycenia, a czasem nawet do wypaczenia idei Boga[1].

Obraz Boga Ojca kreślił już Jezus, kierując swe przemówienie do tych niewiast i mężczyzn, którzy wierzyli w Tego, który jest (por. Wj 3, 14). Nawet Mojżesz nie usłyszał właściwego imienia[2], choć odpowiedź mu dana, jest centralną wypowiedzią Starego Testamentu o wierze w Boga. Objawienie Imienia Bożego jest równocześnie objawieniem woli Bożej. Wiązać się to powinno z przyjęciem słodkiego jarzma Jego panowania[3]. Zatem podstawowym zagadnieniem wyjściowym jest fakt, iż On istnieje: zaświadczał o Nim Syn Boży. Nasuwają się Jego Słowa: „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je prostaczkom" (Mt 11, 25). Na innym miejscu: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca" (J 14, 9). W stosunku do Boga Ojca w Biblii spotyka się natarczywą modlitwę, którą wyraża Psalmista gdy woła: „Okaż twe pogodne oblicze" (por. Ps 80, 4), czy też: „Nie ukrywaj przede mną swego oblicza" (Ps 143, 7). Bóg jednak nie ukazuje swego oblicza nawet swym wybrańcom, jak Mojżeszowi – pozostaje niedostępny. Nie można ujrzeć Jego oblicza i pozostać przy życiu (por. Wj 33,

[1] Por. G. Danneels, *Bóg Ojciec*, Wrocław 1999, 5-7.

[2] Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* 2779, Poznań 1994, 624: „Bóg, nasz Ojciec, przekracza kategorie świata stworzonego. Odnosić nasze idee w tej dziedzinie do Niego lub przeciw Niemu, byłoby tworzeniem bożków po to, by je czcić lub burzyć. Modlić się do Ojca, to znaczy wejść w Jego misterium, którym jest On sam i które objawił nam Jego Syn: Wyrażenie «Bóg Ojciec» nigdy nikomu nie było objawione. Gdy sam Mojżesz zapytał Boga, kim On jest, usłyszał inne imię. Nam to imię zostało objawione w Synu, bo imię to zawiera nowe imię Ojca (Tertulian, *De oratione* 3)".

[3] Por. J. Ratzinger, *„Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego"*, tłum. L. Balter, „Communio" 2 (1982) nr 1(7), 4-5.

20). Nie tylko nie można zobaczyć Boga, ale nie można Go też nazwać, ani precyzyjnie określić, kim On właściwie jest[4].

Pierwsze wieki chrześcijaństwa stanęły przed trudnością wypracowania prawowiernej nauki o Bogu. Często była ona konfrontowana i prezentowana wobec herezjarchów, stawiała czoła prądom i tendencjom podpierającym się rzekomą wiedzą (gnoza, gnostycy). Pojawiało się pytanie, jak nauczać o Bogu Ojcu, skoro On jest niedostępny zmysłom i rozumowi i nie mieści się w pojęciach ludzkich. Tej próby podjął się żyjący w III wieku Nowacjan. Był on wykształconym kapłanem prezbiterium rzymskiego, wychowanym na studium Ireneusza i Tertuliana, zwalczających gnostyków. Napisał nawet traktat *De Trinitate*[5], w którym szeroko i wielostronnie przedstawia podjęty temat, oparty o „regułę prawdy", zawierającą skrót najważniejszych prawd wiary[6].

Niniejszy artykuł ma za zadanie przedstawić najistotniejsze jego nauczanie w odniesieniu do Boga Ojca i przyczynić się do popularyzacji myśli i idei patrystycznych, jak również ówczesnej wiedzy teologicznej z tego zakresu. Wspomniane dzieło zawiera się w XXXI rozdziałach. Osiem pierwszych traktuje o transcendencji i wielkości Boga, który jest ponad wszystkim i nie może być opisany słowami. Ta pierwsza część odnosi się zatem do Ojca, Stworzyciela wszystkich rzeczy i jedynego Boga[7]. Druga część dowodzi boskości Syna, jak również podkreśla Jego prawdziwe człowieczeństwo. Trzecia część jest poświęcona Duchowi Świętemu. Ostatni zaś rozdział jest klamrą spinającą dzieło, w którym autor powraca do myśli, że Ojciec jest jedynym Bogiem. Przybliżenie istotnych fragmentów tłumaczenia i przywołanie ich teologicznej głębi może okazać się przydatne do utrwalenia właściwej nauki, związanej z pierwszym zdaniem naszego *Credo*.

Nowacjan przystępując do wyjaśniania tajemnicy Trójcy Świętej, rozpoczyna od przypomnienia zasady wiary:

> „powinniśmy przede wszystkim wierzyć w Boga, Ojca i Pana Wszechmogącego, to jest najdoskonalszego Stworzyciela wszystkich rzeczy"[8].

Było to wyrażenie dla chrześcijan zupełnie zrozumiałe, gdyż Kościół od początku wyznawał, że Bóg jest Stworzycielem świata. Wynikało to z dziedzictwa Starego Testamentu, w którym pojmowano Boga jako istotę jedyną i najwyższą. Nie było to zaś oczywiste dla gnostyków, którzy posługiwali się tym wyrażeniem, ale w innym znaczeniu: mieli na myśli Demiurga. Dlatego też Nowacjan

[4] Por. M. Dubost (red.), *Theo. L'Encyclopédie catholique pour tous*, Paris 1992, 618.

[5] Por. Novatianus, *De Trinitate*, ed. G.F. Diercks, CCL 4, 11-78, tłum. G. Jaśkiewicz: Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, ŻMT 35, Kraków 2005.

[6] Por. J. Grzywaczewski, *Polemika antygnostycka w „De Trinitate" Nowacjana*, CT 50 (1983) 140.

[7] Por. G. Jaśkiewicz, *Wprowadzenie*, w: Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, ŹMT 35, 12.

[8] Novatianus, *De Trinitate* 1, 1, CCL 4, 11, ŹMT 35, 27.

podkreślał, że należy wierzyć w Boga Ojca, najdoskonalszego Stworzyciela wszystkich rzeczy, dodając, że poza Bogiem Ojcem, który jest stwórcą całej rzeczywistości, nie istnieje inny, wyższy bóg, jak sądzą niektórzy[9]. W rozdziale tym podkreślił też wolną wolę człowieka, która będzie polegała na posłuszeństwie lub nieposłuszeństwie względem Jego prawa. Inaczej mówiąc – człowiek ma do dziś możliwość powiedzieć: „Abba Ojcze" (por. Mk 14, 36; Rz 18, 14-15) lub „non serviam", jak Szatan.

Przechodząc do dalszych rozważań Nowacjan rozwija ideę transcendencji Boga: jest On ponad wszystkimi rzeczami stworzonymi, wszystko jest Mu poddane, On zaś jest oddany swemu dziełu. Jeżeli jest Bogiem prawdziwym, to wszystko musi podlegać Jego woli. Jest wszechmogący, potężny, wieczny, nieśmiertelny, przekraczający umysł człowieka, nie sposób przybliżyć Go mową. Nowacjan sugeruje, aby rozmyślać o Nim zachowując milczenie. Nie można o Nim powiedzieć nic trafnego, skoro jest wznioślejszy nad wszelką godność, wspanialszy nad wszelki blask, bogatszy niż wszyscy bogacze. Jest tym, z którym nic nie może być porównane: On jest ponad wszystkim, co może być wypowiedziane. Bóg jest Twórcą wszystkich rzeczy, ich Panem ze względu na moc i Rodzicem ze względu na dyscyplinę: świadczy o Nim porządek w świecie. Dowodzi tego także Pismo Święte, które Nowacjan obficie przytacza. W nim przekazał Bóg przez proroków pewne prawdy, aby wykluczyć pogan i heretyków z ich tworami, dowodząc, że nie jest Bogiem to, co zostało uczynione ręką rzemieślnika (Oz 8, 6; Dz 19, 26)[10]. Późniejsze nauczanie, jak chociażby biskupa Teodoreta z Cyru, rozwijające te zagadnienia, ma już charakter komplementarny w stosunku do nauczania Nowacjana[11].

---

[9] Por. J. Grzywaczewski, *Polemika antygnostycka w „De Trinitate" Nowacjana*, SACh 7 (1986) fasc. 1, 236-237.

[10] Por. Novatianus, *De Trinitate* 3, 18, CCL 4, 16, ŹMT 35, 32.

[11] Theodoretus, *Graecarum affectionum curatio* III 7-20, SCh 57, 172-176, tłum. S. Kalinkowski: Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, Warszawa 1981, 70-72. Pisze on, powołując się na Platona, że „na początku w Grecji, a teraz spotyka się to u barbarzyńców, uznawano za bogów słońce, ziemię, gwiazdy i niebo, ponieważ widziano, że ciała te wciąż się poruszają i biegną. Ze względu na ów bieg (*thein*) nazwano je bogami (*theoi*)". Ciekawa etymologia słowa bóg, znalazła u niego dalsze wyjaśnienie w słowach: „Stwórca wszelako, jako istota wszechmądra, przewidział ten ludzki błąd, toteż przypisał poszczególnym pierwiastkom pewne wady, mianowicie po to, żeby piękno i wspaniałość owych pierwiastków z jednej strony przygotowały ludzi do podziwiania Twórcy, a z drugiej strony – towarzyszące im wady nie pozwalały na oddawanie im boskiej czci [...]. Pan powoduje, że niekiedy słońce rzuca zbyt silne promienie, tak iż ciała ludzi i istot żywych doznają utrapienia, a płody nasion i roślin marnieją. Chodzi o to, byśmy nie uważali słońca za sprawcę życia, lecz byśmy wierzyli, że jest ono jedynie wykonawcą woli Bożej [...]. Dzięki rzeczom widzialnym możemy sobie wyobrazić ich niewidzialnego Stwórcę. Otóż gdy patrzymy na skrzynię albo na ławę, nie uważamy tych przedmiotów za cieślę, lecz nazywamy je jego dziełami; gdy oglądamy wspaniale zbudowany okręt, nie tylko go podziwiamy, ale wychwalamy również konstruktora, choćby nawet był nieobecny; kiedy oglądamy łańcuch albo pięknie zdobiony naszyjnik, pochwałami obsypujemy złotnika. Tak samo więc podnosząc oczy na stworzenie zachwycamy się

Podejmując inną myśl Nowacjan rozpoczyna od analizy zdania ewangelicznego na temat dobroci Bożej, i dowodzi, że cały świat jest pełen Jego dobroci:

> „Świadczy o tym stworzony przez Niego świat, bo przecież nie stworzyłby go gdyby nie był dobry. Z tej przyczyny zło nie może pochodzić od Boga”[12].

Jest więc dla niego oczywiste, że zło pochodzi od człowieka, który sam jego chciał. Bóg jest zawsze ten sam, niezmienny, jeden i jedyny, nieskończony a Jego własne imię nigdy nie może być wypowiedziane, nie może być też pojęte. On jest niezniszczalny i nieśmiertelny, nie ma żadnych braków czy końca, nie ma sobie równego: jako Bóg jest Najwyższym.

Nowacjan snuje także refleksje w odniesieniu do antropomorficznego ujęcia Boga. Niemożliwe jest przecież mówienie o Bogu inaczej, jak tylko za pomocą ludzkich pojęć i obrazów. Biblia proponuje wiele obrazów, a każdy z nich rzuca nieco światła na misterium Ojca[13]. Człowiek nigdy nie zasługuje na miano ojca wedle słów: „Nikogo też na ziemi nie nazywajcie ojcem, jeden bowiem jest Ojciec wasz, Ten w niebie” (Mt 23, 9). Jeżeli człowieka nazywamy ojcem, to czynimy to w znaczeniu osłabionym, rozwodnionym, nie dosłownym. Wszystko, co na ziemi zwiemy ojcem, bierze swoje imię od Ojca w niebie (por. Ef 3, 14 – 15)[14]. Każde porównanie w tym względzie kuleje i nie jest wskazane, aby ufać zwierciadłu ziemskiego ojcostwa, aczkolwiek może ono przybliżać pewien obraz w zarysie.

Dlatego Nowacjan uczula, że jeśli analizujemy gniew i oburzenie oraz nienawiść Bożą opisaną w świętych księgach, musimy pamiętać, że nie możemy ich rozmieć inaczej, jak tylko reakcję na ludzkie wady: okazują się one dla nas lekarstwem, przychodzą z postanowienia a nie ze słabości[15]. Człowiek powinien je wykorzystać jako motywację czy groźbę. Niedoskonałości należy wiązać z naturą ludzką, bo jak mówi:

> „Dlatego też te rzeczy, które w ludziach są zgubne i niszczące, ponieważ powstają z tego samego zniszczalnego ciała i materii, w Bogu nie mogą rozwijać siły zniszczenia, skoro jak powiedzieliśmy, pochodzą nie ze słabości, lecz z natury”[16].

---

jego wielkością, pięknem i pożytkiem, jaki z niego płynie, umysł jednakże odrywa się od tych wartości i biegnie ku Temu, który je mądrze ukształtował” (tamże 11, 13, 19, Kalinkowski, s. 70-72).

[12] Por. Novatianus, *De Trinitate* 4, 21, CCL 4, 17, ŹMT 35, 33. Zdaniem współczesnych teologów jest to także imię Boga, por. R. Le Gall, *Imię Boże w liturgii*, tłum. F. Mickiewicz, „Communio” 79 (1994) nr 1, 74: „W językach germańskich, jak się wydaje, źródłem imienia bóstwa jest nie światło, lecz dobro, o ile angielskie słowo *God* pochodzi od *good*, a mianowicie *Gott* od *gut*”.

[13] Por. W. Stinissen, *Być dziećmi Ojca*, tłum. J. Iwaszkiewicz, „W drodze” 1999, nr 1 (305), s. 13.

[14] Por. tamże.

[15] Por. Novatianus, *De Trinitate* 5, 29, CCL 4, 19: „Et ideo omnes istae vel iracundiae dei vel odia vel quaecumque sunt huiusmodi, dum ad medicinam nostram proferuntur, ut res docet, ex consilio, non ex vitio venerunt”.

[16] Tamże 5, 30, CCL 4, 19, ŹMT 35, 36.

Chociaż Pismo Święte opisuje często boskie teofanie na sposób ludzki, to jednak działania Bożego Majestatu nie można ograniczać do kategorii antropomorficznych. Według niego takie mówienie o Bogu było podyktowane możliwościami percepcyjnymi ze strony ludu. Stąd też takie wyrażenia jak: „Ziemia jest podnóżkiem stóp Bożych" (Iz 66, 1) czy „Nakłoń swego ucha i słuchaj" (2Krl 19, 16) były wypowiadane przez ludzi i im należy te zwroty przypisać, a nie odnosić do Boga. Podobnie pozwala się ludowi wznieść przybytek, chociaż Bóg nie jest zamknięty w świątyni. Nowacjan odwodzi od przedstawiania sobie Boga na sposób ludzki, proponując właściwą refleksję poprzez pytania, które są praktycznie retoryczne:

> „Dlaczego potrzebowałby oczu, który jest światłem? Albo po co potrzebowałby nóg, który jest wszędzie? Albo po co chciałby chodzić, skoro poza sobą nie ma gdzie się przechadzać? Albo dlaczego starałby się o ręce, którego milcząca wola jest twórcą wszystkiego, co ma powstać? Nie potrzebuje także uszu, który zna także niewypowiedziane zamiary. Albo dla jakiego powodu potrzebuje języka, któremu myślenie wydaje rozkazy? Te członki konieczne były z pewnością ludziom, nie Bogu, ponieważ refleksja człowieka byłaby nieskuteczna, o ile ciało nie wypełniłoby myśli; zaś Bogu one nie są potrzebne, którego dzieła bezpośrednio towarzyszą woli, nie tyle bez jakiegoś wysiłku, lecz te dzieła zaraz z wolą powstają. Poza tym On sam jest cały okiem, ponieważ wszystko widzi; i cały uchem, ponieważ wszystko słyszy; i cały ręką, ponieważ wszystko sprawia; i cały stopą, ponieważ jest wszędzie. On jest bowiem tym samym, cokolwiek by to było. Cały jest jednakowy i cały jest wszędzie[17].

Dalej Nowacjan tłumaczy:

> „gdy Bóg jest nazwany duchem (J 4, 24), miłością (1J 4, 8) Jasnością i Światłem (1J 1, 5), to On nie jest dostatecznie wypowiedziany przez te terminy. Podobnie Mojżesz określił Boga jako ogień (Pwt 4, 24), a jednak te rzeczy są raczej figurami, niż wyrazami rzeczywistości"[18].

Motywem użycia tych terminów był konkretny kontekst, który został opisany przez niego w sposób następujący:

> „Albowiem i w Starym Testamencie Bóg z tej racji jest nazwany ogniem, aby ludowi grzesznemu napędzić strachu, gdy ukazuje się jako Sędzia, a w Nowym Testamencie ogłasza się, że On jest Duchem, aby zapewnić, że przez tę dobroć, którą wierzącym udzielił przebaczenia, jest Odnowicielem i Stwórcą dla tych, którzy umarli w swych grzechach"[19].

Widać tu echa rozważań z listu św. Pawła do Efezjan (por. Ef 2, 1), aby człowiek z pomocą Bożą powstawał ze śmierci duchowej.

---

[17] Tamże 6, 35, CCL 4, 21, ŹMT 35, 38.
[18] Por. tamże 7, 39, CCL 4, 22, ŹMT 35, 39.
[19] Tamże.

Następnie mówi o Bogu, któremu świadectwo daje cała natura, tak rzeczy widzialnych jak i niewidzialnych. Jego adorują aniołowie, podziwiają gwiazdy, błogosławią morza, boją się ziemie, którego wspominają otchłanie, którego dostrzega cała myśl ludzka, chociaż się nie ujawnia, którego władzą wszystko zostało wprawione w ruch, źródła tryskają, strumyki płyną, powstają fale, wszystkie stworzenia wydają na świat potomstwo, wiatry wieją, deszcze padają, morza się burzą, wszystko wszędzie rozdziela swoją urodzajność.

Jego też poznał i adoruje Kościół. Nowacjan kreśli tu historię zbawienia, którą ujmuje w zwięzłych słowach. Ze względu na ważność tego tekstu, przytoczę go w dłuższym fragmencie ukazującym historię człowieka od stworzenia w raju, gdzie upadł, ale dla którego Bóg przygotował powstanie:

> „On ustanowił dla protoplastów szczegóły życia wiecznego (Rdz 2, 8), pewien uporządkowany raj na wschodzie. On zasadził drzewo życia, podobnie umieścił inne drzewo poznania dobra i zła (Rdz 2, 9). Wydał polecenie, ustanowił karę dla grzechu (Rdz 2, 16-17). Zachował najsprawiedliwszego Noego od niebezpieczeństw potopu, ze względu na zasługę niewinności i wiary (Rdz 6, 8nn; 2P 2, 5). Przeniósł Henocha (Rdz 5, 24), wybrał Abrahama do społeczności przyjaciół. Uchronił Izaaka (Rdz 22, 12), dał wzrost Jakubowi (Rdz 30, 43; Wj 3, 10), dał Mojżesza na przewodnika ludowi (Wj 3, 14; 20 – 23), wyrwał ubolewających synów Izraela z jarzma niewoli, napisał prawo, wprowadził potomstwo ojców do ziemi obiecanej (por. Rdz 15, 7; Joz 1, 2). Uczył proroków przez swego Ducha, a przez nich wszystkich przyrzekł swego Syna Chrystusa i kiedy obiecał, że Go da, posłał Go. Przez Niego pragnął dać się poznać i rozlał nad nami wielką obfitość swego miłosierdzia, przez udzielenie biednym i odrzuconym obfitości Ducha. Z własnej woli jest zarówno hojny, jak i dobry, aby cały ten glob, odwróciwszy się od strumieni Jego łaski, nie wyniszczał się. Zechciał apostołów jako założycieli naszej rodziny wysłać na cały świat przez Swojego Syna (por. Mt 28, 19; Mk 16, 15; Ef 4, 11), aby stworzenie rodzaju ludzkiego poznało Założyciela, a jeśli wybrałoby pójście za Nim, niech ma Go za Boga i w swoich prośbach nazywa już Ojcem (por. Mt 6, 9; Łk 11, 2)”[20].

W rozważaniach poświęconych Bogu Ojcu, Nowacjan nawiązuje także do Jego Opatrzności, która rządzi i kieruje ludźmi. Rozciąga się ona nie tylko na ludzi, ale i na miasta, społeczeństwa, a nawet cały świat, któremu los, plagi, zniszczenia i kary ustalił z powodu braku wiary: Jego majestat przekracza wszelkie wyobrażenie. Pod koniec części odnoszącej się do wiary w Boga Ojca zachęca, aby opiewać Go jako Stwórcę oraz Jego dzieła.

Należy wreszcie zauważyć, że ostatni rozdział traktatu rozpoczyna się od słów:

> „Zatem Bóg Ojciec jest Sprawcą i Stworzycielem wszystkich rzeczy. On jedyny nie zna początku, jest niewidzialny, niezmierzony, nieśmiertelny, wieczny, jedynym

[20] Tamże 8, 41-42, CCL 4, 23, ŹMT 35, 40.

> Bogiem. Powiedziałbym, że nad Jego wielkość, majestat, ani też moc – nic nie może być przedłożone, ani nawet przyrównane”[21].

Opisuje tam zrodzenie Słowa, Jego Syna, który jako jedyny zna tajemnice Ojca. Teologia III wieku, która musiała stawić czoła sabelianizmowi[22], wyjaśnia poprzez Nowacjana z wielką precyzją te zagadnienia: Syn zrodzony z Ojca jest zawsze w Ojcu przed wszystkimi wiekami. W przeciwnym razie Ojciec nie byłby zawsze Ojcem. Pewnym myślom w tym rozdziale można przypisać subordynacjonizm, lecz była to tendencja epoki i przed wystąpieniem Ariusza nie poczytywano tego za błąd. Syn jako podporządkowany Ojcu przyszedł na ziemię, spełniając ojcowską wolę. Traktat odznaczający się teologiczną głębią, napisany przez kandydata na papieża ok. 250 r., kończy się słowami:

> „A zatem Pośrednik Boga i ludzi, Jezus Chrystus, ma władzę udzieloną przez swego Ojca nad wszelkim stworzeniem, ponieważ jest Bogiem. Dostrzegamy, że z całym stworzeniem Jemu poddanym, istnieje w zgodzie ze swoim Ojcem. Pozostając w Nim, zwięźle wykazał, co także zostało wysłuchane, że Jego Ojciec jest jednym, jedynym i prawdziwym Bogiem”[23].

***

Reasumując należy powiedzieć, że zdaniem Nowacjana dualistyczna koncepcja Boga jest nie do przyjęcia. Zło nie pochodzi od Boga – Stwórcy świata, jak uważali gnostycy, lecz tkwi ono w człowieku, gdy oddala się od Niego. Szczególne ostrze wymierzone jest w powyżej analizowanych rozdziałach przeciw marcjonitom, odrzucającym Stary Testament.

Na początku swego traktatu Nowacjan składa on wspaniały hołd Bogu Ojcu i Opatrzności. Podkreśla dogmat monoteistyczny, wynosząc wiarę w jedynego Boga ponad środowisko politeistyczne. Ceni filozofów, ale nie może znieść heretyków. Widać tu szczególne odniesienie do Marcjona, który poprzez swą propagandę zaprzeczał zgodności obydwu Testamentów, zuchwale negując Boży plan[24]. Nauka Nowacjana nie straciła na aktualności. Prawdy dotyczące Boga Ojca mają charakter wybitnie egzystencjalny. Podkreślają, że nikt nie jest tak

[21] Tamże 31, 182, CCL 4, 75, ŹMT 35, 97-98.

[22] Pod tą nazwą ogólną grupuje się w historii dogmatów wszelkie błędne nauki, negujące rzeczywistość Trójcy Świętej. Słusznie nazwano ten błąd modalizmem, ponieważ Osoby w Bogu są tylko aspektami (*modus*) jedynej Osoby Bożej. Bóg występowałby jako Ojciec w Starym Testamencie, jako Syn cierpiący w Nowym Testamencie, jako Duch uświęcający w życiu Kościoła, por. *Sabeliusz – sabelianizm*, SWP 350; zob. też M. Simonetti, *Sabellio – sabelliani*, DPAC II 3045.

[23] Tamże 31, 193, CCL 4, 78, ŹMT 35, 100.

[24] Por. A. d'Alès, *Novatien. Étude sur la théologie romaine au milieu du III^e siècle*, Paris 1925, 97.

ojcem, jak Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa. Nikt nie potrafi tak być ojcem dla człowieka, jak Ten, który umie spożytkować na osobistej drodze każdego, także błąd i grzech, i potrafi wyciągać nawet ze zła nowy szlak dobra[25].

Idea ojcostwa w ziemskim wymiarze jest okaleczona poprzez grzech. Pojęcie ojcostwa Bożego zostało przybliżone przede wszystkim przez Jezusa[26], a potem przez Apostołów i ich następców. Można by śledzić wyrażenia „Ojciec mój" i „Ojciec wasz", aby dostrzec, że synostwo Jezusa jest zasadniczo różne od pozostałych i że On stwierdza w niektórych wypowiedziach pierwszeństwo i autorytet Ojca[27]. Nowacjan używa na ogół terminu Ojciec – *Pater*, cytując w dalszych rozdziałach Nowy Testament, na bazie którego demaskuje i zwalcza różnego rodzaju herezje, począwszy od antytrynitarnych po chrystologiczne. W jego ujęciu, w odniesieniu do Pierwszej Osoby Boskiej należy mówić o Misterium, którego do końca nie da się wytłumaczyć w ramach pojęć ludzkich. Nowacjan nie używa ani razu w traktacie zwrotu *pater noster*. Opisując Go różnymi słowami doszedł do wniosku, że nie da się Go konkretnie nazwać. Jest to ważne, dla zestawienia chociażby ze współczesnymi opisami[28]. W tych początkowych rozdziałach można się dopatrzeć, zgodnie z tekstem krytycznym, prawie 100 odniesień do Biblii. Bóg winien być rozpoznany przede wszystkim jako Ojciec stworzenia[29]. Daje on nam przede wszystkim dowody skrypturys-

[25] Por. P. Martinelli, *Miłosierna miłość a ojcostwo Boga*, tłum. L. Balter, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kolekcja „Communio" 13, Poznań 2000, 102-103.

[26] Por. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* III 13, CCL 62, 85, tłum. E. Stanula: Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, PSP 64, Warszawa 2005, 106: „Syn wysławia Ojca przez to, że pozwala nam Go poznać".

[27] Por. J. Warzecha, *Ojcostwo Boga w Piśmie Świętym*, „Communio" 2 (1982) nr 1 (7), 44-53.

[28] Por. A.M. Sicari, *Dramat Boga Ojca*, tłum. L. Balter, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kolekcja „Communio" 13, Poznań 2000, 112: „Mówienie, że Bóg jest Ojcem, nie oznacza żadną miarą tego, że jest On mężczyzną. Ale nie jest On także kobietą! Nazywamy Boga, posługując się męskim pojęciem Ojca, albowiem tak właśnie czynił Jezus, ale także dlatego, że w naszym ludzkim doświadczeniu ojcostwo tkwi u samych początków procesu rodzenia. W ojcostwie Boga zawierają się wszystkie doświadczenia i wszystkie funkcje „ojcowsko-macierzyńskie" związane z rodzeniem. Dlatego też Pismo Święte nie waha się przypisywać Bogu Ojcu cech, które nazywamy kobiecymi, albowiem przynależą one na ziemi do doświadczeń matki. Możemy zatem mówić o Bogu zarówno w rodzaju męskim, jak i żeńskim, aby wyrazić tą drogą możliwie to wszystko, kim On jest, pod warunkiem jednak, że nie uczyni się Go ani mężczyzną ani kobietą [...]. Ewangelia Janowa posługuje się z całym spokojem wyrażeniem «Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca» (J 1, 18), mając na uwadze odwieczne rodzenie Słowa Bożego"; zob też G. Chantraine, *Bóg Ojciec*, tłum. L. Balter, „Communio" 110 (1999) nr 2, 7: „czy Boga Ojca możemy nazywać także Matką? [...] To jasne, że Bóg okazuje uczucia macierzyńskie wobec swojego ludu i wobec wszystkich ludzi [...]. Bóg może być nazwany wyłącznie Ojcem, gdyż właśnie tak, i tylko tak zwracał się do Niego sam Jezus".

[29] Por. G. Pagès – A. Almahoud, *Eléments pour le dialogue islamo-chrétien*, Paris 2007, 76: „La Création révèle la fécondité de l'Etre divin: Dieu n'était pas obligé de créer le monde. Il l'a tiré du néant. Et sans Lui il ne pourrait survivre. C'est Lui qui donne à chacun sa nourriture, comme l'enfant la reçoit de la main de son père. Il est donc évident que, par analogie, Dieu doive être reconnu aussi comme le Père de la création".

tyczne, które miały rację bytu na przestrzeni wieków, były weryfikowane i akceptowane poprzez kult w odniesieniu do Boga, który jawił się Ojcem. W szerokim sensie można nazwać Boga ojcem ludzi, ponieważ jest On z racji aktu stworzenia, zachowania świata i opatrzności Bożej osobową, wszechpotężną, mądrą i miłosierną zasadą świata, a przede wszystkim ludzi, którzy winni Mu są głęboką cześć i którzy powinni być posłuszni Jego prawu[30]. Jeśli natura zachowuje wyznaczone prawa, to tym bardziej człowiek winien strzec prawa Bożego[31]. Ta myśl jest przewodnią w nauczaniu naszego rzymskiego teologa. Podkreśla on, że Bóg dając nam życie kierował się dobrocią i miłosierdziem. On jest naszym Stwórcą[32] i będzie również naszym Sędzią. Ważniejsza jest jednak od zrozumienia tych kwestii nasza relacja do Ojca niebieskiego, która powinna się przejawiać w całkowitym zawierzeniu i posłuszeństwie względem Jego świętej woli.

Miłość do Ojca implikuje właściwą postawę do pozostałych osób Trójcy Świętej. Każdy chrześcijanin zgodnie z wezwaniem św. Pawła winien czuć się dzieckiem Bożym: „Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: Abba, Ojcze!" (Rz 8, 14-15). Gdyby Bóg nie był Ojcem, to braterstwo powszechne do którego jesteśmy wezwani, też byłoby bez fundamentu: wszelki dialog byłby mrzonką[33]. Tymczasem ta prawda, została ukazana jako nadzieja przez Sobór Watykański II[34].

[30] Por. K. Rahner – H. Vorgrimler, *Ojcostwo Boga*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, 299.

[31] Por. Novatianus, *De Trinitate* 1, 4, CCL 4, 11, ŹMT 35, 28.

[32] Por. Ratzinger, *„Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego"*, s. 12: „uznanie prawdy Stwórcy w Jego stworzeniu, jest równocześnie adoracją, uwielbieniem. O to właśnie chodzi, gdy mówimy: «wierzę w Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi»".

[33] Por. Pagès – Almahoud, *Eléments pour le dialogue islamo-chrétien*, s. 76.

[34] Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"* 92: „Ponieważ Bóg Ojciec jest początkiem i celem wszystkich ludzi, wszyscy jesteśmy powołani, aby być braćmi. I dlatego na podstawie tego samego powołania ludzkiego i Bożego możemy i powinniśmy bez gwałtu, bez podstępu, w prawdziwym pokoju współpracować ze sobą nad budową świata".

L'IMAGE DE DIEU – PÈRE CHEZ NOVATIEN DANS SON TRAITÉ SUR LA TRINITÉ

(Résumé)

Il est très difficile de parler de Dieu-Père malgré notre connaissance théologique contemporaine. Chaque être humain a un père et donc se fait une image personnelle de la paternité. Ainsi nos images sont quelquefois différentes de celles des autres et peuvent détourner d'une véritable compréhension de Dieu-Père. Dans la Bible, on trouve beaucoup de références par rapport à Celui qui se nomme comme „je suis qui je suis" (Ex 3, 14) et Jésus, le Fils, nous révèle pleinement son existence et son action. Novatien, le théologien très érudit du III^{e} siècle, nous explique cette vérité de la foi et nous encourage tout d'abord à croire en Dieu le Père, Créateur du ciel et de la terre, ce qui n'était pas évident pour les gnostiques.

Novatien explique que la double conception de la création n'a pas raison d'exister. Le mal ne vient pas de Dieu-Créateur mais de l'homme qui s'éloigne de Lui. Surtout, il a lutté contre Martion qui était à la tête d'une secte qui, à cette époque-là, rejetait l'Ancien Testament. Novatien rend hommage à Dieu le Père et témoigne de Sa Providence. Il souligne que personne ici bas n'est père comme le Père de Notre Seigneur Jésus Christ!

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Juliusz JUNDZIŁŁ
(Bydgoszcz, UKW)

MORZE WYZWANIEM DLA BOGÓW I LUDZI

Przypuszczalnie, wśród motywów morskich w literaturze europejskiej, a na pewno wczesnochrześcijańskiej, przedstawiona poniżej sytuacja spowodowała najwięcej reminiscencji:

> „I rzekł do nich owego dnia, gdy nastał wieczór: «Przeprawmy się na drugą stronę». Opuścili więc ląd i wzięli go z sobą tak jak był, w łodzi, a inne łodzie towarzyszyły mu. I zerwała się gwałtowna burza, a fale wdzierały się do łodzi tak, iż łódź się wypełniła. A On był w tylnej części łodzi i spał na wezgłowiu. Budzą go więc i mówią do niego: «Nauczycielu! Nic cię to nie obchodzi, że giniemy?» I obudziwszy się zgromił wicher i rzekł do morza: Umilknij! Ucisz się! I ustał wicher, i nastała wielka cisza. I rzekł do nich: Czemu jesteście tacy bojaźliwi? Jakże to, jeszcze wiary nie macie?”[1].

Wybrałem Ewangelię Marka, ponieważ spośród analogicznych opisów Mateusza i Łukasza ma on najbardziej morski charakter, choć artystycznie najlepszy wydaje się tekst Mateusza[2].

Ten ewangeliczny motyw najwyraźniej zainspirował późniejszych twórców do przedstawiania Chrystusa jako doskonałego sternika (*gubernator*), siedzącego na rufie i sterującego, panującego nad burzami i morzem, co powoduje uratowanie łodzi. Kościół stał się przez to nawą, którą kierują sternicy – biskupi, apostołowie itp. W roli uczniów występowała załoga wiernych, a łódź znajdowała się na pełnym morzu oznaczającym życie, wstrząsana niepewnością, bezradnością i uderzeniami w nią fal pokusy. Zalewanie jej przez fale to napływ herezji, które grożą zatopieniem prawowiernym[3]; takiego elementu nie

[1] Mk 4, 35-40 (wg *Biblia to jest Pismo Starego i Nowego Testamentu*, wyd. Brytyjskie Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1979).

[2] Por. Mt 8, 23-27; Łk 8, 22-25. W wersji łacińskiej mamy *navis* jako określenie środka transportu, a jezioro jako *mare*. Tym silniej podkreślona została morska, uogólniona, scenografia wydarzeń.

[3] Tę opowieść ewangeliczną rozwijały i kontynuowały apokryfy Nowego Testamentu, jak np. pochodzący z lat 460-580 *Transitus Ps. Joannis Theologi* 23, tłum. M. Starowieyski, ANT I/2, Lublin 1980, 568: „Odpowiadając Mateusz rzekł: «ja sławiłem i sławię Boga, ponieważ gdy byłem na statku

ma raczej w opowieściach mitologicznych – przynajmniej okresu rzymskiego. Na przykład rozbudowany obraz żeglugi do Rzymu boga Eskulapa w postaci węża, w ujęciu Owidiusza, zawiera sielankową relację o mijanym krajobrazie i sytuację, w której bóg – wąż i żeglarze przeczekują burzę w porcie[4].

Zamierzam przedstawić tutaj szkic problemu występowania pewnych „motywów wędrownych", używając terminologii W. Klingnera, w odniesieniu zarówno do obrazu, który stanowił przez tysiąclecia jedną z podstaw wiary i nadziei na lepsze jutro, ocalenie z niebezpieczeństwa, jak i motywu literackiego[5]. Ten ostatni aspekt traktuję jako konglomerat ogólnokulturowych oddziaływań na świadomość twórców zarówno literatury klasycznej, niechrześcijańskiej, jak i chrześcijańskiej. Topos zagrożenia burzą, niebezpieczeństwa morza, piraci, żegluga dosłowna i przenośnie – „przez życie", to elementy konstytutywne naszej świadomości, nie tylko religijnej. Nie bez podstaw przygody Odyseusza zaważyły bardziej na kształcie kultury, niż cały legion Achillesów i Hektorów, choć może to perspektywa tylko subiektywna. Zarysuję więc krótko ewolucję i recepcję motywu opanowania strachu przed burzą, zwłaszcza u filozofów i ludzi z charyzmą religijną. Następnie przejdę do innych wątków literackich w biografiach znanych osobistości, ukazujących opanowanie w trakcie niebezpieczeństw czyhających na morzu, przypominając przy okazji inne elementy kontaktów z morzem w ich życiorysach.

Opis burzy u Mateusza, stanowiący podstawę tylu rozważań u Ojców Kościoła, został poprzedzony wcześniejszymi stereotypami literackimi, ukształtowanymi w okresie klasycznej kultury greckiej, a utrwalonymi w epoce hellenistycznej. Chodzi mianowicie o eksponowanie w biografiach filozofów i innych wybitnych jednostek ich dzielności i opanowania w czasie niebezpieczeństw żeglugi morskiej. Najbardziej dyskusyjną i ciągle niezbadaną pozostaje sprawa związku Ewangelii Nowego Testamentu z *Vita Apollonii* Filostrata, pochodzącej z okresu po 217 r., rozpatrywanych już przez kilka pokoleń badaczy: między innymi porównywano opowieści o cudach Chrystusa i Apoloniusza. M.J.

znajdującym się na morzu wzburzonym strasznymi bałwanami, nagle chmura światła okryła zamęt burzy, uciszyła ją, mnie natomiast porwała i postawiła koło was»". Alegoryczne interpretacje tego wydarzenia rozsiane są po całej literaturze patrystycznej: np. Origenes, *Commentarius In Matthaeum* V 4; *Homiliae in Cantica Canticorum* 2, 9; Ambrosius, *Hexaemeron* III 24; *Expositio Evangelii secundum Lucam* VI 43; *Epistola* 71, 5; Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 25, 5; 49, 19; *Enarrationes In Ps.* 103, 4, 5; *Sermo* 361, 15; Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 29, 20; *Epistola* 44; Joannes Chrysostomus, *Commentarius in Matthaeum* 49, 3; 50, 1; Petrus Chrysologus, *Sermo* 31/ 1, 4-6; Arnobius, *Commentarius in Ps.* 146; Faustus, *Sermo* 2; Ruriciusz, *Epistolae* I 13; Cyrillus Alexandrinus, *Homilia Ephesi habita* IV 2; zob. też: J. Jundziłł, *Gubernator – realistyczne a symboliczne ujęcie problematyki morskiej u Ojców Kościoła*, VoxP 10 (1990) z. 19, 817-828; tenże, *Rzymianie a morze*, Bydgoszcz 1991, 63-66.

[4] Por. Ovidius, *Metamorphoses* XV 622-752; recepcja krytyczna, podkreślająca nikłą wartość takich epizodów: Augustinus, *De civitate Dei* X 16, 2; Arnobius, *Adversus nationes* VII 45.

[5] Por. W. Klingner, *Z motywów wędrownych pochodzenia klasycznego*, Poznań 1921.

Schutz analizował, w ramach paralelnych nowel o cudach, także opowieść o opanowaniu sztormu na Morzu Jońskim[6] i historię burzy na jeziorze Genezaret. Sądził on, że pierwowzór obu utworów można odnaleźć w hellenistycznych bajkach i romansach lub historiach, opisujących cuda greckich taumaturgów oraz w Piśmie Świętym Starego Testamentu[7].

Być może nie pozbawiony znaczenia jest fakt pojawienia się także w III wieku biografii filozofów Diogenesa Laertiosa, którego dzieło było kompilacją wcześniejszych prac biografów oraz pism doxograficznych i zawierało szereg dokumentów i relacji dotyczących życia i zapatrywań filozofów poczynając od mędrców jońskich po Epikura. Dla nas ważne jest przede wszystkim to, że korzysta on z o wiele starszych źródeł, jak np. z dzieła Hipponaksa – poety z VI wieku prz. Chr., czy Posejdoniosa z Apamei – historyka żyjącego w latach ok. 135-50 prz. Chrystusem. Pewne znaczenie ma także fakt, że jego biografie dotyczą wyłącznie filozofów żyjących przed Chrystusem[8].

Najbardziej klasyczna i zbliżona do obrazu z Ewangelii jest anegdota o Pyrronie z Elidy, żyjącym prawdopodobnie w latach 376-286. Wyrażał on przekonanie o niepoznawalności istoty rzeczy, niemożności trafnego rozstrzygania jakiejkolwiek kwestii z powodu ułomności poznania zmysłowego oraz równoważności sądów logicznych. Jedynie sceptycyzm zapewni więc, według niego, szczęście; daje bowiem spokój (*apatheia*) osiągany właśnie przez powstrzymywanie się od kategorycznych sądów. Diogenes zilustrował to w następujący sposób:

> „Posejdonios opowiada o nim następującą historię. Gdy towarzysze podróży, z którymi płynął okrętem, podczas burzy wpadli w przygnębienie, Pyrron zachował spokój i wszystkich pokrzepiał na duchu; wskazując na świnkę, która się spokojnie pożywiała, powiedział: «Patrzcie, przyjaciele, tak niewzruszony musi być mędrzec w podobnych wypadkach»”[9].

Powołanie się na Posejdoniosa wskazuje na stosunkowo wczesną datę powstania tej anegdoty.

Ewangeliczny opis jest zastanawiająco zbieżny z sytuacją, w której znalazł się Pyrron. Burza morska u Posejdoniosa to burza „morska” na jeziorze Ge-

---

[6] Por. Philostratus, *Vita Apollonii* IV 13.

[7] Zreferowane za: M. Józefowicz-Dzielska, *Vita Apollonii Filostrata i jej związki z literaturą wczesnochrześcijańską (stan badań)*, SACh 2 (1980) 128-136, spec. 134; taż, *Apolloniusz z Tiany. Legenda i rzeczywistość*, Kraków 1983; *Żywot Apolloniusza z Tyany*, wstęp i tłum. M. Szarmach, Toruń 2000, 7-24; zob. też M. Szarmach, *Dion z Prusy*, Toruń 1979 (o paralelach między NT a utworami Diona, których naliczono około 1500).

[8] Por. T. Sinko, *Historia literatury greckiej*, III/1, Warszawa 1951, 596-597 (Diogenes). Wszystkie cytaty wg Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska – K. Leśniak – W. Olszewski – B. Kupis, Warszawa 2004.

[9] Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* IX 11, 68, tłum. *Żywoty* s. 557; o Pyrronie, sceptycyzmie i Posejdoniosie por. A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1974, 95-159; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, III, tłum. E. Zieliński, Lublin 1999, 449-518.

nezaret. Już to pobieżne przedstawienie przemawiałoby za pochodnością sytuacji biblijnej, ponieważ burza na jeziorze przedstawiona jest jako morska. Można to jednak zanegować przy pomocy opinii Augustyna, który uważał, że język Pisma Świętego oznacza terminem „morze" także wszelkie duże nagromadzenie wód[10]. Analogia zrozumiała jest również dlatego, ponieważ falowanie podczas gwałtownego wiatru na zamkniętym, stosunkowo płytkim akwenie, może być równie niebezpieczne jak morska burza. Podobne jest także przygnębienie, brak wiary w przetrwanie wszystkich przebywających na statku oraz niewzruszoność filozofa.

Spokój, a nawet sen Chrystusa, jest naturalny, ale sytuacja służy egzemplifikacji potrzeby wiary w każdej sytuacji; podobnie niewzruszoność Pyrrona staje się ilustracją jego poglądów sceptycznych. Założone wstępnie podobieństwa są więc widoczne. W sytuacji biblijnej Apostołowie właściwie nie mają jednak powodów do obaw, skoro Jezus jest z nimi, a inne łodzie płynęły obok i mogły udzielić im pomocy. Natomiast w pełni uzasadniony był niepokój podróżnych na statku Pyrrona, którzy, tak jak większość mieszkańców basenu Morza Śródziemnego, mieli w pewnym stopniu zakorzeniony lęk przed niebezpieczeństwami grożącymi na morzu[11]. Odmienne natomiast jest zakończenie: Pyrron powołuje się niezbyt zgrabnie na spokojne zachowanie się zwierzęcia, co jest po prostu bezmyślnością, natomiast Chrystus gromi uczniów za niedostatek wiary.

Dowcipnym komentarzem do tej sytuacji jest seria żartów, dotyczących absurdalnego zachowania pseudo mędrców w czasie burzy: jeden z nich pociesza płynących z nim niewolników tym, że zapisał im wolność w testamencie; inny nie wyrzucał, jak współpasażerowie, bagażu za burtę dla odciążenia statku, tylko zmniejszał sumę w skrypcie dłużnym; kolejny – tym, że mimo wysokiej opłaty za przejazd, cierpi te same niedogodności, co załoga[12].

Wpływ tego schematu zachowania filozofa widać już *w Dziejach Apostolskich*, kiedy to Paweł uspokajał podróżnych wielkiego zbożowca, każąc im

[10] Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* I 12, 18, tłum. J. Sulowski, PSP 25, 32: „w języku hebrajskim wszelkie zbiorowisko wody czy to słonej czy słodkiej nazywa się morzem". Geograficzny opis jeziora por. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, Poznań – Warszawa – Lublin 1965, 22-24.

[11] Por. J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV-XVIII wieku*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1986, 35-50; Jundziłł, *Rzymianie a morze*, s. 139-147. Wersję przygody Pyrrona opisuje także Plutarch (zob. *Quomodo quis in virtuti. Moralia* 11, 82F), brak tu jednak istotnego momentu niepokoju pasażerów, który tak przybliża anegdotę do sytuacji ewangelicznej: „A o Pyrronie powiadają, że na statku w czasie niebezpiecznej burzy morskiej wskazał prosiątko, które z zadowoleniem pożywiało się rozsypanym jęczmieniem, i rzekł do towarzyszy, że z rozumu i filozofii powinni czerpać taką właśnie niewzruszoność, jeżeli nie chcą dać się niepokoić życiowym zdarzeniom" (tłum. Z. Abramowiczówna: Plutarch, *Moralia: Jak można stwierdzić własny postęp w cnocie*, Warszawa 1979, 60).

[12] Por. Philogelos 25, 80-81; 255 – znaczącym faktem jest, że pochodzą one z epoki późnej, literacki wzorzec zdążył się więc utrwalić.

wierzyć w ocalenie z pomocą Bożą oraz demonstrując spokój przez zwykłe spożywanie posiłków (por. Dz 27, 9-44; 27, 33-34). Podobnie, choć wobec burzy *in spe*, zachował się Demonaks, filozof cynicki z czasów Hadriana: na pytanie czy nie boi się wypłynąć w podróż w czasie zimy, gdy, mówiąc dosadnie, w wyniku katastrofy może być pożarty przez ryby, odpowiedział:

> „Toż byłbym [...] niewdzięcznikiem, gdybym się nie pozwolił rybom spożyć, których sam tyle skonsumowałem!”[13].

Nie tylko filozofom przystało tak się zachowywać, ale i wielkim wodzom, czego przykładem jest Pompejusz. Z sytuacji, w której się znalazł, w obiegu kulturowym pozostało tylko słynne „navigare necesse est”, natomiast nie pamięta się, że tymi słowami Pompejusz zachęcał marynarzy, by podjęli żeglugę w czasie burzy, która rzekomo przeraziła nawet ludzi zawodowo związanych z żeglugą[14].

Gorszymi nie powinni być święci i Ojcowie Kościoła, ale w ich życiorysach z okresu cesarstwa rzymskiego ten motyw prawie nie występuje poza nielicznymi, przypadkowymi wątkami. Na przykład obecność św. Marcina na statku sprowokowała pewnego poganina do wołania o pomoc w czasie burzy do „Boga Marcina” i burza natychmiast się uspokoiła, co Sulpicjusz przypisał mocy Marcina[15]. Grzegorz z Nazjanzu i Paulin z Noli przeżywali burze grożące zatopieniem statków. Utrwaliło to ich wiarę, u Grzegorza przyśpieszyło decyzję przyjęcia chrztu. W dodatku utwór Grzegorza cechuje pomieszanie wątków, a nawiązaniu do ewangelicznej burzy towarzyszy relacja ze snu w którym jego matka, jak mitologiczna westalka, ocala statek z posągiem boga, sprowadza jego nawę do portu[16]. W *Wyznaniach* Augustyna, tak wrażliwego na różne wątki tradycji kulturowej, mamy także ten motyw. Bohaterką wydarzenia była jego matka Monika:

> „Gdy okrętowi groziło zatonięcie, to właśnie ona dodawała otuchy marynarzom, tym do których podróżnicy nieobyci z morzem zwykle zwracają się o pomoc i pokrzepienie, ilekroć trwoży ich burza. Obiecała im bezpieczne przybicie do portu – Ty sam bowiem to jej obiecałeś w widzeniu”[17].

---

[13] Lukianus, *Vita Demonacis* 35, tłum. M. Bogucki: Lukian, *Dialogi*, II, Wrocław 1962, 185. O problemach żeglugi zimowej por. J. Rougé, *La navigation hivernale sous l'Empire Romain*, REA 57 (1955) 316-325; J. Jundziłł, *Morskie przewozy pasażerów w epoce rzymskiej*, „Nautologia” 26 (1991) z. 3/4, 1-7.

[14] Por. Plutarchus, *Pompeius* 50; *Regum et imperatorum apophtegmata* 11, 204C.

[15] Por. Sulpicius Severus, *Dialogi* III 9, 14, 1-2, tłum. P. Nowak, ŹM 8, 82.

[16] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 18, 31; *Carmina* II 1, 1 (chodzi o mit związany z inauguracją kultu Kybele – M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, 62-63); Paulinus Nolanus, *Epistula* 49.

[17] Augustinus, *Confessiones* VI 1, 1, CCL 27, 73, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1999, 137.

Obraz przeciwieństw w tym opisie nabiera ostrości, skoro słaba i posunięta w latach kobieta uspokaja nawet zawodowych marynarzy.

Przedstawiony wyżej stereotyp zachowania ma jeszcze inny wariant, zaprezentowany przez Diogenesa Laertiosa:

> „Gdy płynął raz z ludźmi bezbożnymi podczas burzy i okręt walczył z falami, a oni wzywali pomocy bogów powiedział: Zamilczcie, aby bogowie nie dostrzegli, że wy tu płyniecie”[18].

Opowieść ta dotyczy Biasa z Priene, jednego z siedmiu mędrców greckich, działającego w VI wieku prz. Chr. i ilustruje jego twierdzenie głoszące, że jedną z najtrudniejszych rzeczy jest znoszenie przeciwności losu. Diogenes przy tym powołuje się na źródła współczesne Biasowi, co pokazuje długą tradycję tego przekazu. Sytuację wyjściową w tym przypadku mamy podobną: filozof na okręcie w czasie burzy, w otoczeniu przerażonych podróżnych wzywających pomocy bogów. Rozwiązanie natomiast jest diametralnie różne, ujmujące sytuację od strony poglądów Biasa. Trzon opowieści jest jednak identyczny.

Podobne zdarzenie prezentuje bajka Ezopa: podróżni w czasie burzy wzywali pomocy bogów, kajali się i byli przerażeni. Po minięciu niebezpieczeństwa wybuchnęli szaloną radością, zachowując się widać wręcz nieprzyzwoicie, skoro surowy sternik zauważył:

> „Przyjaciele, tak trzeba się zachowywać, jak gdyby znowu, jeśli los zdarzy, miała nadejść burza”[19].

Odrębny nurt reprezentują przykłady ilustrujące przeciwną postawę filozoficzną, a właściwie jej brak. Dobrym przykładem jest tu fragment relacji Diogenesa o życiu Arystypa z Cyreny (435-350):

> „Razu pewnego, kiedy płynął do Koryntu, na morzu rozszalała się burza. Ktoś z podróżnych, widząc jego zdenerwowanie, zauważył: «My, zwyczajni ludzie, nie boimy się, a wy, filozofowie, tchórzycie». To dlatego – odpowiedział Arystyp, że nie jest równa wartość życia, o które walczymy”[20].

Wcześniej sytuację tę opisał w II wieku Aulus Geliusz i to w podwójnym wymiarze. Płynący z nim z Korkyry do Brundisium filozof nie zachował spokoju w czasie dość gwałtownej burzy, podczas gdy inni pasażerowie, między innymi bogaty i przyzwyczajony do zbytku Azjata, zdobyli się nawet na prowadzenie „doświadczeń” filozoficznych, obserwując zachowanie naszego filozofa.

---

[18] Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* I 5, 86, tłum. *Żywoty*, s. 55.

[19] Aesopus, *Fabula* 308, tłum. M. Golias: *Bajki Ezopowe*, Wrocław – Kraków 1961, s. 35, nr 80.

[20] Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* II 8, 71, tłum. *Żywoty*, s. 116-117. Arystyp, przedstawiciel szkoły hedonistycznej, uczeń Sokratesa głoszący, że przyjemności cielesne są jedynym dobrem, stąd konieczna dbałość o zdrowie, por. A. Krokiewicz, *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 1960, 101-206.

Wybrnął on z kłopotliwej sytuacji przytaczając właśnie anegdotę o Arystypie oraz wciągając Geliusza do dyskusji o poglądach Epikteta i innych stoików na temat „doznań duchowych", które powodują takie stany, jakich właśnie doświadczał. Z kolei św. Augustyn streszcza tę relację Geliusza używając jego rozprawy do uzasadnienia własnych rozważań filozoficznych[21].

Niezgodnie z ideałem postępowania filozofa zachował się także Cyceron w czasie ucieczki przed siepaczami Antoniusza. Nie mogąc znieść kołysania małego statku przybrzeżnego, wysiadł na ląd koło Caieta (dz. Gaeta), co przekreśliło jego szanse na ratunek. Nie inaczej postąpił i Seneka, który podczas krótkiej podróży po Zatoce Neapolitańskiej źle znosząc chorobę morską w czasie burzliwej pogody wyskoczył za burtę i popłynął wpław do skalistego brzegu. Sam przyznaje, iż prawie stracił przez to życie, mimo umiejętności pływackich. Seneka Starszy i Seneka Filozof nie uważają za wstydliwe ukazanie takiej dolegliwości[22]. Natomiast Lukian zdecydowanie potępił zachowanie cynika Peregrinosa (ok. 100-165), który tak dalece stracił filozoficzny spokój w czasie burzliwego rejsu po Morzu Egejskim, że według satyryka (i jego zaciętego wroga!), zawodził i płakał razem z kobietami[23]. Wzorce zachowań były więc płynne, a oceny zależne od okoliczności.

Z osobą Arystypa wiąże się u Diogenesa Laertiosa jeszcze jeden topos, dotyczący zachowań na morzu. Chodzi o przejścia spowodowane kontaktami z piratami, plagą mórz w czasach hellenistycznych i rzymskich. Wątki literackie grupują się przy tym w wybranych okresach, czasach Grecji klasycznej, epoce hellenistycznej i wojen z piratami u schyłku republiki[24].

Arion z Metymny na Lesbos (VII/VI prz. Chr.), sławny wirtuoz gry na lutni, wypłynął statkiem do Koryntu z ogromną sumą pieniędzy zgromadzoną dzięki występom. Po drodze załoga zbuntowała się chcąc zabić poetę z powodu jego pieniędzy. Arion wybłagał jedynie zgodę na pożegnalny występ i gdy pozwolono mu wejść na rufę skoczył do morza. Uratował go jednak delfin, na którym dotarł do wybrzeży Peloponezu. W dodatku, gdy piraci zawinęli do Koryntu, w którym przebywał poeta, zostali zdemaskowani, a Periander nakazał ich stracić. Historia ta była popularna, pisali o niej między innymi Herodot i Owidiusz, także z powodu roli, jaką odegrał w niej delfin, jedno z najpopularniejszych zwierząt morskich w starożytności. Recepcję tego motywu mamy też poświadczoną przez Augustyna, który umieszcza Ariona obok takich cudownie ocalonych bohate-

[21] Por. Aulus Gellius, *Noctes Atticae* XIX 1-21; Augustinus, *De civitate Dei* IX 4, 2; Hieronim (*Contra Rufinum* III 30) wykorzystuje taką sytuację do ataku na swego ideologicznego wroga – Rufina.

[22] Por. Seneca Rhetor, *Suasoriae* VI 17; Seneca, *Epistola* 53, 1-4; Appianus, *Historia Romana* XVI 19, 73.

[23] Por. Lukianus, *Peregrinus* 43.

[24] Por. H.A. Ormerod, *Piracy in the ancient World*, Liverpool 1924; T. Łoposzko, *Starożytni piraci Morza Śródziemnego*, Lublin 1994.

rów Starego Testamentu, jak Dawid i Jonasz, a w ujęciu Jana Chryzostoma sytuacja ta stała się alegorią niemożności skutecznego działania w niebezpieczeństwie, gdy ktoś czyha tylko na niewłaściwe posunięcie sternika – biskupa[25].

Z kolei Arystyp odbywając kiedyś podróż morską zorientował się poniewczasie, że znajduje się na statku pirackim. Chcąc uratować życie, jakby przez nieuwagę wyrzucił posiadane pieniądze za burtę, tłumacząc następnie:

> „Lepiej, żeby pieniądze zginęły przez Arystypa, niż żeby Arystyp miał zginąć przez pieniądze"[26].

Natomiast Bion z Borystenes (III wiek prz. Chr.) był na tyle zarozumiały, iż uważał, że dostateczną obroną przed piratami, w których towarzystwie przypadkowo znalazł się na morzu, jest jego imię, podczas gdy jego towarzysze drżeli na myśl, że zostaną rozpoznani[27]. Bionowi udało się wybrnąć z kłopotów, natomiast niewoli nie uniknęli cynik Diogenes z Synopy (413-323) oraz Platon, wykupiony dopiero przez przyjaciół po powrocie z niefortunnej misji na Sycylii[28].

Kłopoty filozofów związane z morzem na tym się nie kończą. Zenon z Kition (333-261) podobno wtedy związał się z filozofią, gdy stracił bardzo cenny, całookrętowy ładunek purpury, wyrażając zresztą zadowolenie, że bieda skierowała go na drogę filozofii[29].

Standardowym tematem filozoficznych rozważań stała się także sytuacja szukania sposobu ratunku w czasie katastrofy morskiej. Rozważano mianowicie, czy filozof ma prawo wydrzeć deskę z rozbitego statku stanowiącą „koło ratunkowe" mniej uczonemu, by samemu uratować się dzięki niej dla dobra ludzkości. Epizod katastrofy morskiej posłużył nawet Witruwiuszowi do gloryfikacji nauki i fachowości:

> „Kiedy Arystyp, filozof ze szkoły Sokratesa, wyrzucony jako rozbitek na wybrzeża rodyjskie zauważył tam nakreślone figury geometryczne, miał podobno zawołać do towarzyszy: «Bądźmy dobrej myśli! Widzę bowiem ślady ludzi»"[30].

---

[25] O Arrionie zob. Fronto, *Epistulae*, ed. M.P.J. Hout, Leipzig 1988, 241-242, tłum. S. Stabryła w: *Nowele rzymskie*, Warszawa 1979, 390-391; Herodotus, *Historiae* I 23-24; Ovidius, *Fasti* II 95-101; Aulus Gellius, *Noctes Atticae* XVI 19; Hyginus, *Fabulae* 194; Augustinus, *De civitate Dei* I 14; Joannes Chrysostomus, *De sacerdotio* III 15; por. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Warszawa 1987, 41-42; o delfinach, zob. J.C. Cooper, *Zwierzęta symboliczne i mityczne*, tłum. A. i L. Ryś, Poznań 1998, 44-46.

[26] Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* II 8, 78, tłum. *Żywoty* s. 120.

[27] Por. tamże IV 7, 50, tłum. *Żywoty* s. 243.

[28] Por. tamże VI 2, 74 tłum. *Żywoty* s. 349 (Diogenes); Cicero, *De natura deorum* III 34, 83; o Platonie np. Nepos, *Dion* 2; Hieronymus, *Epistula* 53, 1.

[29] Por. Plutarchus, *De tranquilitate animi* 6; Diogenes, *Vitae philosophorum* VII 1, 2 i 4; Seneca, *De tranquilitate animae* 14, 3. Historię tę powtarzano ciągle aż do okresu późnego cesarstwa por. Basilius, *Epistula* 4.

[30] Vitruvius, *De architektura* VI Prol. 1, tłum. K. Kumaniecki: *O architekturze*, Warszawa 1956, 101. Problem katastrofy w tym kontekście postawił po raz pierwszy stoik Hekaton (II wiek

Wykładał on następnie w rodyjskim gimnazjum z takim powodzeniem, że zdobył majątek. Kiedy jego towarzysze odpływali do ojczyzny polecił powiedzieć:

> „że dzieciom powinno się dawać takie skarby i tak je zaopatrywać na drogę, aby w razie rozbicia okrętu mogły z tym wszystkim wypłynąć na powierzchnię wody"[31]

– dotyczyło to rzecz jasna wiedzy. Znalezienie się w nieomal takiej samej sytuacji przypisał Fedrus i Simonidesowi (556-468), poecie – mędrcowi z Keos. Gdy inni pasażerowie w obliczu bliskiego rozbicia obciążali się kosztownościami, on nie starał się czegokolwiek ratować. Na brzegu rozbitków obrabowano, ale Simonidesa, dzięki jego sławie, wielbiciel z pobliskiego miasta szczodrze ugościł i obdarował[32].

Stereotyp występujący w biografiach filozofów i innych sławnych ludzi z przeszłości, zwłaszcza greckiej, najpewniej w większości anegdotyczny, przeniesiono na życiorysy ludzi działających w czasach bliższych cesarstwu lub cesarzy rzymskich. Duże możliwości tkwiły pod tym względem w zmitologizowaniu życiorysu Aleksandra Wielkiego i innych wielkich postaci czasów hellenistycznych, ale tak się nie stało; mamy jedynie kilka nikłych epizodów, jak np. ten dotyczący Antygona Gonatesa, króla Macedonii (319-239):

> „Kiedy w bitwie morskiej pod Kos jeden z jego przyjaciół powiedział: «Nie widzisz, o ile liczniejsze są okręty nieprzyjacielskie»? – odrzekł «A mnie, to na ile z nich rachujesz»?"[33].

---

prz. Chr.), powtarza za nim Cyceron (*De officiis* III 10, 42), motyw ten był także popularny w literaturze patrystycznej np. Ambrosius, *De offices ministrorum* III 27; por. J. Jundziłł, *The ways of salvage from the shipwrecks in the Roman times*, „Antiquitas" 18 (1993) 81-88.

[31] Vitruvius, *De architektura* VI prol. 1, tłum. K. Kumaniecki: *O architekturze*, Warszawa 1956, 101.

[32] Por. Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium libri* I 7, ext. 3; Fedrus, *Fabulae* IV 23; por. M. Komornicka, *Simonides z Keos, poeta i mędrzec*, Wrocław 1986. Inne związki biografii filozofów z morzem to np. śmierć w katastrofie morskiej Protagorasa z Abdery (480-411); niechęć Sokratesa do podróży morskich – Diogenes, *Vitae philosophorum* II 5, 23; IX 8, 55-56 lub anegdota dotycząca Antystenesa (440-366): „Młodzieńca z Pontu, który obiecywał mu wyświadczyć wielką przysługę, jeżeli przepłynie okręt z solonym mięsem, wziął ze sobą i zaprowadził z próżnym workiem do handlarki mąką, worek mąką napełnił i odszedł. Gdy zaś handlarka zażądała zapłaty, powiedział: «Ten młodzieniec zapłaci, jeżeli okręt z solonym mięsem przypłynie»" (Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* VI 1, 9, tłum. *Żywoty*, s. 315); por. także burza morska w życiorysie Asklepiadesa – tamże II 17, 130. Pitagoras wiele podróżował morzem, a biografowie wiążą z nim nawet zdolność uciszania fal morskich i przepowiednie co do przebiegu rejsów, por. Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium libri* VIII 7, ext. 2-3; o Platonie zob. Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* III 18-22, a w bagażach Arystotelesa po zakończeniu rejsu celnicy znaleźli podobno 300 naczyń przewożonych nielegalnie, por. Theodoretus, *Graecarum affectionum curatio* XII 51.

[33] Plutarchus, *De se ipsum laudatio* 16; A. Świderek, *Hellada królów*, Warszawa 1969, passim (spec. 21-22).

Gorsze doświadczenia z morzem miał Pyrrus (319-272) władca Epiru, który został ukarany przez bogów za ograbienie świątyń Lokrii rozbiciem floty wojennej, z czego sam ledwo wyszedł żywy[34].

Podobnie mało znaczące są ślady nadawania głębszych znaczeń poczynaniom osobistości rzymskich z czasów republiki. Wyjątkiem był Scypion, który próbował wykorzystać propagandowo sukcesy w oblężeniu Nowej Kartaginy, aby mianować się poskromicielem mórz i synem Neptuna. Dopiero epoka wojen domowych przynosi nieco więcej opisów podobnych postaw. W wyniku interwencji boskiej miał na przykład ocaleć z katastrofy morskiej Appiusz Klaudius Pulcher (I wiek prz. Chr.) – postać jak i cały ród często mitologizowana w historiografii rzymskiej[35]. Powtarzana przez wielu historyków była relacja z próby przeprawy Cezara z Apolonii do Brundisium po posiłki wojskowe. W czasie burzy rzeka Aoosta, którą chciał wypłynąć na Adriatyk, zaczęła burzyć się przy ujściu do morza, tworząc niebezpieczne dla małego statku wiry. Nawet sternik chciał zawrócić, ale wódz stwierdził tylko: „Czego się boisz? Wieziesz Cezara!" i załoga ustąpiła z próby przebicia się na morze dopiero wtedy, gdy statek zalewały już fale[36].

Pomyślniej skończyło się inne zdarzenie, które miało miejsce w czasie przeprawy przez Hellespont. Płynąc na niewielkich statkach Cezar napotkał flotę Kasjusza złożoną z 70 okrętów. Na zdecydowane wezwanie i pod wrażeniem jego zwycięstwa pod Farsalos poddała się ona bez oporu, choć łatwo byłoby zdusić teraz przeciwnika. Innym razem wbrew przewidywaniom wyprawił się w zimie z flotą do Afryki i zwyciężył przeciwników w grudniu 36 r., nie mówiąc już o wyczynie pływackim, który umożliwił mu ratunek z oblężonej latarni morskiej Faros, kiedy to wpław dostał się na własne okręty. Znane są też przechwałki Cezara, odnoszące się do poczynań jego wojsk na morzu w czasie kampanii galijskiej, zwłaszcza w bitwie z Wenetami i jego apologia własnych dokonań morskich w czasie wyprawy do Brytanii[37].

W życiorysie Cezara, który ze względu na swe niepospolite dokonania stał się szybko dla Rzymian na pół legendarny, odnajdujemy także przejścia z piratami. Między innymi pisano, że w czasie podróży do Bitynii w 81/80 r. (lub na Rodos w 76 r.) został schwytany przez piratów. W czasie gromadzenia okupu, a miał on wynosić 50 talentów, zachowywał się bardzo swobodnie, jak

[34] Por. Appianus, *Historia Romana* III 8-12; Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium libri* I 1, ext. 1.

[35] Por. Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium libri* VIII 1, absol. 4.

[36] Lucanus, *Pharsalia* V 580; Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium libri* IX 8, 2.

[37] Por. Appianus, *Historia Romana* XIV 57, 235-237; Florus, *Epitome* I 13 (tłum. I. Lewandowski, Wrocław – Warszawa 1973); Plutarchus, *De fortuna Romanorum* VI 319B-D; tenże, *Regum et imperatorum apophtegmata* I 205F i IX 206C; Minucius Felix, *Octavius* 26, 4; Iulius Caesar, *Bellum Gallicum* III 9-16; Plutarchus, *Caesar* 23.

wódz, grożąc często skazaniem piratów na śmierć. Po uwolnieniu szybko zebrał flotę i dopełnił tego, co przyrzekł. Jak pisze Swetoniusz, chyba z niezamierzonym cynizmem:

> „Lecz nawet w zemście okazywał niezwykłą łagodność usposobienia. Oto ponieważ w czasie niewoli u piratów przysiągł sobie, że ich kiedyś przybije do krzyża, więc gdy wreszcie dostał ich w swe ręce kazał najpierw zabić, a potem dopiero ukrzyżować”[38].

Podobnie godnie, choć nie tak przedsiębiorczo, przyjął doświadczenia dwukrotnej burzy morskiej w drodze na Samos jego przybrany syn – Oktawian, choć znany był ze swych obaw przed morskimi podróżami. Epizody burz morskich występują także w biografii Klaudiusza, który na wyprawę do Brytanii ruszył statkiem prosto z Ostii, ale pod wpływem gwałtownych burz u południowych wybrzeży Galii zrezygnował z dalszej żeglugi i ruszył lądem nad Oceanus Britannicus (kanał La Manche). Marek Aureliusz pod wpływem przebytej burzy w drodze z Aten do Italii „sam włożył togę i polecił żołnierzom ubrać się w togi; za jego czasów żołnierze nigdy nie nosili płaszczy”. Cesarz widocznie uznał swoją przygodę za ostrzeżenie bogów przed zmianą dawnych obyczajów rzymskich i na korzyść stylu życia filozofa greckiego[39]. Cesarze więc, w przeciwieństwie do wielkich indywidualności czasów republiki, raczej nie szczycili się dokonaniami na morzach. Czyżby zaważył przykład Augusta, wystrzegającego się kontaktu z tym żywiołem? Pewniejsze jest to, że gwarantując bezpieczeństwo dla gospodarczego wykorzystania morza, zlikwidowali motyw gloryfikacji bohaterskich czynów z nim związanych. Ważniejsze stało się budowanie portów, jak za Klaudiusza czy Trajana oraz pokojowe podróże inspekcyjne Hadriana.

Odmiany omawianego stereotypu literackiego pojawiały się dosyć często w różnych dziełach okresu hellenistycznego i za cesarstwa. Z pewnością zintensyfikowały go Ewangelie, głównie na polu literatury chrześcijańskiej oraz *Vita Apollonii* powodująca to samo w literaturze pogańskiej. Wielką rolę odegrały też wzory do ćwiczeń retorycznych, które często przechowywały pokazywane wyżej sytuacje. Częstotliwość ich używania i przeniesienie do biografii wielkich jednostek wskazują na siłę pierwiastka morskiego w kulturze grecko-rzymskiej.

---

[38] Suetonius, *Caesar* 4 i 74, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Swetoniusz, *Żywoty ceazarów*, Wrocław – Warszawa 1965, 33 i 85; Plutarchus, *Caesar* 1-2; Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium libri* VI 9, 15; Welleius Paterculus, *Historiae Romanae* II 41-42; w rzeczywistości zaszło to w 74 r. w czasie powrotu z Rodos.

[39] Por. Suetonius, *Augustus* 17; *Claudius* 17; Appianus, *Historia Romana* XIV 88, 368-372; Florus, *Epitome* II 13; Scriptores Historiae Augustae, *Marcus Aurelius* 37 (tłum. H. Szelest: Historycy Cesarstwa Rzymskiego, *Żywoty cesarzy do Hadriana do Numeriana*, Warszawa 1966); Minucius Felix, *Octavius* 26, 4; zob. J.M. Roddaz, *Marcus Agrippa*, Roma 1984; M. Reddé, *Mare Nostrum*, Roma 1986.

THE SEA AS A CHALLENGE FOR GODS AND PEOPLE

(Summary)

The paper contains a collection of sea voyages motifs and experiences of famous people. It demonstrates how this environment perceived as exceptionally dangerous was used as a power attribute of gods by classical, Greek and Roman writers. The starting point is the gospel description of a sea storm although the use of the sea as a test of courage concerned many mythological heroes, famous philosophers, politicians and leaders known from the history of Greeks and Romans. These motifs continue until the creation of the works of the Church Fathers, who were able to use them successfully for their own purposes (Augustine, Gregory z Nazianzus, Pauline of Nola) that is praising the power of God but also demonstrating their own bravery.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Jerzy JURKIEWICZ
(Tarnów, PAT)

POKORA W ŚWIETLE *EXPOSITIO EVANGELII SECUNDUM LUCAM* ŚW. AMBROŻEGO Z MEDIOLANU

W opinii jednego z najbardziej znanych znawców myśli św. Ambrożego z Mediolanu, „pokora odgrywa szczególną rolę" w wizji duchowości tego Ojca Kościoła[1]. Nie poświęcił on wprawdzie tej cnocie żadnego odrębnego traktatu, ale podkreślał jej znaczenie w wielu swoich dziełach; wiele na ten temat znaleźć można również w jego *Wykładzie Ewangelii według św. Łukasza*[2]. W niniejszym artykule, analizując wskazany traktat, zajmiemy się rolą, jaką według Ambrożego w dziele doskonalenia chrześcijańskiego odgrywa pokora. Już w „Prologu" do tego komentarza Ambroży charakteryzując Ewangelie poszczególnych ewangelistów napisał, że jeden z nich: „chciał [...] wzbudzić podziw i nauczyć człowieka, iż ma się podobać pokorą (*humilitate*), wstrzemięźliwością i wiarą [...]"[3]. W dalszej zaś części tego dzieła znajdziemy słowa: „nie ma nic wznoślejszego nad pokorę"[4]. Choć w komentarzu tym nie znajdziemy szczegółowej definicji pokory, to jasno z całego wywodu widać, jak wielką wartość przypisywał tej cnocie, którą zdawał się rozumieć w tradycyjnym znaczeniu[5]. Musiała być to zatem dla niego istotna kwestia.

---

[1] Por. E. Dassmann, *Ambrosius von Mailand*, Stuttgart 2004, 214: „Die Demut (*humilitas*) spielt eine herausragende Rolle".

[2] Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, introduzione, traduzione, note e indici di G. Coppa, SAEMO 11-12, Milano – Roma 1978, tłum. pol. W. Szołdrski: Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, oprac. i wstęp A. Bogucki, PSP 16, Warszawa 1977.

[3] W ten sposób Ambroży charakteryzował ewangelistę Marka, por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*. Prologus 3, SAEMO 11, 82, PSP 16, 18.

[4] *Expositio Evangelii secundum Lucam* VIII 40, SAEMO 11, 314, PSP 16, 366.

[5] Pojęcie cnoty pokory przechodziło w historii długą ewolucję. Jeszcze niezbyt sprecyzowane występuje w literaturze pogańskiej jak również w Starym Testamencie. Łaciński termin pokora – *humilitas*, jak i jej grecki odpowiednik ταπεινοφροσύνη, w swym podstawowym znaczeniu etyczno-religijnym wyraża sposób pojmowania służby wobec Boga i ludzi. *Humilis* jako przymiotnik do *humilitas* stanowi odpowiednik greckiego przymiotnika ταπεινός, jest jednak od niego bogatszy w treść, por. *Thesaurus Linguae Latinae* VI 3, Leipzig 1942, 310-314; A. Walde – J.B. Hoffmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1, Heidelberg 1938, 663-665. Wydaje się, że Ambroży pojęcie pokory zaczerpnął z tradycji biblijnej, por. K. Zelzer, *Die Ethik des Ambrosius und die stoische Tradition der Antike*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 212.

Na podstawie lektury *Wykładu Ewangelii wg św. Łukasza* można zauważyć jakby dwa aspekty cnoty pokory, których uczy omawiana Ewangelia. Pokora powinna przede wszystkim charakteryzować postawę człowieka wobec Boga i wobec człowieka. I dlatego pokory ma się uczyć chrześcijanin[6].

1. Pokora wobec Boga. Cnota pokory winna przede wszystkim charakteryzować podejście człowieka do Chrystusa, uznając w Nim Boga. Pouczają o tym, zdaniem Ambrożego, liczne epizody zawarte w Ewangelii św. Łukasza. Wskazuje na kilka z nich.

Komentując spotkanie Jezusa z jawnogrzesznicą (Łk 7, 36-50) Ambroży zauważył:

> „Pan zaś przełożył wiarę nad miłosierdzie, które wtedy ma zasługę, jeśli się je świadczy, poprzedziwszy je wiarą. «Ona, bowiem, wylewając ten olejek na moje ciało, uczyniła to na mój pogrzeb». A więc Pan nie olejek, lecz miłość kochał, przyjął objaw wiary, pokorę (*humilitas*) pochwalił"[7].

Kobieta, będąc świadomą swojej grzeszności, przychodzi do Chrystusa powodowana miłością i przepełniona pokorą Chrystusa i dlatego On nagradza jej uczynek.

Pokorą cechował się również syn marnotrawny (Łk 15, 11-32). To ona, zdaniem Ambrożego, skłoniła go do powrotu i do upokorzenia się przed ojcem. Biskup Mediolanu widzi w tej przypowieści alegorię do sytuacji, w jakiej znajduje się grzesznik przed Bogiem. Biorąc przykład z syna marnotrawnego grzesznik winien przychodzić do miłosiernego Ojca dopiero wtedy, gdy potrafi powiedzieć:

> „Już nie jestem godny zwać się synem twoim. Ten bowiem, kto upadł, nie powinien się wynosić, aby dzięki swej pokorze (*merito humilitate*) mógł być wyniesiony"[8].

Ten rodzaj pokory zauważył również Ambroży w tekście św. Łukasza o działalności św. Jana Chrzciciela (Łk 3, 4-6). Prorok znad Jordanu domagał się od swoich słuchaczy przygotowania serca pokorą na spotkanie z Panem. W opinii Ambrożego:

> „Wyprzedza bowiem naszą duszę jakaś moc Jana, gdy przygotowujemy się do wiary w Chrystusa, żeby krętą drogę tego życia prostą uczynić, abyśmy na zakręcie w błąd nie popadli – żeby każda dolina naszego życia cnotami się napełniła, a wszelka doczesna wyniosłość pokornie z bojaźnią raczej przed Panem się uniżała (*se humili prosternat*), widząc, iż wzniosłym być nie może, co jest znikome"[9].

Następną sceną, w której pokora zostanie ukazana jako właściwa postawa wobec Boga jest opis Zwiastowania (Łk 1, 26-38). Ambroży wyjaśniając tę

---

[6] Por. Ambrosius, *De Iacob et vita beata* I 3, 12, SAEMO 3, 242: „Disce humilitatem, homo...".
[7] *Expositio Evangelii secundum Lucam* VI 28, SAEMO 12, 30, PSP 16, 221.
[8] Tamże VII 227, SAEMO 12, 268, PSP 16, 343.
[9] Tamże I 38, SAEMO 11, 134, PSP 16, 43.

scenę zwrócił uwagę na to, że Maryja pomimo wybrania przez samego Boga na matkę Jego Syna, nadal nazywa siebie służebnicą Pańską. Pokornie przyjmuje to wybranie, mając świadomość tego, iż jest tylko człowiekiem, nie domaga się w zamian żadnego przywileju. I ta postawa zostanie zalecona do naśladowania. Ambroży omawiając scenę zwiastowania zaakcentował słowa Maryi:

> „«Otom ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego». Patrz na pokorę (*humilitas*), patrz na pobożność. Wybrana na matkę Pana nazywa siebie służebnicą. Nieoczekiwana obietnica wcale ją nie wynosi. Nazywając siebie służebnicą, żadnego się przywileju nie domaga. Czyni to, co jej kazano. Mając porodzić cichego i pokornego, sama pokorę (*humilitas*) winna okazać. «Otom ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego». Masz jej posłuszeństwo, widzisz jej pragnienie. «Otom ja służebnica Pańska». Te słowa wyrażają gotowość do posług. «Niech mi się stanie według słowa twego» – to wyraz jej pragnienia”[10].

Również w scenie uzdrowienia trędowatego (Łk 5, 12-15) Ambroży dostrzegł istotną rolę pokory. Świadom swojej choroby i grzeszności trędowaty przychodzi do Chrystusa jako Lekarza z prośbą o uzdrowienie:

> „Ów pada na swe oblicze, co jest wyrazem pokory (*humilitas*) i wstydu [...]”[11].

Pokora objawia się zatem w samej postawie zewnętrznej i jest wyrazem wiary w bóstwo Chrystusa. Trędowaty rozpoznaje w Nim majestat Boży, przed którym się uniża.

Podobną pokorą wykazał się Piotr w scenie cudownego połowu ryb. Choć sam był rybakiem z doświadczeniem, to jednak z pokorą spełnił polecenie Chrystusa, zarzucając na Jego słowo sieć (Łk 5, 1-11). Ambroży pochwalił pokorę i przeciwstawił ją próżnej ufności. Piotr zaufał słowom Chrystusa, z pokorą poddając się Jego poleceniom, bo wyznawał w Nim Boga. Biskup Mediolanu zwrócił przy tym uwagę na to, że Bóg patrzy na pokorę swojego sługi, jakby uzależniając od niej owocność jego posługi:

> „Nauczycielu, mówi Piotr, całą noc pracując nic nie ułowiliśmy, wszakże na twoje słowo zarzucę sieć. I ja wiem, Panie, iż to dla mnie nocą, gdy nie rozkazujesz. Nikt się jeszcze nie zgłosił; jeszcze noc mnie otacza. Zarzuciłem haczyk głosu w czasie Epifanii; i jeszcze nic nie schwyciłem, zarzuciłem go we dnie; czekam na Twój rozkaz i na Twe słowo zarzucę sieć. O próżna ufność w sobie, o owocna pokoro (*humilitas*)! Te, które przedtem nic nie pojmały, teraz na słowo Pana mają w sobie ryb wielkie mnóstwo”[12].

Posłuszeństwo Piotra było wyrazem pokory przed Bożym majestatem w Chrystusie.

---

[10] Tamże II 15, SAEMO 11, 160, PSP 16, 56-57.
[11] Tamże V 2, SAEMO 11, 366, PSP 16, 163.
[12] Tamże IV 76, SAEMO 11, 360, PSP 16, 161-162.

Komentując przestrogi Chrystusa na temat niebezpieczeństw grożących chrześcijaninowi (Łk 21, 5-28), Ambroży zachęca do odważnego przeciwstawiania się złu. Chrześcijanin powinien to czynić, nie tyle ufając własnym siłom, ile pokładać ufność w Bogu. W tym kontekście Biskup Mediolanu przywołuje postać Dawida walczącego z Goliatem. Pokorny Dawid, uzbrojony w Bożą moc zwycięża silnego Goliata:

> „Chociażby, jaki Goliat stanął, srogi i wysoki, a innych strach by ogarnął, on się podnosi i jak pokorny Dawid (*humilis David*) odrzuca broń ziemskiego króla, chwyta, lżejszy pocisk wiary i owinąwszy go potrójnym splotem prawdziwego jej wezwania, rani bezwstydnego prześladowcę, lekceważy jego groźby, nie dba o jego potęgę i zasługuje na to, iż Chrystus w nim mówi”[13].

Pokorne uznanie własnej słabości i całkowite zaufanie Bogu, to postawa godna naśladowania.

Pokory uczy też, zdaniem Biskupa Mediolanu, ogrodnik mający staranie o nieurodzajne drzewo figowe, będące symbolem Narodu Wybranego (Łk 13, 6-9). Wydanie przez ten Naród owocu dla Ewangelii Chrystusowej jest – według Ambrożego – uwarunkowane duchowym zrozumieniem Dobrej Nowiny, jak również przyjęciem Jej z uczuciem pokory wobec Boga. Komentarz jest jasny:

> „Ów dobry więc robotnik uważał, iż i Żydzi dla Ewangelii Chrystusa wydadzą owoce, jeśli ją przyjmą z duchowym zrozumieniem i uczuciami pokory (*humilitas*)”[14].

Żydzi muszą się ukorzyć przed Bogiem.

Do takiej pokory zachęcają nie tylko przykłady biblijne, ale też wezwania Boże, o których mówi Ewangelia. Sam Chrystus wzywa słuchaczy, aby swoje krzyże znosili z pokorą, a w życiu kierowali się tym, co pożyteczne i tym, co zasługuje na wieczność. Według Ambrożego:

> „[Chrystus] zwrócił się do rzesz i zaczął ubogich zachęcać do cnoty, aby nie kierując się pychą serca, niestałością ducha, słabością woli, nie dawali pierwszeństwa temu, co jest piękne, przed tym, co jest pożyteczne, temu co jest znikome, przed tym, co jest wieczne, żeby z pokorą (*humilitas*) ducha raczej krzyże znosili, niż błyskotki tego świata nad wszystko sławili i jako błogosławieni ubodzy, którzy nie mając nic na świecie do stracenia, chętnie życie ciała na wieczną zamienili chwałę”[15].

W oparciu o powyższe wypowiedzi można wnioskować, że Ambroży pokorę czynił podstawą właściwych relacji człowieka z Bogiem, od której uzależniał prawdziwą pobożność[16].

---

[13] Tamże X 12, SAEMO 12, 404, PSP 16, 410-411.
[14] Tamże VII 169, SAEMO 12, 222, PSP 16, 318.
[15] Tamże V 103, SAEMO 11, 438, PSP 16, 202-203.
[16] Por. Zelzer, *Die Ethik des Ambrosius*, s. 212.

2. Pokora wobec człowieka. Pokora jest też ważna w relacjach międzyludzkich i stoi u podstaw właściwych odniesień do drugiego człowieka. Pod warunkiem jednak, że jest to pokora szczera i prawdziwa, a nie udawana. Pokora wyraża się bowiem w szacunku dla bliźniego. Bazując na obserwacji, Biskup Mediolanu konstatował:

> „zauważyć należy, iż nie każde okazanie komuś czci jest objawem pokory (*humilitas*), można bowiem czynić to ze względów światowych, z bojaźni przed czyjąś władzą, dla pożytku"[17].

Czołobitność oraz zewnętrzne formy szacunku nie zasługują na miano pokory, choć za taką mogą uchodzić. Taka pokora jest najczęściej wyrazem kunktatorstwa, bo przez nią usiłuje się pozyskać przychylność wpływowych ludzi, celem zdobycia wymiernych korzyści. Przed taką pokorą Ambroży przestrzegał wiernych i sam jej nie cenił.

Niemniej jednak pożądana jest i ceniona prawdziwa pokora, w której najważniejszym elementem jest szczerość postępowania. Takiej pokory możemy się uczyć z Ewangelii, od samego Chrystusa czy też od innych biblijnych postaci, godnych naśladowania. Sam Chrystus uczył pokory swoim przykładem, ale też polecał ją swoim uczniom.

Przykład pokory, zdaniem Ambrożego, dał Chrystus wtedy, gdy uzdrowił sługę setnika (Łk 7, 1-10). Biskup Mediolanu komentując tę scenę, napisał:

> „Jakże zaś to wspaniały objaw Boskiej pokory (*divinae humilitatis*), iż Pan nieba nie uważał za ujmę dla siebie udać się do sługi setnika! [...]. Oczywiście nie dlatego tak uczynił, iżby z dala nie mógł uleczyć chorego, lecz aby ci dać przykład, jak w pokorze (*humilitas*) winieneś Go naśladować i żeby cię pouczyć jak masz oddawać przysługi i niższym i wyższym"[18].

Przykład Chrystusa jest zobowiązujący dla każdego, a jednocześnie bardzo wymowny. Pokora, wyrażająca się w szacunku wobec każdego człowieka, z równoczesną gotowością usłużenia mu, to prawdziwy przymiot każdego naśladowcy Chrystusa. Zważywszy na dystans, jaki dzieli Syna Bożego od pogańskiego setnika, zdumiewać musi potęga pokory, dzięki której możliwym się staje, by dystans ten stał się niezauważalny. Aczkolwiek nie zapomniał o tym setnik, który z wiarą zwracał się do Jezusa.

Na wartość i potrzebę pokory zwrócił uwagę Chrystus dając wskazówki zaproszonym na ucztę, by w sposób umiejętny zajmowali miejsca przy stole (Łk 14, 7-11). Zdaniem Ambrożego, Jezus wyjaśniając biesiadnikom sprawę zajmowania miejsc na uczcie, bardzo delikatnie pouczył ich o potrzebie i jednocześnie wartości cnoty pokory. Biskup Mediolanu zauważył:

---

[17] Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* X 51, SAEMO 12, 432, PSP 16, 424.
[18] Tamże V 84, SAEMO 11, 424, PSP 16, 194-195.

„Następuje pouczenie o pokorze (*humilitas*), gdyż na owej uczcie weselnej zostało zganione pożądanie wyższego miejsca. Uczyniono to łagodnie, aby w upomnieniu nie było cierpkości i żeby zdanie sobie z tego sprawy, iż upomnienie było słuszne, skutecznie podziałało i sprowadziło poprawę”[19].

W tym wypadku słuchacze Chrystusa dowiedzieli się, że pokora oznacza zapomnienie o sobie i rezygnację z wymuszania na innych dowartościowania własnej osoby. Zajmowanie pierwszych miejsc, to synonim wysokiego mniemania o sobie, własnych walorach czy też podkreślanie pozycji zajmowanej albo nawet tylko pożądanej w społeczeństwie. Pierwsze miejsce to oczekiwanie szacunku, dowartościowania, uznania w oczach innych. Czegoś takiego nie powinno być w życiu ucznia Chrystusa. W dodatku, pokora jest też cechą bardzo praktyczną, bo chroni przed upokorzeniem. Polecenie, czy nawet prośba, ewangelicznego gospodarza, by ustąpić miejsca komuś innemu (Łk 14, 9), nawet jeśli została skierowana w sposób delikatny, zawsze będzie dyskomfortem. W przypadku komentarza do sceny zajmowania miejsc na uczcie warto zwrócić uwagę na to, że Ambroży, który chętnie interpretuje sceny ewangeliczne w sposób alegoryczny, w tym wypadku pozostaje przy sensie dosłownym. Tym samym zdaje się podkreślać, że pochwała pokory przez Chrystusa była celem samym w sobie. Tym większa jest więc moc zobowiązująca polecenia Chrystusa.

Wniosek taki zdaje się potwierdzać również inna scena ewangeliczna, zapisana w Ewangelii według św. Mateusza, a mianowicie perykopa o uzdrowieniu paralityka (Łk 5, 17-26). Ambroży komentując to wydarzenie, zwrócił uwagę na postawę samego paralityka wobec pomagających mu, których Biskup Mediolanu nazywa doradcami. Człowiek sparaliżowany zgadzając się na rady podsunięte mu przez otoczenie, tym samym wykazał się pokorą. To zaowocowało łaską udzieloną mu przez Chrystusa. Czytamy w komentarzu zdanie Ambrożego:

„Potrzeba więc jakichś doradców, którzy by upomnieli ducha człowieka, oszołomionego zewnętrzną słabością ciała, i do tego, co wyższe, wznosili. Z ich pomocą łatwo mu będzie wznosić się i zniżać; stanąć przed Jezusem, stać się godnym jego spojrzenia. Pan bowiem łaskawie spogląda na pokorę (*humilitatem respicit*)”[20].

W tych słowach, w których usłyszeć można echo słów Maryi z Magnificat (Łk 1, 48), zawarta jest pochwała pokory, dostrzeganej przez Boga. Widzi On pokorę człowieka sparaliżowanego, ponieważ „wejrzał na pokorę swojej służebnicy”[21].

Sam Chrystus domaga się od swoich uczniów pokory w relacjach z innymi ludźmi. Wysyłając uczniów na głoszenie Dobrej Nowiny przestrzega ich, aby nie wykorzystywali władzy, którą posiadają, lecz naśladowali pokorę Mistrza

[19] Tamże VII 195, SAEMO 12, 244, PSP 16, 331.
[20] Tamże V 10, SAEMO 11, 370-372, PSP 16, 167.
[21] Tamże, SAEMO 11, 372, PSP 16, 167.

i ją okazywali swoim słuchaczom. Rozsyłając ich na misje (Łk 10, 1-11), zakazał im zabierania nawet lasek. Komentując ten nakaz Ambroży zauważy:

> „Czymże jest laska, jeśli nie oznaką władzy, jaką ktoś posiada i narzędziem do wymierzania bolesnej kary? A więc pokornego Pana, «w pokorze (*humilitas*) bowiem Jego sąd został wywyższony» (Iż 53, 9), a więc, mówię, nakaz (*praeceptum humilitatis*) pokornego Pana (*humilis Domini*) Jego uczniowie pokornie wykonują. Wysłał ich bowiem, aby rozsiewali wiarę, aby nie zmuszali, lecz nauczali; nie posługiwali się siłą władzy, lecz naukę o pokorze (*humilitas*) wysoko sobie cenili"[22].

Pokora zdaje się być w tym przypadku warunkiem skuteczności uczniów Chrystusa. Sukces apostolski zależy od pełnego pokory głoszenia prawdy o Bogu, a nie od efektownych i spektakularnych czynów.

Wzorem pokory staje się Maryja. Mówił o tym Ambroży w komentarzu do perykopy o nawiedzeniu św. Elżbiety (Łk 1, 29-56). Zwracając się do dziewic i wzywając je do praktykowania pokory, zachęcał:

> „Poznałyście dziewice, skromność Marii; nauczcie się Jej pokory (*humilitas*). Krewna do krewnej przybywa, młodsza do starszej, nie tylko przychodzi, lecz pierwsza ją pozdrawia; należało bowiem, aby o ile Dziewica była czystsza, o tyle była pokorniejsza (*humilior*). Umiała cześć starszym oddać. Niech ta będzie nauczycielką pokory (*magistra humilitatis*), która naucza czystości"[23].

Maryja, świadoma swojego szczególnego wybrania przez Boga pełna pokory przychodzi do Elżbiety, by okazać jej szacunek przysługujący z racji wieku. Pokora okazana przez Maryję jest godna zauważenia również dlatego, że stanowi ona uzupełnienie dla cnoty dziewictwa. Ani szczególne wybrańswto Boże, ani cenne dziewictwo, nie mogą obejść się bez pokory. Można powiedzieć nawet, że stanowi ona ich uzupełnienie.

***

Nauka o pokorze w omawianym komentarzu, stanowi tylko fragment aretologii Ambrożego i wiąże się ściśle z jego koncepcją cnoty[24]. Można próbować ją zakwalifikować jako istotną cnotę dla rozwoju człowieka, a zwłaszcza konieczną w życiu duchownych i osób konsekrowanych[25]. Zazwyczaj jest ona wymieniana w kontekście innych cnót, bez wyszczególnienia, która z nich jest

[22] Tamże VII 59, SAEMO 12, 134, PSP 16, 275.

[23] Tamże II 22, SAEMO 11, 164, PSP 16, 59.

[24] Na temat pojęcia cnoty u Ambrożego zob. R. Sachmata, *La concenzione della virtu nel „De officiis ministrorum" di sant'Ambrogio*, Roma 1993, 187.

[25] Por. J. Pałucki, *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996, 154.

ważniejsza, bo takiej klasyfikacji Ambroży nie wprowadził[26]. W jego wizji duchowości cnoty się wzajemnie uzupełniają, co widać zwłaszcza na ewangelicznych przykładach pokory. Nie ulega jednak wątpliwości, że wśród tych cnót szczególne miejsce zajmuje pokora, bo: „choć jest najwyższa, to nie umie się wynosić"[27]. Pokora powinna charakteryzować każdego naśladowcę Chrystusa, bo na niej opierać się winny właściwe relacje z Bogiem i bliźnimi[28]. Jak istotna dla samego Ambrożego była ta cnota świadczy uporczywość, z jaką powraca on do tego tematu w *Wykładzie Ewangelii według świętego Łukasza*, nawet w tych miejscach, gdzie brak do tego bezpośrednich i dosłownych nawiązań.

DEMUT NACH *EXPOSITIO EVANGELII SECUNDUM LUCAM* DES HEILIGEN AMBROSIUS VON MAILAND

(Zusammenfassung)

Der Begriff Demut beschreibt Ergebenheit, die in der Einsicht in die Notwendigkeit und im Willen zum Hinnehmen der Gegebenheiten begründet ist. In der christlichen Religion bedeutet Demut das Anerkennen der Allmacht Gottes. Demut beschreibt demnach die innere Einstellung eines Menschen zu Gott. Die Demut spielt im christlichen Leben eine besondere Rolle. Für Ambrosius von Mailand ist Demut eine wesentliche Eigenschaft des wahren Gläubigen, desjenigen, der mit Gott im Einen ist. Gott demütigt Menschen, um sie zu ihm (zurück) zu bringen, und Menschen demütigen sich selbst vor Gott, um von ihm angenommen zu werden.

Für Christen bedeutet Demut gegenüber Gott, ihn anzubeten, ihn zu achten, zu ehren und zu loben, weil man erkennt, dass alles, was man ist und hat, von Gottes Gnade ist. Beispiele für ein demütiges und letztendlich gesegnetes Leben sind im Evangelium von Lukas z.B. Maria und der verlorenen Sohn. Aus diesen Begebenheiten können und sollten die Menschen, nach christlicher Auffassung, auch heute noch lernen. Ferner ist als Fazit aus solchen Erzählungen zu erkennen, dass im christlichen Glauben die Demut der Schlüssel zu allem ist. Nur der Demütige wird den Segen des Herrn empfangen.

[26] Por. tamże, s. 135.

[27] Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VIII 40, SAEMO 12, 314, PSP 16, 366.

[28] Według E. Dassmanna (*Ambrosius von Mailand*, s. 214) pokora kształtuje przede wszystkim relacje z Bogiem, natomiast według J. Pałuckiego (*Święty Ambroży jako duszpasterz*, s. 144) jest cnotą „kształtującą duchowego człowieka". Wydaje się więc, że podkreślenie roli pokory w relacjach tak z Bogiem, jak też ludźmi, jest konieczne.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Tomasz KACZMAREK
(Włocławek, WSD)

SERMO DE DISCIPLINA CHRISTIANA ŚW. AUGUSTYNA
Omówienie syntetyczne

Wskazane w tytule niniejszego opracowania pismo św. Augustyna *Sermo de disciplina christiana*, należy do tych tekstów tegoż Ojca Kościoła, które jeszcze pozostaje niedostępne dla ogółu polskich czytelników, ze względu na brak publikacji jego tłumaczenia[1]. Ta niewielka objętościowo „Mowa" św. Augustyna[2], była wygłoszona w pierwszych latach jego posługi biskupiej, tj. między 395, kiedy to przyjął święcenia biskupie, a 398 rokiem: taki właśnie *terminus ad quem* wskazywany jest przez analizę tematyki pisma. Brak jest w niej bowiem podjęcia jakiejkolwiek kwestii z szerokiej problematyki kontrowersji z donatyzmem, które będą nieprzerwanie absorbowały jej autora w wystąpieniach od ich pojawienia się, tj. od 398 roku[3]. Wprawdzie ani od strony doktrynalnej czy form nauczania *Sermo de disciplina* nie odbiega od zasadniczych linii nauczania, znanych z całokształtu dzieł Augustyna, niemniej oddaje interesujący z wielu stron bardzo konkretny obraz jego posługi pastoralnej w środowisku hippońskim z ostatnich lat czwartego stulecia. To nas skłania do tego, by je przybliżyć bardziej szczegółowo wraz z wybranymi wątkami nauczania.

1. Ogólny obraz dzieła. Mowa *De disciplina christiana* poświęcona jest pastoralnej wykładni moralności chrześcijańskiej, której sercem jest przykazanie miłości Boga i bliźniego; jest ona pewnego rodzaju skrótowym zarysem zasad życia chrześcijańskiego. Forma dialogu ze słuchaczami, odwołującego się do ich stanu myślenia, kojarzenia tematów czy problemów, w jakim jest ujęta, wnosi element dużego ożywienia, co ułatwia jej odbiór. Zamiarem autora jest, jak sam zaznacza w retorycznym wprowadzeniu, by słuchacze jego zech-

[1] Jego tłumaczenia na język polski dokonał P. Felczykowski: Św. Augustyn, *De disciplina christiana. Wstęp, komentarz, tłumaczenie*, Toruń 2007, ss. 60, jako pracę magisterską na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu.

[2] Por. *Sermo de disciplina christiana*, Ed. R. Vander Plaetse, CCL 46, 207-224.

[3] Por. N.J. Trochia, *Disciplina christiana*, w: *Dicctionarío de San Augustín. San Augustín a travérs del tiempo*, Burgos 2001, 426.

cieli zastanowić się nad czterema kwestiami: czym jest dobre życie, co jest nagrodą za nie, kim są prawdziwi chrześcijanie, a wreszcie – kim jest prawdziwy nauczyciel[4].

Punktem wyjścia, który stanie się wiodącym wątkiem mowy, jest zachęta z Księgi Eklezjastesa 51, 31. 36: „accipite disciplinam in domo disciplinae"[5], w której odczytuje głos samego Słowa Bożego: chrześcijanie są pouczani przez samego Chrystusa, który nieprzerwanie naucza w Kościele. Ten element jest tak charakterystyczny dla Kościoła, że stał się on wprost jego wyznacznikiem. Kościół jest domem nauczania i realizowania nowego ładu, jaki otrzymuje od Chrystusa, co daje podstawę, by mówić o nim jako o „domus disciplinae" (1)[6]. Ten motyw powróci jeszcze raz w zakończeniu, gdzie spotykamy stwierdzenie, że Chrystus „nauczyciel" ma wprawdzie swoją katedrę w niebie, ale przemawia poprzez swoje Ciało Mistyczne, które się z Nim utożsamia (14). Treść nauczania Bożego Mistrza pośród swojego ludu – „uczniów", sprowadza się faktycznie do przykazania miłości Boga i bliźniego, przy czym kategoria „bliźniego" nie zawęża się do kręgu rodzinnego, czy najbliższego otoczenia, ale obejmuje każdego człowieka (2-3).

Następnie przedmiotem uwagi Augustyna są refleksje nad tym, czym jest miłość samego siebie, która ma być miarą miłości bliźniego (4), i jak miłować jednocześnie Boga i bliźniego (5), by dojść do konkluzji, że aby naprawdę miłować samego siebie, człowiek najpierw powinien miłować Boga (6). Rozwijana następnie aplikacja praktyczna tegoż przykazania dyktowana była przez ówczesne realia, w jakich przypadło żyć Augustynowi, a pośród nich przede wszystkim szerokie zubożenie ludności, które domagało się palącej pomocy doraźnej, w postaci wsparcia bezpośredniego dobrami. Będzie mu chodziło o uświadomienie motywacji pomocy: w potrzebujących sam Chrystus wyczekuje na okazanie Mu gestu miłości; pragnienie zachowania bogactwa wyłącznie dla siebie, nie może przysłaniać chrześcijaninowi dostrzegania potrzeb Chrystusa (7-8).

Kolejna część mowy skupia się nad szczegółowymi przypomnieniami o życiowych zachowaniach, dyktowanych przez miłość Boga i bliźniego, takich jak: nie można dać się zwieść i szukać swego bezpieczeństwa w bogactwie (8); nie wystarczy nawet dostrzegać swych pomyłek, co do używania bogactwa i w geście żalu bić się za nie w piersi (10). Skutkiem niewłaściwych wyborów, nad którymi zaciążyły cele ziemskie, jest strach przed śmiercią. A ten – zdaniem biskupa Hippony – znikłby samorzutnie, gdyby chrześcijanie chcieli tylko do

[4] Por. *Sermo de disciplina christiana* 1, CCL 46, 207: „Prima ergo, quid sit bene vivere; deinde, quae sit merces bonae vitae; tertio, qui sint veri christiani; quarto, qui sit verus magister, pauca loquentibus nobis, sicut dominus donat, audire dignemini".

[5] Tekst w wersji „Afra", jaką posługiwał się Augustyn.

[6] Wskazane w nawiasach liczby przytaczają numerację sukcesywnych części tekstu, wprowadzoną przez edytorów dzieła.

niej się przygotować (11): by dobrze umrzeć, trzeba bowiem najpierw dobrze żyć (12). Wymogami mądrości, dyktowanymi przez przykazanie miłości, jest umiejętność odrywania się od świata i wzrastanie w Bogu (13).

Ostatnim akcentem, co jest bardzo typowe w zakończeniu przemówień Augustyna do ludu, jest żarliwa zachęta do modlitwy, by jako rozsądni uczniowie, którzy przyswoili sobie drogę Pana – „Mistrza" i trwają przy Nim (*conversi ad Dominum*), prosili teraz pokornie Boga o moc łaski, która jest w stanie zachować i utwierdzić w ich postępowaniu to wszystko, co wyraża *disciplina christiana* (14).

2. Nota o edycjach pisma. Można odnotować fakt, że niektóre spośród wielkich serii wydawniczych pism Augustyna pomijają tę mowę, najprawdopodobniej z tego powodu, że i on sam nie wspomina o niej, kiedy recenzuje swoje teksty w *Retractationes*. Jej tekstu nie zamieszcza też pośród pism biskupa Hippony wiedeńska seria „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum", ani paryska „Bibliotheque Augustinienne". Z drugiej jednak strony nie można zapominać, że Augustyn w *Retractationes* nie zajmuje się bezpośrednio oceną wszystkich swoich mów i listów, stąd też ewentualne uzasadnianie nieautentyczności jej tekstu brakiem wzmianki o nim w *Retractationes*, byłoby bezprzedmiotowe. Za autentycznością tego pisma przemawiają tak argumenty wewnętrzne, jak i tradycja najstarszych kodeksów, przekazujących tekst. Jak bowiem wykazuje jeden z największych autorytetów pośród wydawców dzieł św. Augustyna – Cyryl Lambot, charakter języka, sposób argumentowania wywodów, jak i sama tematyka, jednoznacznie pozwalają rozpoznać w nim na przestrzeni całej jego lektury dzieło Augustyna, bliskie tematyką do *De agone christiano*[7].

Listę nowożytnych wydań tekstu otwiera edycja dokonana przez Erazma z Rotterdamu (Desiderius Erasmus) z 1529 r.[8], uzupełniona następnie przez Maurynów w 1685 r.[9], a przejęta później przez J.P. Migne'a[10]. Na wydanie jednak tego dzieła z pogłębionym i szerokim aparatem krytycznym trzeba było poczekać aż do 1969 r., kiedy opracował je i opublikował R. Vander Plaetse w 46 tomie serii „Corpus Christianorum Latinorum"[11]. Jak informuje ostatni wydawca, jego edycja oparta została o 16 wybranych kodeksów – pogrupowanych w trzy rodziny – spośród ponad 120 zawierających ten tekst. Najstarszy z uwzględnianych kodeksów, tj. kodeks „E", zachowany w Bibliotece Katedralnej w Kolonii, pochodzi z VIII wieku[12].

[7] Por. C. Lambot, *Critique interne et sermons de Saint Augustin*, w: StPatr 1 (1957) 118; Trochia, *Disciplina christiana*, s. 426.

[8] Por. Desiderii Erasmi, *S. Augustinus*, IX, Basileae 1529.

[9] Por. Editio Maurinorum, VI, Parisii 1685, 581-590.

[10] Por. PL 40, 669-678.

[11] Por. *Sermo de disciplina christiana*, ed. R. Vander Plaetse, CCL 46, 207-224.

[12] Por. tamże, CCL 46, 203-206.

3. Disciplina christiana. Wyrażenie „disciplina christiana", figurujący w tytule pisma, w starożytności odnosiło się do tego wszystkiego, co uczeń mógł przejąć od swojego mistrza. W takim znaczeniu używany jest także w chrześcijaństwie: wprowadza w treść doktryny chrześcijańskiej, gdzie na pierwszym miejscu jest odniesienie do nauczania Chrystusa[13]. Tertulian upowszechnia go w znaczeniu całokształtu depozytu nauczania, jaki Apostołowie po otrzymaniu od Chrystusa przekazali Kościołom przez nich założonym. U niego uwydatnione jest również znaczenie tego pojęcia, jako sposobu życia według doktryny posiadanej i wyznawanej[14]. Takie linie znaczeniowe wejdą już na trwałe do późniejszej tradycji teologicznej łacińskiej[15]. Augustyn nie pozostawia wątpliwości, że także według takiej linii rozumie ten termin. W przypadku omawianej mowy, *disciplina* oznacza nauczanie przekazywane nieprzerwanie przez Chrystusa, przyjmowane przez Jego uczniów w „domu nauczania", tj. Kościele, oraz owoce tego nauczania, czyli całe piękno życia ewangelią. Celem jego jest pełne, najbardziej godne człowieka, życie (*bene vivere*)[16].

Słowo łacińskie *disciplina* w swej konotacji przedchrześcijańskiej zawierało zawsze element ładu, uporządkowania, jakie przychodzi w wyniku przyjęcia pouczenia. Tym bardziej jest on obecny w treści chrześcijańskiej. „Nauczanie" Mistrza ma zawsze wymiar moralny i niesie, jako owoc, nowy ład dyktowany przez przykazanie miłości Boga i bliźniego. Jest to pouczenie, na czym polega ład życia chrześcijańskiego i w jaki sposób ten ład jest zaprowadzany. Gdy bierzemy pod uwagę te treści, wydaje się, że najwłaściwszym odpowiednikiem polskim dla terminu *disciplina*, używanego tutaj przez Augustyna, będzie „ład życia". Całość treści, kontekst, jak i duch wypowiedzi, przemawiają za tym, by łaciński tytuł *Sermo de disciplina christiana* oddać jako *Ład życia chrześcijańskiego*, czy *Mowa o ładzie życia chrześcijańskiego*.

Można nadmienić, że w podobny sposób odczytuje tytuł tej mowy Augustyna niemiecki tłumacz tekstu – P. Andreas Habitzky OESA, oddając go jako *Die christliche Lebensweise*, tj. dosłownie „sposób chrześcijańskiego życia"[17]. Problemów tej natury nie widać w tłumaczeniach na języki romańskie, gdzie odpowiadające sobie terminy zachowują nie tylko identyczne, czy bardzo bliskie brzmienie, ale przede wszystkim to samo znaczenie[18].

---

[13] Por. V. Grossi, *Disciplina*, DPAC I 991.

[14] Por. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 43, 2.

[15] Por. R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977, 419-420.

[16] Por. *Sermo de disciplina* 1, CCL 46, 207.

[17] Por. wydanie pisma wraz z *De agone christiano*: A. Habitzky, *Der christliche Kampf und die christliche Lebensweise*, Würzburg 1961.

[18] Tytułem przykładu zob. wersję hiszpańską: *Sermon sobre la disciplina christiana*, BAC 39, Marid 1988.

4. W klimacie retoryki antycznej. Przystępując do lektury *Sermo de disciplina christiana*, bardzo przydatną sprawą dla jego pełniejszego zrozumienia jest odczytywanie go w kontekście antycznej kultury retorycznej, w której Augustyn wyrastał i ukształtował swój sposób przekazu myśli. Zarówno dla niego jak dla innych Ojców Kościoła, formacja retoryczna była po prosu nieodzownym abecadłem kultury: autorzy chrześcijańscy, wykorzystywali te formy kultury do komunikowania nowej treści – przesłania ewangelicznego; u biskupa Hippony jest to szczególnie obecne. Jest zatroskany, by maksymalnie wykorzystać instrumenty retoryki do zejścia z przepowiadaniem ewangelicznym do poziomu odbiorcy najbardziej typowego, o niewygórowanych aspiracjach intelektualnych[19]; czyni to z pełną świadomością, o czym świadczą jego rozważania w *De doctrina christiana* nad włączaniem elementów retoryki do przybliżania treści Pisma Świętego:

> „Skoro sztuka wymowy (*ars rhetorica*) [...] posiada wielką moc przekonywania zarówno o czymś złym jak i dobrym, dlaczegoż by ludzie prawi nie mieli dołożyć starań dla zdobycia tej sztuki celem spożytkowania jej w służbie prawdy?"[20].

Co więcej, samo Pismo Święte jest odczytywane przez niego jako „słowo mistrza", przewyższającego nieskończenie wszystkich innych poprzez swoje *verba et facta*. Taką też drogę, umiejętnie stosowane zasady i style sztuki oratorskiej, dostrzegał z nieukrywaną satysfakcją u św. Pawła Apostoła oraz u niezwykle cenionych przez siebie nauczycieli chrześcijańskich, jakimi byli: św. Cyprian († 258), biskup Kartaginy, czy jego przewodnik w wierze – św. Ambroży († 397), biskup Mediolanu[21].

Elementy retoryki nie ograniczają się jednak tylko do formy przepowiadania, czy ubarwiania wywodów figurami literackimi, ale niejednokrotnie dostarczają wprost klucza do interpretacji sformułowań, podprowadzając do odkrycia głębszych treści. W celu zasygnalizowania tej problematyki chcielibyśmy jedynie wskazać na kilka bardziej znaczących przykładów.

a). S z k o ł a m i s t r z a. W przekazie kultury i mądrości życiowej, autorytet mistrza miał w retoryce kluczowe znaczenie. Wszelkie nauczanie polegało bowiem nie tylko na przyswojeniu treści i formy nauczania w danej szkole, ale zwłaszcza stylu życia. Obraz mistrza był ideałem, który uczeń „szkoły" musiał sobie przyswoić. Po przyjęciu chrześcijaństwa, obraz doskonałego „mistrza" Augustyn widział teraz w Chrystusie. Jego „katedra" jest w niebie[22], a „szko-

[19] Por. M. Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Roma 1981, 97.

[20] *De doctrina christiana* IV 2, 3, CCL 31, 117 (przekład autora), por. tłum. J. Sulowski, PSP 22, 182.

[21] Por. tamże IV 7, 15-21; 15, 32-21, 50.

[22] Por. *Sermo de disciplina* 14, CCL 46, 223: „Christus est qui docet; cathedram in caelo habet, ut paulo dixi ante".

ła" na ziemi – prowadzi ją nieprzerwanie Jego Ciało Mistyczne, tj. Kościół, w którym On sam żyje i jest zawsze obecny: w nim nauczane są, jak w szkołach retorów, *litterae*[23]. Tym są teraz księgi Pisma Świętego, celem natomiast, ku któremu zmierza to nauczanie, jest zawsze „bene vivere"[24].

b). *Magister perfectus – praecepta magistra.* Niepodważalny autorytet religijny Chrystusa potwierdzany jest również z pozycji retoryki. On jest „mistrzem doskonałym" (*magister perfectus*), który ma swoją „katedrę" w niebie. Przemawia natomiast, czyli „naucza" poprzez głoszone w Kościele słowo Boże. To wszystko wprowadza nowe, specyficzne elementy w podejściu do natchnienia biblijnego i obecności w nim autora natchnionego jako człowieka. W tym świetle każde słowo jest „doskonałe" i zamierzone przez Ducha Świętego. Niepodważalnego charakteru nabiera również tłumaczenie łacińskie Biblii, z jakiego korzysta Kościół, mimo obiektywnej ułomności jego warstwy literackiej. Chrystus okazuje się najdoskonalszym retorem: potrafi przemawiać w sposób tajemniczy i metaforyczny, wzbudzając z nadzwyczajną umiejętnością „zainteresowanie" u prawdziwych słuchaczy, a Jego „sztuka mówienia" jawi się jednocześnie jako niosąca „pożytek" oraz „upodobanie" w odbiorze. Łatwo zauważyć, że przy takim podejściu do Pisma Świętego starożytni egzegeci nie byli jeszcze w stanie odczytać właściwie wkładu autorów ludzkich do ksiąg biblijnych[25].

Pismo Święte jest księgą zawierającą *praecepta multa*[26]. Należałoby odnotować, że termin *praecepta* jest kolejnym pojęciem często stosowanym w retoryce. W mentalności starożytnych *praeceptum* mistrza było elementem, od którego absolutnie nie można było się oddalić: oznaczało wierne trwanie wobec wskazań mistrza. Dla chrześcijan, *praecepta magistri* zawarte są w księgach Pisma świętego. One stanowią *regula vitae*[27], gdyż Biblia jest nie tylko księgą pouczenia, ale również księgą niezmiennie aktualnego najwyższego prawa. Na te treści, poza tym, nakładało się znaczenie tkwiące w wielowiekowej tradycji rzymskiej, gdzie termin *praeceptum* należał do języka rzymskiego prawa i wraz z *lex* dotyczył organizacji i funkcjonowania państwa. Przeszczepiony na płaszczyznę językową chrześcijaństwa wyraża fakt posiadania przez Kościół swojego prawa i „nakazów", które są tym bardziej wiążące, im bardziej różni się jego Założyciel od innych prawodawców[28].

---

[23] Por. tamże 11, CCL 46, 219.

[24] Por. tamże 12, CCL 46, 221-222.

[25] Por. B. Studer, *Biblia odczytywana w Kościele*, w: *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino – B. Studer, przekład zbiorowy, Kraków 2003, 471.

[26] Por. *Sermo de disciplina* 2, CCL 46, 208: „Praecepta multa sunt in lege, quibus ipsa vita bona continetur, imperatur et discitur. Multa omnino praecepta sunt, innumerabilia".

[27] Por. tamże 3, CCL 46, 209.

[28] Por. A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, Aalen 1967, 115.

c). *Verbum consummatum et breviatum. Brevitas* była zawsze jedną z głównych reguł przy organizowaniu *narratio*. W ten sposób ekspozycja miała stawać się bardziej przejrzysta dla słuchacza. Doskonały mistrz potrafił zawsze na początku swego dyskursu trafnie przedstawić, w łatwym do przyswojenia przez słuchacza skrócie, istotę całego wywodu: „consummare et breviare verbum" – te zwroty odnajdujemy dosłownie u Augustyna[29]. Tą doskonałą syntezą przekazaną przez Bożego mistrza jest teraz *praeceptum* miłości Boga i bliźniego.

5. Wybrane wątki tematyczne. Choć zasadniczym motywem naszej mowy jest „ład życia chrześcijańskiego", budowany na coraz głębszym rozumieniu i wprowadzaniu w życie przykazania miłości, niemniej na jego kanwie pojawiają się bardzo liczne wątki poboczne i szczegółowe kwestie, jakie podejmuje Augustyn. Dla zilustrowania wskazane jedynie trzy spośród nich: Chrystus nauczyciel a głosiciel słowa; metafora ziarna jako słowo Boże; „dobra śmierć".

a). Chrystus i głosiciel słowa. Mimo, że Augustyn nie formułuje bezpośrednio tej kwestii, niemniej jest ona obecna cały czas w tle tego, co określa jako *disciplina christiana.* Jest to temat Chrystusa „nauczyciela", rozdzielającego swoje słowa w Mistycznym Ciele i poprzez to Ciało. Cel tych „pouczeń" ze strony Bożego „mistrza" jest niezmiennie ten sam: by Miłość Boża zechciała być przyjęta przez ludzi. Pouczenia wypływające od Boga jako *praecepta multa*, czym są księgi Pisma Świętego, traktowane w swej całości treściowej, w najbardziej zwarty sposób zostały ujęte przez samego Chrystusa w przykazaniu miłości Boga i bliźniego. Jego przyjęcie i wypełnienie jest bazą tworzenia całej rzeczywistości „nowego życia".

Okazuje się, że Augustyn zaraz na początku chce jednoznacznie określić swoją funkcję, jako posługującego przy przekazie słowa Bożego. Trzeba zauważyć, że był to czas ciągłego narastania jego sławy, jako charyzmatycznego nauczyciela Hippony. Augustyn był w pełni świadomy swojego wielkiego autorytetu moralnego w Kościele afrykańskim, i że jego osoba faktycznie oddziaływała na zachowania ludu. Po latach bolesnych doświadczeń dochodzenia do Prawdy miał już jasny obraz, w czym tkwi istota skuteczności przepowiadania, a jego zadanie nie polega na *praeesse* lecz *prodesse* (nie przewodzenie, rządzenie, ale pomaganie). Teraz odsłania się jego pełne pokory chrześcijańskie wyznanie wiary i wskazanie na Chrystusa, że tylko On jest właściwym siewcą, sprawcą obdarowania Bożym ziarnem. Siebie natomiast widzi tu zaledwie jako pośledniej jakości kosz, w którym niesione jest ziarno. Nawet nie on rzuca ziarno w glebę, a jedynie je przenosi, jak to zaznacza w retorycznym pytaniu:

[29] Zob. *Sermo de disciplina* 2-3, CCL 46, 208-209.

„Kimże jestem, skoro On obsiewa rolę? Zaledwie koszem siewcy. On sam raczył złożyć we mnie to, co teraz rozsiewa dla was. Nie patrzcie więc na marność kosza, lecz na miłość ziarna i na moc [Bożego] siewcy”[30].

Jego żywym pragnieniem jest, by słuchacze kierowali swą uwagę na moc miłości Bożej, tkwiącej w zasiewanym ziarnie, tj. na moc właściwego siewcy – Chrystusa. Nie chce w niczym przysłaniać sobą mocy Bożej: takie podejście stanowiło o niezwykłej owocności jego posługi.

Na tym tle stawia jeszcze jedno wnikliwe pytanie, jakie zrodziło się z pewnością w trakcie jego osobistego dociekania nad „tajemnicą zasiewu”, czym dzieli się ze swoimi słuchaczami. Ewangeliczna przypowieść o siewcy (Mt 13, 4-8), odsłaniająca także uwarunkowania ze strony człowieka wobec zaproponowanego mu przez Boga zasiewu słowa, odzwierciedla jakby wprost przygnębiającą rzeczywistość, że świat jest nieprzygotowany na Boże słowo. Większość siewu ginie bowiem bezpowrotnie. „Skała i ciernie” symbolizujące opór i niechęć odbiorców słowa, obecne w przeciągu całej historii Kościoła, mogą wywoływać pytanie o celowość prowadzenia „zasiewu”. Są to obawy, które mają oparcie w ludzkiej logice. Odpowiedź Augustyna jest bardzo czytelna: siewca nie może się lękać, że ziarno upadnie na złą glebę, gdyż inaczej nigdy by ono nie dotarło do gleby dobrej. Gdyby ludzka obawa przed daremnością posługiwania przeważyła, nigdy by nie dokonał się zasiew. Świat nie miałby zbioru, „pozostałby głodny”[31]. Dzieło głoszenia należy przeto prowadzić wytrwale, nie zważając na ludzką logikę. Siewcy nie może ogarniać małoduszność: tu naucza sam Chrystus, posiew jest Jego dziełem. Odmowa, obawy byłyby znakiem pogardy wobec Jego miłości i utrudnianiem realizowania największego dobra ludzkości, jakim jest zbawienie.

Gdy powyższe uwagi są odczytywane w spojrzeniu całościowym na dzieło, wraz z jego zakończeniem, gdzie Augustyn odwołuje się do uczuć religijnych dla ugruntowania odbioru całego pouczenia, jeszcze bardziej uwydatnia się jego argumentacja, że brak zaufania do mocy zasiewu prowadzonego przez Bożego nauczyciela, byłoby wprost pogardą wobec Bożej miłości. Biskup Hippony na zakończenie mowy zwraca się do swoich słuchaczy:

„Głowa [Chrystus] naucza swoje członki, język mówi do swoich stóp. Chrystus jest tym, który naucza, więc słuchajmy Go, bójmy się i działajmy. Obyś nie pogardził

[30] Tamże 1, CCL 46, 208: „Ego, quoniam ille seminat, quid sum? Vix cophinus seminantis. Ipse in me ponere dignatur quod vobis spargat. Nolite ergo attendere ad vilitatem cophini, sed ad critatem seminis et potestatem seminatoris”.

[31] Por. tamże13, CCL 46, 222-223: „Seminantis manum non terret via, non terrent lapides, non terrent spinae: iactat ille quod suum est. Qui timuerit ne cadat in terram malam, non pervenit ad terram bonam. Et nos dicimus, iactamus semina, spargimus semina. Sunt qui contemnunt, sunt qui reprehendunt, sunt qui irrident. Istos si nos timuerimus, nihil habemus seminare, et in messe habemus esurire”.

> samym Chrystusem, który dla ciebie urodził się w ciele i opasał się odzieniem śmiertelności. Dla ciebie cierpiał głód i pragnienie, dla ciebie wycieńczony siedział w więzieniu, dla ciebie utrudzony zasypiał w łodzi, ze względu na ciebie niezasłużenie słyszał zniewagi. Dla ciebie nie odwrócił swojej twarzy przed opluciem, dla ciebie był policzkowany, dla ciebie zawisł na drzewie, dla ciebie wyzionął ducha, dla ciebie został złożony w grobie. Chcesz tym wszystkim w Chrystusie wzgardzić?"[32].

Ta motywacja na płaszczyźnie uczuć religijnych jest dopełnieniem argumentów natury często rozumowej, by umocnić odpowiedź ze strony słuchaczy.

b). Metafora ziarna. Metafora ziarna jest najbardziej preferowaną figurą biblijną słowa Bożego, do której Augustyn wraca z predylekcją we wszystkich swoich traktatach pastoralnych. W jego rozumieniu należy ona do figur oddających najtrafniej tajemnice odpowiedzi człowieka na dar Boży. Metaforycznie pojmowane ziarno jest słowem Bożym, przekazywanym w *domus disciplinae*, by mogła być formowana i utwierdzana *disciplina christiana*[33]. To „ziarno" obejmuje w sobie nieogarnione bogactwo, „godne podziwu liczne polecenia" (*mirabilia praecepta multa*)[34]. Ich niezmierne bogactwo jest oddawane jeszcze inną metaforą skarbów: „liczne perły, drogocenne naszyjniki, nieogarnione ilości cennych naczyń i kruszców"[35]. Na takie figury naprowadza go przypowieść ewangeliczna o skarbie znalezionym w roli (Mt 13, 44), czy o kupcu poszukującym cennych pereł (Mt 13, 45n).

Niezwykłe bogactwo treści i mocy słowa nie tylko nie onieśmiela, ale sprawia, że trudno je ogarnąć i przyjąć. Temu jednak ze względu na możliwości człowieka zaradziła znów mądrość Bożego nauczyciela, który pozostawił nam „verbum consummatum et breviatum" w postaci syntezy całego ziarna słowa, jakim jest przykazanie miłości Boga i bliźniego. Jest to miłość Boga jako Boga – z największym oddaniem i kultem – a bliźniego na miarę miłości samego siebie[36].

c). Korygowanie pojęć. „Mowa o ładzie życia chrześcijańskiego" prowadzona w stylu żywego dialogu ze słuchaczami i ich sposobem myślenia, wielokrotnie staje się korygowaniem postaw, jakie pojawiały się pośród nich.

---

[32] Por. tamże 14, CCL 46, 223: „Caput docet membra sua, lingua loquitur pedibus suis. Christus est qui docet: audiamus, timeamus, faciamus. Et ne contemnas et ipsum Christum, quia propter te in carne natus est, pannis mortalitatis circumdatus; propter te esurivit et sitivit; propter te lassatus ad puteum sedit; propter te fatigatus in navi dormivit; propter te contumelias indignus audivit; propter te a facie sua sputa hominum non abegit; propter te alapas in faciem accepit, propter te in ligno pependit; propter te animam effudit; propter te in sepulcro positus est. Haec omnia forte contemnis in Christo?".

[33] Por. tamże 1, CCL 46, 207-208.

[34] Por. tamże 2, CCL 46, 209.

[35] Tamże: „Thesaurus ergo est magnus divinarum scripturarum, habens in se mirabilia praecepta multa, tamquam multas gemmas, et pretiosa monilia, et vasa ingentia et magni metali".

[36] Por. tamże 3, CCL 46, 209-210.

Z drugiej strony rzuca to również światło na obraz wspólnoty chrześcijańskiej, raczej dalekiej od ideałów, dla której Augustyn stał się teraz pasterzem. Czytelnika tej mowy może wprost uderzać żarliwość, z jaką Augustyn podejmuje odkrywane bolączki w pojmowaniu drogi chrześcijaństwa przez słuchaczy, poprawiając wytrwale niestosowności i wszelkie odchylenia od drogi dyktowanej przez „praecepta divini magistri". Jest charakterystyczne, że mówca wchodzi z żywym słowem w ich tok myślenia, by powoli mogli przy nim odkryć pomyłki i z przekonaniem podjąć korektę swych postaw. Wszystko to czyni w ramach zatroskania o wprowadzanie należytej formy, wyznaczanej przez *disciplina christiana.*

Jeden z typowych przykładów takich starań Augustyna można dostrzec w tej części (13) mowy, gdzie podejmuje kwestię „dobrej czy złej śmieci". Tok wywodów zaczyna się od retorycznego stwierdzenia, o wzmożonym efekcie wywołanym poprzez konstrukcję podwójnego zaprzeczenia (w wersji łac.), które zaraz prowokuje w słuchaczu dalsze pytanie: „Obawiaj się tego, co niechybnie nastąpi, gdy tylko będziesz tego chciał"[37]. Zaciekawionemu słuchaczowi takim nietypowym stwierdzeniem, nasuwa się logicznie zaraz pytanie: Cóż może tym być? Od Augustyna zaraz słyszy odpowiedź: „Grzeszenie", które prowadzi do prawdziwej śmierci[38].

Pytanie o śmierć, Augustyn stawia ludziom, którzy byli zainteresowani zupełnie innym aspektem śmierci: im chodziło przede wszystkim o to, jak uniknąć tylko „złej śmierci", nieodpowiedniej dla nich, bo sami uważają się za „sprawiedliwych". Taką śmiercią, według nich, byłby los rozbitków na morzu, śmierć od miecza wroga, pozbawienie życia przez rozbójników czy drapieżne zwierzęta: o to również się modlą, odsuwając w rzeczywistości na dalszy plan istotny aspekt problemu.

Mówca, przez stopniowe argumentowanie, stara się jednak doprowadzić ich do odkrycia sytuacji absurdalnej: żywią obawy przed tzw. „złą śmiercią", ale jednocześnie nie przejawiają najmniejszych obaw o prowadzenie złego życia, które prowadzi w konsekwencji do największej tragedii życiowej, jaką będzie duchowa śmierć, tj. oddalenie od Boga na zawsze. Stąd upomina: jeżeli ktoś nie chce źle umierać, niech naprawi swoje życie. Nie może bowiem „źle umrzeć", czyli popaść we wieczną zagładę ten, kto dobrze żyje[39].

Co do rodzaju śmierci, ocenianego przez nich jako „zły", Augustyn koryguje pojmowanie swoich słuchaczy, odwołaniem się do przykładu męczenników, którzy stanowili zawsze bardzo mocny punkt odniesienia w świadomości chrześcijan, jako niepodważalny wyznacznik „dobrej" śmierci:

[37] Tamże 12, CCL 46, 220: „Illud potius time, quod si nolis, non erit".

[38] Por. tamże.

[39] Por. tamże 12, CCL 46, 221: „Mori male times, male vivere non times? Corrige male vivere, time male mori. Sed noli timere: non potest male mori, qui bene vixerit".

„Czyż męczennicy, których «dzień narodzenia» uroczyście obchodzimy, nie ponieśli takich samych rodzajów śmierci?”[40].

Zachęca następnie, by na ich śmierć spojrzeć pełniej, bo jeżeli spoglądamy na nich tylko „oczami ciała”, będzie to tylko „zła śmierć”, jeżeli jednak będzie to spojrzenie „oczami wiary”, wtedy zauważy się ocenę wyrażoną przez samego Boga wersetem Psalmu 115, że „cenna jest w oczach Pana śmierć jego świętych”[41].

SERMO DE DISCIPLINA CHRISTIANA DI SANT'AGOSTINO
Sintetica recensione

(Riassunto)

Poco conosciuto l'opuscolo di sant'Agostino, *Sermo de disciplina christiana*, di regola omesso dagli editori dei suoi scritti a causa di mancata recensione di esso nelle *Retractationes*, rappresenta un interessante esempio concreto di predicazione pastorale nell'ambiente d'Ippona degli ultimi anni del quarto secolo. In realtà questo sermone costituisce una concisa esposizione della morale cristiana, basata sul comandamento della carità di Dio e del prossimo. Dopo un breve sguardo sul contenuto del trattato, nel presente articolo l'attenzione punta successivamente sull'idea agostiniana della *disciplina christiana*, poi sul clima della retorica antica di cui è permeato il detto discorso di Agostino, e quindi vengono segnalati i più caratteristici temi ivi presenti, tra cui particolarmente quello del rapporto tra Cristo ed il predicatore del verbo.

[40] Tamże 12, CCL 46, 221: „Nonne istas mortes martyres subierunt, quorum natalitia celebramus?”.

[41] Tamże 12, CCL 46, 222: „Quaere mortes martyrum; oculos carnis interroga: male mortui sunt; oculos fidei interroga: «Pretiosa in conspectu domini, mors sanctorum eius»”.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Robert KANTOR
(Tarnów, PAT)

LAS ASOCIACIONES DE LOS CRISTIANOS EN LA IGLESIA PRIMITIVA

I. EL FENÓMENO ASOCIATIVO DEL IMPERIO ROMANO

En la naturaleza humana hay una tendencia a reunirse para conseguir un objetivo común[1]. Entre los romanos esa inclinación se manifiesta desde los primeros tiempos de la monarquía identificado bajo el término general de *collegia*[2]. *Aunque es evidente que collega* y *collegium* pertenecen a la misma raíz del verbo probablemente como acto de *legere litteras*, es decir, recoger las letras con la vista, y que ambas palabras presentan el mismo prefijo colectivo *cum-*, no existe, sin embargo, entre ambas palabras una correlación absoluta. Ni los *collegae* propiamente dichos constituyen un *collegium*, ni los miembros de un verdadero *collegium* son *collegae* entre sí, sino *sodales* o *socii*[3].

1. El fenómeno asociativo en general. Los orígenes de los colegios hay que buscarlos en las asociaciones industriales que se remontan a la época semilegendaria del rey Numa, quien dividió al pueblo por oficios, estableciendo nueve categorías de ellos: flautistas, orfebres, carpinteros, tintoreros, zapateros, curtidores, forjadores, ceramistas y σύστημα que incluía todos los demás oficios. Para un romano el concepto de asociación no estaba bien definido por su amplitud. El concepto de asociación abarcaba desde los más amplios grupos humanos, como p. ej. el Estado, hasta las más pequeñas asociaciones populares. Es oportuno, por

[1] Cfr. F.M. De Robertis, *Il fenomeno associativo nel mondo romano. Dai collegi della Repubblica alle corporazioni del Basso Impero*, Roma 1981, 1: „La tendenza all'associazione [...] si rivela spontanea nella natura dell'uomo".

[2] Otros términos indicativos de asociaciones, además del *collegium* son: *amicitia, chorus, classis, cognatio, commune, contubernium, convictus, convivium, corpus, curia, decuria, factio, grex, magisterium, ordo, schola, sodalitium, statio, studium*; in grec.: ἐργασία, ἔργον, γένος, λόγος, οἶκος, σύνοδος, φύλη, cfr. J.P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les romains, depuis les origines jusqu'à la chute de l'empire d'Occident*, IV, Louvain 1895-1900, 236-242.

[3] Cfr. A. D'Ors, *En torno a las raíces romanas de la colegialidad,* en: *Tres estudios históricos sobre la colegialidad episcopal*, ed. A. D'Ors – J. Orlandis – A. Hera, Pamplona 1965, 15.

tanto, dar la distinción entre el concepto de asociación en sentido amplio y en sentido estricto. En el primer caso se trata o bien de un conjunto de hombres que, separados, persiguen un objetivo común (Estado), o bien un conjunto de hombres unidos por algún otro vínculo distinto del objetivo común (familia, habitantes de una misma región). En sentido estricto por una asociación se considera aquella surgida como resultado de una suma de voluntades reunidas libremente con un fin común y con el deseo de que su unión sea permanente[4]. Así se establecen multitud de asociaciones en las diversas ciudades del Imperio. Allí donde llegan las formas de vida romanas se constituyen asociaciones. Francesco M. De Robertis establece su particular clasificación. Para él existen cinco clases de asociaciones: Asociaciones profesionales. El nexo de unión de sus miembros es la coincidencia en el ejercicio de una misma profesión; Asociaciones de divertimento y convivencia; Asociaciones religiosas formadas con la intención de reunirse con el fin de honorar a una divinidad libremente elegida; Asociaciones funerarias constituidas con el fin de procurar sepultura a sus miembros y los ritos religiosos en sus exequias; Asociaciones políticas surgidas con el deseo de influir y ejercer presiones en la vida política del país[5].

En el periodo monárquico aparecen las primeras asociaciones las cuales se desarrollaron durante los primeros tiempos de la república. La mayoría de los miembros de aquellas asociaciones procedían de extracción social baja: artesanos y extranjeros[6]. La libertad de asociaciones estaba garantizada por la Ley de las XII Tablas:

> „Son cofrades los que pertenecen a una misma asociación que los griegos llaman hetaireia. La ley les permite establecer los pactos que quieran, con tal de no infringir la ley pública. Esta ley parece copiada de la ley de Solón, que dice: 'Si no se oponen las leyes públicas sea válido lo que convienen entre sí para sus fines los de un pueblo o fratria los socios para un culto, los comensales, los cofrades de sepultura o de religión, o los que emprenden una captura o negocio"[7].

Hasta la segunda mitad del siglo I a. C. las asociaciones podían desarrollarse libremente, salvo que amenazaran las leyes públicas. A finales de la república se producen las amenazas sobre el orden público que afectaban también a la vida de las asociaciones. En el año 56 a. C. hay un intento de terminar con las *sodalitates* mediante un senadoconsulto, pero éste no tenía éxito. Cuando César llegó al poder promulgó la *lex Iulia* de *collegiis*. Con ella se suprimía los *collegia* en Roma con una excepción de las *antiquitas constituta*, considerados como de utilidad pública. Desde el momento de la promulgación

[4] Cfr. De Robertis, *Il fenomeno associativo*, p. 4-5.

[5] Cfr. ibidem, p. 6.

[6] Cfr. ibidem, p. 36.

[7] *Digesta Justiniani Augusti* (= *Dig.*) 47, 22, 4, ed. P. Bonfante – C. Fadda – L. Ferrini – S. Riccobono – V. Scialoia, Mediolani 1960.

de la *lex Iulia* toda asociación que deseara constituirse precisaba de la autorización del Estado. En el año 7 a. C. se vincula a los *collegia* al culto de los *Lares Augusti* y del *Genius Augusti* para convertirlos en un instrumento válido de lealtad al régimen vigente. Durante el periodo de vigencia de la *Lex Iulia* se darán pocas autorizaciones para nuevas asociaciones. Por eso los juristas levantan la voz hablando de la necesidad de más autorizaciones para las asociaciones de nueva creación:

> „No se concede a cualquiera el poder constituir una sociedad, un colegio u otra corporación semejante, porque esto se halla regulado por leyes, senadoconsultos y constituciones imperiales. En muy pocos casos se han permitido tales corporaciones; por ejemplo se permitió formar corporación a los socios arrendatarios de la recaudación de las contribuciones públicas o de las minas de oro o plata, o de las salinas. También existen en Roma ciertos colegios, cuya corporación fue confirmada por senadoconsultos y constituciones imperiales, como el de los panaderos y otros varios, y los de los navieros que también existen en las provincias. Los que pueden constituirse como colegio, sociedad o cualquier otra corporación, tienen, como si fueran una ciudad, bienes comunes, caja común y un apoderado o síndico, por medio de quien, como en una ciudad, se trate y haga lo que debe tratarse y hacerse en común"[8].

> „Si hay asociaciones ilícitas, deben disolverse como ordenan los mandatos, constituciones imperiales y senadoconsultos, pero, al disolverse, se les permite dividir el dinero común y repartirlo entre los socios. En suma: si se hace una asociación o corporación cualquiera sin ajustarse a la autoridad del senadoconsulto o del príncipe, las reuniones son contra el senadoconsulto y las constituciones"[9].

En la época imperial las asociaciones quedaron divididas en dos categorías: los *collegia licita* y los *collegia illicita.* Tácito en *Annales* menciona los acontecimientos ocurridos en la colonia de Nuceria (cerca de actual Salerno) que como consecuencia el senado prohibía sus reuniones y había disuelto los colegios constituidos ilegalmente:

> „El caso es que muchos de los de Nuocera fueron llevados a la Ciudad con el cuerpo lleno de mutilaciones, en tanto que la mayoría lloraba la muerte de hijos o padres. El príncipe delegó en el senado el juicio sobre el asunto, y el senado en los cónsules; pero el tema volvió de nuevo al senado y se prohibió por diez años a los de Pompeya aquella clase de reuniones, y se disolvieron los colegios que habían constituido ilegalmente"[10].

El término *illicitus* se aplicaba a las asociaciones constituidas sin autorización y aquellas que, aún habiendo sido autorizadas, pudieran tener algún peligro implícito. Se tenía en cuenta también la frecuencia de las reuniones. Así, los

[8] *Dig*. 3, 4, 1.

[9] *Dig*. 47, 22, 3, 1.

[10] Tacitus, *Anales* XIV 17, en: Cayo Cornelio Tácito, *Anales*. *Obra completa*, trad. C. de Colona, Madrid 1986, 156.

tenuiores, p. ej. mantenían su situación de preferencia siempre y cuando sólo se reunieran una vez al mes, ya que una mayor frecuencia de sus reuniones podría llevarles a ser *collegia illicita*:

> „Se ordena a los gobernadores provinciales, en algunos mandatos imperiales, que no toleren la existencia de asociaciones de cofrades, ni que los militares tengan asociaciones en sus campamentos. Sin embargo, está permitido a la gente humilde el aportar cotizaciones mensuales, con tal de que no se reúnan más de una vez cada mes, a fin de que no formen con tal pretexto una asociación ilícita"[11].

La organización asociativa interna se regía por los estatutos de los cuales habla la ley de las XII Tablas[12]. El estatuto, llamado *lex collegii* constituía la base de la organización asociativa. Por eso, los que entraban en la asociación tenían que leer atentamente los estatutos[13]. Parece que casi todas las personas tenían la posibilidad de reunirse en grupos de amigos, parientes, vecinos o socios laborales, elaborar un estatuto, buscar un lugar de reunión y autodeclararse como una asociación. El grupo contaba generalmente diez a treinta o cuarenta miembros. En familias muy extensas los señores promovían la formación de una asociación y ofrecían un lugar de reunión, como es el caso de la sociedad de entierros, que se reunían en la casa de Sergia Paulina en Roma[14]. La familia podía ser también la base de una asociación de culto, como Pompeia Agrippinilla, que fundó un t*hiasos* dionisíaco en Túsculo al principios del Siglo II d. C. La jerarquía de los cargos en la asociación cultual reproducía la jerarquía de la familia[15].

Las asociaciones tenían sus cargos, con títulos imitados de los cargos municipales. Los *collegia* de Roma contaban generalmente con un grupo de presidentes denominados *magistri*. Otro cargo de mucha importancia era el tesorero. Corría a su cargo la contabilidad del haber y el debe y el pago de los gastos regulares de banquetes, fiestas, ritos religiosos, homenajes a los patrocinadores, y en muchos casos los funerales de sus socios. Cada asociación tenía su caja. El dinero que contenía la caja tenía principalmente dos fuentes. Primero, las contribuciones de los miembros, y segundo los donativos de los ricos patronos[16].

Meeks afirma que en el periodo imperial en Tesalónica en la calle 18 se reunían los constructores y los carpinteros, los tapiceros y los alfombreros, los porteros y los tintoreros de púrpura. El fin prioritario de las reuniones consistía en la participación en una comida un poco mejor que la habitual, beber el

[11] *Dig*. 47, 22, 1.

[12] Cfr. D*ig*. 47, 22, 4.

[13] Cfr. CIL XIV 2112, I, 18-19: „tu qui novos in hoc collegio intrare voles, prius legem perlege et sic intra, et postmodum quaeraris aut heredi tuo controversiam relinquas".

[14] Cfr. CIL I 69148: „Collegium quod est in domu Sergiae Paullinae".

[15] Cfr. W.A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, Salamanca 1988, 59.

[16] Cfr. De Robertis, *Il fenomeno associativo*, p. 72-73.

mejor vino, celebrar el onomástico del fundador o patrocinador, o la fiesta de Poseidón o de Hermes o de Isis[17].

2. Asociaciones religiosas. La religión fue uno de los motivos fundamentales para formar asociaciones entre los romanos. Los colegios religiosos tienen un origen remoto, siendo probable que los *Lupercales*, *sodales Titi* y *fratres Arvales*, fueran producto de la iniciativa privada, en época precívica[18]. Los colegios religiosos se dividieron en oficiales o semi-oficiales y privados. Los primeros estaban encargados del culto público por el Estado, como es el caso de los *sodales Augustales*. Los colegios religiosos privados fueron aquellos que libremente rindieron culto a una divinidad por ellos escogida. Estos colegios existían desde la época republicana y aumentaron en la época Imperial. También se consideraban colegios religiosos privados a los formados por grupos que honraban a los emperadores vivos o muertos o a los Lares de una ciudad o de una persona importante y estaban formados generalmente por gente humilde, clientes y esclavos[19].

En Italia había ejemplos abundantes de colegios religiosos privados. Sus miembros no eran sacerdotes, como los del culto oficial, sino simplemente *cultores* de una divinidad, que asistían a los ritos y sacrificios, presididos por los *magistri*, y tenían sus templos para realizar los cultos (*sacella*). En España, concretamente en Carthago Nova, hay dos ejemplos de este tipo de colegios. Una inscripción aunque no nos da el nombre de la asociación, nos ofrece una lista de los *magistri* de un *sacellum* dedicado a una divinidad. Entre los *magistri* hay libres, libertos y esclavos en la siguiente proporción: dos libres:

> „C(aius) Poplici(us), L(ucius) Cerui(us); cinco libertos: M. Caeici(us), G(aii) l(ibertus), L. Talepi(us), A(uli) l(ibertus), Cn. Tongili(us), Pyl(ades?), L. Paqui(us), Lon(g)i? l(ibertus), Q. Verati(us) Cis(sus?); dos esclavos: Pil(emo) Pontili(us), M(arci) C(ai) s(ervuus), Q. Claudi(us) Pos(por?), C(ai) s(ervuus)"[20].

La segunda inscripción de Carthago Nova también contiene la lista de los magistri de un sacellum. Los magistri son: cinco libertos:

> „M. puupius, M(arci) l(ibertus), Sex. Luucius, Sex(ti) l(ibertus), M. Prosius, M(arci) l(ibertus), N. Titius, L(uci) l(ibertus), C. Vereius, M(arci) l(ibertus); y cuatro esclavos: Antioc(hus), Bruti e(t) Terenti C. s(ervuus), Pilemo Aledi, L(uci) s(ervuus), Alex(ander) Titini L(uci) s(ervuus), Acerd(o) Sapo(nii) M(arci) s(ervuus)"[21].

---

[17] Cfr. Meeks, *Los primeros cristianos*, p. 60.

[18] Cfr. De Robertis, *Il fenomeno associativo*, p. 22.

[19] Cfr. J. M. Santero Santurino, *Asociaciones populares en Hispania romana*, Salamanca 1978, 14.

[20] CIL II 3433.

[21] CIL II 3434.

Otro tipo de colegios religiosos eran los dedicados a rendir el culto al emperador vivo o muerto. Este culto estaba organizado oficialmente en todo el Imperio. Cada ciudad tenía sus sacerdotes oficiales. Pero también hubo colegios privados cuyo objetivo era rendir culto al emperador divinizado. Este tipo de colegio nos encontramos en Hispania, que se titula *collegium divi Augusti*[22], cuya finalidad parece ser simplemente religiosa, es decir, honorar a Augusto divinizado. A. D'Ors dice que se trata de un colegio con fines cultuales[23].

Un tipo peculiar de colegios religiosos era el de los *cultores Larum*. Desde época republicana había asociaciones cuya finalidad era rendir culto a los Lares en unas edículas que se ponían en los cruces de las vías[24]. Estos tipos de asociaciones estaban formados generalmente por esclavos y libertos, que podían ser pertenecientes a una familia, o bien públicos. En el primer caso se trata de colegios domésticos, y su finalidad es honrar a los Lares de esa familia. En el segundo caso se trata de familias públicas de esclavos y libertos que honran a los Lares públicos. Este tipo de *cultores Larum* domésticos es muy frecuente en la epigrafía romana donde encontramos p. ej. „Cultores Larum Sex. Antoni Mansueti"[25], „Collegium Larum in domo Iuliana"[26], „Collegium Larum Marcellini"[27].

La mentalidad de los romanos se mostraba abierta ante la novedad que ofrecían algunos cultos extranjeros, aceptándolos como sucedía con la religión judía a quien Julio César concedió el derecho de reunión y de formación de asociaciones[28]. Durante el Imperio la afluencia de cultos extranjeros continúa, aumentando tanto en la variedad como en el número de sus adeptos. El carácter voluntario, el misterio y la capacidad para conmover los sentimientos personales, el componente espectacular de sus ritos, fiestas, procesiones son los factores que contribuyeron a la captación de nuevos cultores. La proximidad a lo humano que tienen los dioses orientales – sufren, mueren y resucitan – como Osiris, Atis, Adonis, proporcionan fuertes emociones ausentes en la serenidad de los dioses romanos[29].

De la ciudad de Napoca en Dacia – 235 d. C. – nos ha llegado la lista de miembros de un colegio báquico llamado *asianores*[30]. En la primera línea aparece el nombre Germano, presidente *spriarcha* de la asociación. Trajano

[22] Cfr. CIL II 2573.
[23] Cfr. A. D'Ors, *Epigrafía jurídica de la España romana*, Madrid 1953, 384.
[24] Cfr. De Robertis, *Il fenomeno associativo*, p. 85.
[25] CIL XII 2677.
[26] CIL XIII 1747.
[27] CIL IX 2481.
[28] Cfr. M. Simón, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425),* Paris 1964, 125-127.
[29] Cfr. F. Cumont, *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Paris 1966, 38.
[30] Cfr. CIL III 870: „Severo et Quintiano cos(...) nomina asianorum".

en su política de colonización de la Dacia trasladó a gente de todo el imperio a esta provincia y ellos debieron proceder de Asia. Pero no fueron los únicos en la ciudad porque ya existió un colegio formado también por inmigrantes galaecios[31]. Dos teónimos Atis y Cibeles forman parte de una pareja divina de las varias que nos ofrecen las religiones orientales. Atis es el esposo de Cibeles, diosa de la tierra, madre de todas las cosas y señora de las fieras del bosque. Durante el Imperio sus fiestas se siguen celebrando de manera muy solemne en Roma. Su culto se extendió por todo el imperio: Hispania, Britania, países danubianos, África y sobre todo Galia[32].

Los colegios religiosos disponían de un lugar para su culto, el templo. Había colegios que se reunían en templos públicos, pero otros tenían su propio templo para el culto y, dentro de él, un lugar de reunión o *schola*, que era una sala de reuniones y conversaciones, con bancos colocados en semicírculo, de forma que los auditores podían celebrar sus reuniones de manera más cómoda[33]. En estos templos o *scholae*, durante las reuniones de los colegios, se proponían las actividades de la asociación, como las dedicaciones[34]. En las reuniones religiosas de los colegios se efectuaban los ritos correspondientes al culto de que se tratara. Para estas ceremonias, el colegio estaba organizado jerárquicamente. El que dirigía la ceremonia era el presidente del colegio (*magister*). Las funciones de otros *magistri* de colegios religiosos no eran solamente de dirigir las ceremonias, sino además llevar todos los asuntos relacionados con la organización del colegio y cuidar del *sacellum,* es decir templo donde se celebraban las ceremonias. Una de las inscripciones nos dice que estos *magistri* se preocupaban de hacer parte del *sacellum*: „magistri pilas III et fundamentum ex caemento faciendum coerauere"[35].

Normalmente el presidente del colegio, *magister quinquenalis*, llamado así por ser elegido para cinco años, es el que preside las ceremonias religiosas, a parte de regir todos los asuntos del colegio. Esto es lo que dice el reglamento de los *cultores Dianae et Antinoi de Lanuvium*:

> „Item placuit, ut quinquennalis sui cuiusque temporis diebus solemnibus ture et vino supplicet et ceteris officiis albatus fungatur"[36].

En los asuntos financieros de los colegios religiosos fue normalmente el *magister* quien decidía, pero a veces el colegio en conjunto tomaba decisiones, como

[31] Cfr. CIL III 1394: „Herculi invicto p(ost) r(editum) inperatoris col(legium) (G)alatorum (T)i Iulius Marcellinus d(onum) d(edit) d(edicavit)".

[32] Cfr. Cumont, *Las religiones orientales*, p. 56.

[33] Cfr. Santero Santurino, *Asociaciones populares*, p. 58.

[34] Cfr. CIL II 5811: „M(arcus) Sempronius L(uci) f(ilius) Cep(h)alo Cornelianus".

[35] CIL II 3434.

[36] CIL XIV 2112. Un caso particular es el de Aulus Publicius Germanus, que, por una parte, es *sacerdos familiae publicae* de Corduba, y, además, *magister II del colegio*; cfr. CIL II 2229.

es el caso de los *piscatores et propolae* de Carthago Nova, que votaron la aprobación para erigir un monumento[37].

3. Asociaciones funerarias. Las restricciones en materia asociativa dadas por la *lex Iulia*, inauguraron un sistema de control estatal sobre los colegios para toda la época imperial. Desde la promulgación de la ley, todo colegio debía obtener una autorización para constituirse. Este es el caso de los *collegia tenuiorum*, autorizados por un senadoconsulto de mediados del siglo I d. C.[38]. *Tenuiores* eran gentes de escasos recursos económicos que se asociaban bajo la advocación de una divinidad para cubrir sus necesidades de funerales y enterramiento. Estos *colegia tenuiorum* recibieron en la época de Claudio una autorización que aparece en el *Digesto*[39]. Esta noticia de Marciano está confirmada por una inscripción que contiene los estatutos del *collegium salutare Dianae et Antinoi*[40].

A partir de la entrada en vigor del senadoconsulto sobre *tenuiores*, los colegios funerarios se extendieron por todas partes del Imperio. La abundancia de este tipo de colegios se explica por la importancia que daban los romanos a la sepultura. Para ellos continuaba la vida en la tumba, y los difuntos sólo encontraban reposo si tenían una sepultura digna. Por eso, las atenciones debidas a los muertos resultaban bastante costosas. La enorme masa de gentes carecía de los recursos económicos y tenía que ingeniárselas para cubrir estas necesidades funerarias. Así, los clientes, libertos y esclavos de las familias ricas, que no podían soportar los gastos de una tumba, se agregaban a las grandes sepulturas y mausoleos de sus patronos. Sin embargo, cuando los patronos no eran ricos para cubrir estas necesidades, muchos *tenuiores* quedaban sin sepultura, y esto fue frecuente en la época republicana y comienzos del Imperio, en que existían grandes fosas públicas donde se arrojaban los cadáveres de los pobres[41]. Para solucionar este problema, a comienzos del Imperio, surgieron los llamados *socii columbariorum*, que no eran colegios en el sentido estricto, sino que en realidad eran „sociedades por acciones, que se limitaban a tener un fondo, formado con las cotizaciones de los socios, con el que se cubrían los gastos ocasionados a la muerte de uno de ellos, garantizándose un nicho en los grandes columbarios que construía la sociedad”[42].

[37] Cfr. CIL II 5929: „de pecunia sua faciendum curaverunt idemque probaverunt”.

[38] Cfr. Santero Santurino, *Asociaciones populares*, p. 63.

[39] Cfr. *Dig*. 47, 22, 1.

[40] Cfr. CIL XIV 2112: „Caput ex s(enatus) c(onsulto) p(opuli) r(omani). Quibus coire convenire collegiumque habere liceat. Qui stipem menstruam conferre volent in funera, in it collegium coeant, neq(ue) sub specie eius collegii nisi semel in mense coeant conferendi causa unde defuncti sepeliantur”.

[41] Cfr. Santero Santurino, *Asociaciones populares*, p. 67-68.

[42] Ibidem, p. 68. Este tipo de sociedades sólo existieron en Roma, y, además, duraron muy poco, porque desde mediados del siglo I d. C. apaecen casi en todo Imperio verdaderos colegios

Las asociaciones, que Marciano[43] llama *collegia tenuiorum*, son también conocidas con el nombre de *collegia funeraticia*. Entre ellas se encuentran sobre todo las denominadas *collegia salutaria* y las de *cultores deorum*. Estas últimas tenían finalidad principalmente funeraria, como se deduce de la inscripción que contiene la *lex* del *collegium salutare de cultores Dianae et Antinoi de Lanuvium*[44].

Todos estos colegios funerarios tenían como finalidad fundamental proporcionar a sus miembros un enterramiento digno, como señalan los estatutos del colegio de Lanuvium: „bene atque industriae contraxerimus, ut exitu defunctorum honeste prosequamur"[45]. Los asociados pagaban, en primer lugar, un derecho de entrada, que, en el caso del colegio de Lanuvium consistía en 100 sestercios, y después una cotización mensual de 5 ases. Al morir uno de sus miembros, el colegio de *cultores Dianae et Antinoi* pagaba al heredero del difunto la cantidad de 300 sestercios para que se le construyera una tumba y se le hicieran los honores fúnebres apropiados. Otros colegios, sin embargo, disponían de sus propios lugares de enterramiento. Si el difunto no tenía herederos, el colegio se encargaba del enterramiento y funerales[46].

Los miembros de los colegios funerarios pertenecían, como dice De Robertis, a las clases más bajas de la población[47]. Entre las puertas Salaria y Pinciana de la ciudad de Roma se encontró una inscripción encargada por unos *soci monumenti*[48]. Esta asociación tenía en el año 9 d. C. veinticinco miembros, *soci*[49]. En el cementerio de Calixto de Roma, una tabla de columbario recoge los nombres, incompletos, de tres varones probablemente decuriones[50].

Un dato de mucho interés nos ofrece la inscripción del *collegium Iovis Cerneni* de Alburnus Maior en Dacia, sobre tres *tabellae ceratae*. Se trata de la disolución de un colegio funerario de esclavos por falta de miembros y de organización. El *Magister* del colegio, junto con dos esclavos *quaestores*, le-

funerarios, que fueron autorizados por el senadoconsulto de época de Claudio, resolviéndo el problema de los *tenuiores* que no podían costearse privadamente una sepultura digna; cfr. ibidem.

[43] Cfr. *Dig*. 47, 22, 1.

[44] Cfr. CIL XIV 2112. Otras inscripciones como la del *collegium Aesculapi et Hygiae* de Roma (CIL VI 10234), de los cultores *collegi Silvani* de Philippo (CIL III 633), del *collegium Iovis Cerneni* de Dacia (CIL III 924-927) y del *collegium Siluani* de Lucania (CIL X 444) tienen importancia en este sentido.

[45] CIL XIV 2112.

[46] Cfr. Santero Santurino, *Asociaciones populares*, p. 68-69.

[47] Cfr. De Robertis, *Il fenomeno associativo*, p. 24: „Di origine ancor più recente sono y collegia tenuiorum: essi avevano lo scopo di permettere ai soci, appartenenti alle classi più basse della popolazione, le pratiche del culto divino, in ordine sia agli dei Superi che ai Mani, assicurando agli aderenti y funerali e le oronanze di rito".

[48] Cfr. CIL VI, 34004: „L. Munio Gnomone Q Volumnio Amphione qui recte soci monumenti sunt".

[49] Cfr. *Dig*. 17, 2, 70.

[50] Cfr. CIL VI 34004a.

vantan un acta para hacer saber que, de 54 miembros, el colegio ha quedado reducido a 17, que Iulius, otro *magister colegii* no ha aparecido por el colegio desde el día de su elección, que se han rendido cuentas a los miembros presentes, devolviéndoles el dinero que había hasta vaciar la caja. Por todo ello se ha disuelto el colegio. El acta se firmó el día 5 de los Idus de Febrero (año 167 d.C)[51].

Los esclavos y libertos, que poseían en abundancia las familias ricas, solían formar uno o varios colegios funerarios con el fin de asegurarse una sepultura en un lugar común. Estas asociaciones denominadas *collegia domestica*, hay que suponer que su funcionamiento era similar al de los colegios funerarios siguiendo un sistema de pago de cuotas mensuales para formar un fondo común. Colegios formados por esclavos y libertos de familias ricas fueron los que se denominaban *cultores Larum*, que tenían un marcado carácter religioso adorando los Lares de una familia[52].

Ahora bien, puesto que existieron colegios funerarios mixtos compuestos por esclavos y libertos, podríamos preguntarnos sobre la existencia de colegios formados exclusivamente por esclavos. De Lucus Augusti viene una inscripción funeraria que está dedicada a una esclava decoradora, de origen griego, Philtate, por sus *conserui*, pertenecientes a la casa de Augustus Aurinus[53]. Según J. Mangas se trata de un colegio funerario formado exclusivamente por esclavos de una familia, es decir un colegio funerario doméstico de esclavos[54]. En Caldas de Reyes (Pontevedra) se encontró una inscripción en forma de lista de nombres de personas donde aparecen tres esclavos de un centurión: Sabinus de 20 años, Secundio de 22 y Lentinus de 20. Todos ellos aparecen enterrados juntos[55]. Mangas sospecha en esta inscripción la presencia de un colegio, que en este caso sería exclusivamente de esclavos[56]. Finalmente, en una inscripción que proviene de Corduba aparece el nombre de Aulus Publicius Germanus que era „sacerdos perpetuus familiae publicae" y „magister II" del colegio[57]. Esta asociación, por tanto, ha de ser considerada como religioso –

[51] Cfr. CIL III 924-927.

[52] Cfr. CIL II 174: „Aesculapio aug(usto) sacrum cultores Larum Maliae Malioli M(arcus) Cossutius Macrinus donavit"; cfr. E.M. Steuermann, *Colegios y familias de esclavos en la época imperial*, en: „Vestnik Drevnej Istorii" 33 (1950) 71-85.

[53] Cfr. „Ephemeris Epigraphica" 8 (1892) n. 311: „D(is) M(anibus) Philtates ornatricis C... caelniteae conservo domo Augusti Aurini s(ervae) conservi eius".

[54] Cfr. J. Mangas Manjarres, *Esclavos y libertos en la España romana*, Salamanca 1971, 119.

[55] Cfr. *Inscriptiones Romanas de Galicia* (= IRGalicia), III, Santiago de Compostela 1968, 38: „Sabinus an(norum) XX Secundio an(norum) XXII Lentinus an(norum) XX M(arci) Audasi c(enturionis) leg(ionis) X gem(inae) ser(vi) h(ic) S(iti) s(unt)".

[56] Cfr. Mangas Manjarres, *Esclavos y libertos*, p. 118-119.

[57] Cfr. CIL II 2229: „A(ulo) Publicio (ge)rmano scerdoti (fa)miliae publicae c(olonorum) c(oloniae) p(atriciae) perpetuo mag(istro) II (tr)ophimus c(olonorum) c(oloniae) p(atriciae)s ser(vus) (e)mptu germanianus D(eo) s(uo) d(edit)".

funeraria, con su sacerdote para las ceremonias religiosas, y su *magister* como todo colegio[58].

II. LAS ASOCIACIONES Y LOS CRISTIANOS

Los colegios cristianos aparecen como las asociaciones de carácter esencialmente religioso. En general, las asociaciones cristianas no tomaban los nombres tradicionales de las asociaciones romanas como: *collegium, sodalicium, sodalitas*, etc., sino *ecclesia fratrum*, *fratres*, *fraternitas*, *sodales fratres*, ἄδελφοι, ἀδελφότης, τόπος, quizás por el odio a las prácticas paganas relacionadas con aquellos nombres. El Estado, por el contrario, le designa siempre con el nombre técnico de las asociaciones cultuales, y religiosas: ἑτάριαι y σύνοδοι[59]. Tertuliano, en lugar de usar los nombres paganos para designar una asociación, utiliza el vocabulario intermedio: *coetus* y *conticula*[60]. Eusebio habla de seguidores, (θιασώται)[61]. Los mismos cristianos, para denominar a los socios de los collegia tenuiorum, utilizaron la palabra „cultores".

1. La legalidad del cristianismo. Uno de los principios fundamentales de los antiguos era que el hombre tenía ciertos deberes respecto a la divinidad. Un romano debía rendir culto a los dioses de Roma, un ateniense a los de Atenas etc. La religión era, pues, esencialmente nacional. Este principio, sin embargo, no excluía el ejercicio de un culto extranjero, siempre que su práctica estuviera limitada únicamente a los extranjeros allí domiciliados, quienes, separados del culto nacional de su país, no podrían tener religión alguna si no se les permitiera ejercer la propia. Este contacto local no suponía fusión de las religiones, tampoco facilitaba el franqueamiento de las barreras que las separaban. Así pues, el exclusivismo absoluto de las religiones judía y cristiana no se fundaba en el sentimiento patriótico, sino doctrinal. El Dios de Israel, el mismo de los

[58] Cfr. Santero Santurino, *Asociaciones populares*, p. 87.

[59] Cfr. Eusebius, *Historia Ecclesiastica* (= HE) VII 10, 11, trad. A. Velasco-Delgado, Madrid 1973, 178: „Es el sitio que escogí, por mandato de nuestros augustos, y de ninguna manera os estará permitido, ni a vosotros ni a ningún otro, hacer reuniones (ἡ σύνοδος) o entrar en los llamados cementerios".

[60] Cfr. Tertullianus, *Apologeticus* 2, 6 et 38, 3, CCL 1, 88 et 149; *Adversus Marcionem* II 12, 2, CCL 1, 489; *Adversus Valentinianos* 13, 2, CCL 2, 764; *De carne Christi* 5, 10, CCL 2, 882; *Scorpiace* 15, 1, CCL 2, 1096.

[61] Cfr. Eusebius, HE I 3, 19, trad. Velasco-Delgado, p. 17: „Una prueba sólida y patente de esta unción incorporal y divina es que, de todos los hombres de su tiempo y de los que luego han seguido hasta hoy, únicamente Él, entre todos y en el mundo entero, ha sido llamado y proclamado Cristo; solamente a Él reconocen bajo este nombre, dan testimonio de Él y le recuerdan todos, lo mismo entre griegos que entre bárbaros; y hasta hoy todavía sus *seguidores*, repartidos por toda la tierra habitada, siguen dándole honores de rey".

cristianos, no era un dios local, propio de un país o de un pueblo determinado, uno de tantos dioses, sino un único Dios, el Dios de todas las naciones y razas, creador del mundo, legislador y juez de la humanidad. Los demás dioses „eran dioses falsos, hombres divinizados, demonios, ídolos. Fuera del culto del Dios verdadero, del Dios de Israel y de los cristianos, cualquier otro era impiedad; las religiones de las ciudades, de las naciones, del imperio, falsas, impías, errores diabólicos contra los cuales todo hombre tenía el derecho y el deber de protestar”[62].

1.1. La distinción entre los cristianos y los judíos. El judaísmo, durante la época de Vespasiano, gozaba del privilegio de ser una religión permitida. Vespasiano comprendió que ese culto significaba algo más que una cuestión de nacionalidad y se limitó a transferir al templo de Júpiter Capitolino el tributo que los hijos de Israel habían pagado hasta entonces a Jahvé y a su santuario. Los gobernadores romanos rehuían intervenir en las querellas contra los cristianos porque les costaba mucho distinguir los cristianos de los judíos y comprender la causa de la antipatía de éstos contra aquellos[63]. Resulta, pues, evidente que los judíos no querían que los cristianos se aprovecharan de sus privilegios. Empezaron las denuncias a las autoridades, y entonces comenzó para el cristianismo la era de las proscripciones. San Pedro en su primera carta hace una recomendación: „Que ninguno de vosotros tenga que sufrir por asesino o ladrón, por malhechor o por meterse en asuntos ajenos. Pero si es por ser cristiano, que no se avergüence, sino que glorifique a Dios por llevar ese nombre” (1Pe 4, 15-16).

Los sufrimientos de que aquí habla San Pedro son los castigos impuestos por los tribunales ordinarios encargados de la represión de los crímenes de robo, asesinato, etc. El Apóstol se expresaba así porque los referidos tribunales habían empezado a entender ya el delito de ser cristiano. Los cristianos eran denunciados, inquiridos, juzgados y condenados por el solo hecho de ser cristianos, y aunque la opinión pública les imputaba toda clase de crímenes, nunca se dio el caso de que se les condenara por magos o por sacrílegos. Tertuliano declara expresamente que aquellos supuestos delitos no aparecen en las sentencias:

[62] L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, I, Paris 1906, 102: „Les autres deux n'étaient que de faux dieux, des hommes divinisés, des démons, des idoles; ils en comptaient pas. En dehors du sien, tont culte était une impiété; les religions des cités, des nations, de l'empire, n'étaient que de prétendues religions, des erreurs diaboliques contre les quelles tont homme ovait le droit et le devoir de protester”.

[63] Buena prueba de esto nos ofrecen las perplejidades de Pilatos, la negativa de Galión, proconsul de Acaya, a escuchar las quejas que los judíos de Corinto presentaron contra San Pablo, y la indiferencia con que Félix y Festo acogieron las denuncias del sumo sacerdote contra el mismo Apóstol.

„Vuestras sentencias sólo constan la confesión del nombre cristiano; ninguna especie de crimen aparece en ellas, pues el único es aquel nombre"[64].

Luego, copiando la sentencia añade:

„¿Qué es, en fin, lo que leéis en vuestras tablillas? Que el reo es cristiano. ¿Por qué no añadís, y homicida?"[65].

Después de Trajano algunos emperadores se mostraron más dispuestos a mitigar las consecuencias de la ley. Adriano escribió en este sentido a varios gobernadores, entre otros a C. Minucio Fondano, procónsul de Asia:

„«Por consiguiente, si los habitantes de una provincia pueden sostener con firmeza y a las claras esta demanda contra los cristianos, de tal modo que les sea posible responder ante un tribunal, a este solo procedimiento habrán de atenerse, y no a meras peticiones y gritos. Efectivamente, es mucho mejor que, si alguno quiere hacer una acusación, tú mismo examines el asunto. Por lo tanto, si alguno los acusa y prueba que han cometido algún delito contra las leyes, dictamina tú según la gravedad de la falta. Pero si – ¡Por Hércules! – alguien presenta el asunto por calumniar, decide acerca de esta atrocidad y cuide de castigarla adecuadamente». Tal es el rescripto de Adriano"[66].

El apologista Melitón intentaba disuadir a Marco Aurelio de su empeño en perseguir a los cristianos, alegando los rescriptos de Adriano y otros que Antonio Pío ha dirigido a las ciudades de Larisa, Tesalónica, Atenas y a la junta de Acaya:

„Más si alguien persistiera en llevar al tribunal a alguno de ellos (cristianos) por ser tal, quede el acusado libre de cargos, aun cuando, aparezca evidente que es cristiano; en cambio, el acusador quedará sujeto a castigo"[67].

Desde el momento en que las autoridades romanas establecieron oficialmente la distinción entre judíos y cristianos, éstos últimos se encontraron en la situación de ocultar sus creencias y su existencia corporativa, para evitar el rigor de las leyes contra las asociaciones no autorizadas, entre las cuales se encontraban las cristianas. Plinio en la carta a Trajano habla de la multitud de cristianos de todas edades, sexos, que se reúnen para celebrar sus ceremonias. Plinio, sin embargo, no tenía ninguna necesidad de instrucciones para prohibir aquellas asambleas[68].

[64] Tertullianus, *Ad nationes* 3, 2, CCL 1, 13.

[65] Idem, *Apologeticus* 2, 20, CCL 1, 91.

[66] Eusebius, HE IV 9, 2-3, trad. Velasco-Delgado, p. 172.

[67] Ibidem IV 13, 7, 178. Esta actitud incomprensible bajo Antonio Pío y Marco Aurelio, bastaría para hacer sospechar de la autenticidad.

[68] Cfr. Plinius, *Epistolae* X 96, trad. A. Fontán – A. Moure – A. Casas, Madrid 1995, 145: „Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, uocantur in periculum et uoca-

1.2. La propiedad corporativa de la iglesia cristiana. La comunidad cristiana, desde sus comienzos, poseía sus recursos pecuniarios, una caja común, y un siglo después de Trajano eran dueños de algunos inmuebles, templos y cementerios, que figurarían en los registros como propiedades de alguna persona individual. Los cristianos no podían invocar, para excluir de sus cementerios a quien al morir no hubiese pertenecido a su grupo, la cláusula *ad religionem pertinentes meam*, con que el propietario o fundador de algún sepulcro designaba las personas que en él podían ser inhumadas, puesto que siendo el cristianismo *religio illicita* estaba excluido del favor de las leyes[69].

a. La teoría de Duchesne. Trajano consecuente con su principio de que toda asociación era peligrosa, prefería exponer las ciudades a los riesgos de un incendio antes que permitir que se formaran cuerpos de bomberos. Ahora bien, ¿a qué tipo de astucia tendrían que recurrir las comunidades cristianas para disimular su vida social, tan corporativa? La Iglesia, como ya hemos dicho, desde el principio poseía recursos pecuniarios, una caja común. Desde los comienzos del siglo III, las iglesias eran propietarias como entidades morales al amparo de la legislación vigente sobre colegios funerarios. Se permitía a los pobres y demás gente asociarse con el fin de prepararse una sepultura digna. Esas asociaciones podían señalar cuotas mensuales a sus miembros, poseer y celebrar asambleas de carácter religioso y nombrar un actor que las representara jurídicamente. Teniendo en cuenta todo esto, Duchesne hace una pregunta: „¿Por qué, pues, las comunidades cristianas habían de estar excluidas de ese derecho, toda vez que ellas, más que ninguna otra asociación, ponían especial cuidado en organizar y velar por sus cementerios, y presentándose como colegios funerarios se colocaban al abrigo de la ley?”[70]. Según Duchesne hay muchas razones; pero la más importante era la aversión que tales colegios inspiraban. Dice que: „los emperadores del tercer siglo observaron respecto de la Iglesia una actitud bien definida, pues o la persiguieron resueltamente, o la toleraron en igual forma, sin que para ellos fuera jamás una sociedad desconocida, porque los lugares en que se reunían los cristianos, los cementerios, los nombres y domicilios de los superiores, no es posible suponer que los ignorasen los magistrados ni la misma administración imperial. En efecto, apenas estallaba una persecución las primeras víctimas, si no escapaban o se ocultaba a tiempo, eran los obispos, y los lugares del culto y demás bienes

buntur. Neque ciuitates tantum sed uicus etiam atque agros superstitionis istius contagio peruagata est”.

[69] Cfr. G.B. De Rossi, *Roma sotterranea,* Roma 1857, 102.

[70] Duchesne, *Histoire ancienne de l’Église*, 384: „Pourquoi les groupes chrétiens n’auraient-ils pas été admis à jouir de ces facilités? Pourquoi, eux qui avaient un tel soin de leurs sépultures, n’auraient-ils pas présenté leurs communautés comme des collèges funéraires, les plaçant ainsi à l’abri de la loi?”.

eclesiásticos los primeros confiscados. Después de la persecución, el obispo era quien reclamaba y a quien se autorizaba para exigir la devolución de esos bienes"[71]. Tertuliano, comparando las asociaciones paganas con las asociaciones cristianas, pone de relieve los rasgos que les distinguían:

> „Mas puede suceder que se nos mire como a hermanos menos legítimos por no haber tragedia alguna que declame acerca de nuestra fraternidad o bien porque usamos como hermanos de nuestros bienes familiares, los que entre vosotros rompen la fraternidad. Por donde los que convivimos compenetrados en espíritu y en alma, no dudamos en comunicar con otros nuestras cosas. Todo entre nosotros es común, menos las mujeres. En este punto rompemos el consorcio, en el único en que los demás hombres practican el consorcio, pues no sólo usurpan las mujeres de sus amigos, siguiendo en esto, creo, la doctrina de los mayores y de los más grandes sabios: del griego Sócrates y del romano Catón, quienes entregaron sus mujeres a sus amigos, aun cuando las desposaron, sin duda, para que les diesen hijos, aunque fuesen de otros, no sé si contra la voluntad de ellas"[72].

San Cipriano nos cuenta, que un obispo de España fue condenado por las autoridades eclesiásticas por el hecho de haberse inscrito en una asociación funeraria y hecho enterrar en la misma a sus hijos:

> „Marcial, además de haber asistido a menudo a convites impuros y vergonzosos de los gentiles en una asociación y de haber enterrado a sus hijos en la misma asociación, con rito gentil en sepulcros profanos y entre los paganos ha confesado que en sesión pública ante el procurador ducenario obedeció a las órdenes de la idolatría y renegó de Cristo"[73].

Hay que añadir también, que las leyes sobre esas corporaciones suponían, como condición fundamental, que de ningún modo se abusara el senado – consulto que prohibía las asociaciones ilícitas, y entre ellas la religión cristiana.

b. La teoría de De Rossi. Había autores, especialmente en el siglo XIX, que decían que los primeros grupos cristianos imitaron el modelo de las asociaciones voluntarias, sobre todo el de los *collegia tenuiorum* o sociedades funerarias[74]. Este modelo no podría ser una alternativa excluyente de la familia, ya que las asociaciones se formaron en estrecha relación con la familia, tal

[71] Ibidem, p. 386.

[72] Tertullianus, *Apologeticus* 39, 10-12, CCL 1, 151-152.

[73] Cyprianus, *Epistola* 67, 6, CCL 36, 456457, trad.: Cipriano, *Cartas*, introducción, traducción y notas de M. Luisa García Sanchidrián, Madrid 1998, 463-468.

[74] Entre los autores de esta postura hay que mencionar: R.L. Wilken, *Collegia, Philosofical Schools, and Theology*, en: S. Benko – J.J. O'Rourke, *The Catacombs and the Colosseum*, Valley Forge 1971, 268-291; E. Judge, *The social Pattern of Christian groups in the first century*, London 1960, 63; F.M. De Robertis, *Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano*, II, Bari 1973, 108; Meeks, *Los primeros cristianos*, 136-140.

es, por ejemplo, el caso del „collegium quod est in domu Sergiae Paulinae”[75]. En las familias muy extensas, los señores promovían a veces la formación de un club y ofrecían un lugar de reunión como es el caso de la sociedad de entierros, que se reunía en la casa de Sergia Paulina.

Tanto los grupos cristianos como las asociaciones incorporaban a menudo a personas que ejercían la misma actividad comercial o artesanal. Ambos reservaban un espacio importante a las actividades rituales y de culto organizando banquetes comunes y otros actos fraternos. La provisión de sepultura propia y la conmemoración de los difuntos en los aniversarios constituían una función muy importante en muchas asociaciones. Desde los primeros tiempos del imperio surgen un gran número de asociaciones fúnebres, aceptadas por la ley. Los socios (sodales) prepararon una caja social, arca; se reunían mensualmente en una casa bajo la presidencia de su jefe *magister collegii* donde se trataban los asuntos relacionados con el *collegium*. Alquilaron un área sepulcral, que además de contener los sepulcros, tenían también los locales – *domus*, *triclinia* – para banquetes fúnebres.

La Iglesia de igual modo podría asumir la apariencia de una de las asociaciones similares. Tenemos que recordar que las asociaciones, *collegia*, se multiplicaron en la época de las persecuciones. El derecho de asociación *ius coeundi*, favorable desde el principio, encontró, sin embargo, un impedimento de celos por parte de algunos emperadores.

Según De Rossi los bienes inmuebles no pertenecían directamente a la Iglesia, sino a algunas asociaciones funerarias de gente pobre, es decir, a las *collegia tenuiorum*, que los cristianos habían formado en toda la ciudad y cuyos miembros se unían para asegurarse una sepultura digna. Tales colegios gozaban del favor por parte del poder imperial, porque, mientras que para las otras asociaciones era indispensable una autorización especial de una autoridad para su existencia, estos, en cambio, no la necesitaban[76]. Aquellas asociaciones, legalmente constituidas, tenían el derecho de poseer los bienes y lugares de reuniones de carácter religioso.

La palabra *natalis* por la que los gentiles designaban el aniversario del nacimiento de algunos que se honraba con aquella fiesta, fue usada por la Iglesia para señalar el aniversario de la muerte de un mártir. La inscripción de Lanuvium de 136, contiene una lista de los convidados a la fiesta de su *collegio*:

„VIII idus Martias natali Caesenni fratris
XIII L. Sept. natali caesenni fratris
XIX Ian. natali caesenni Rufini patroni municipi”[77].

[75] CIL VI 9148.
[76] Cfr. De Rossi, *Roma sotteranea*, vol. I, 102.
[77] La inscripción citada por O. Marucchi, *Manuale di archeologia cristiana*, Roma 933, 97.

Al final de esa inscripción encontramos una nota que se refiere al banquete:

> „Vini boni amphoras singulas, et panes as(sium) qui numerus collegi fuerit, et sardas (nu)mero quattuor, strationem caldam cum ministerio"[78].

Para aquellas fiestas y aquellos invitados eran conveniente las habitaciones, *scholae*, *cellae*, con todo el mobiliario necesario para las reuniones[79].

En la antigua Cesarea de Mauritania, en Cherchell, encontramos dos célebres epigrafías en las cuales leemos que, un fiel, Evelpio, ha construido con sus gastos particulares una *cella memoriae*, ofreciéndola a la Iglesia, como tenían costumbre también los paganos, ofreciendo a un colegio una *schola.* Las dos inscripciones son las siguientes:

> „AREAM AT SEPVLCRA CVLTOR VERBI CONTVLIT
> ET CELLAM STRVXIT SVIS CUNCTIS sVUMPTIBVS
> ECCLESIAE SANCTAE HANC RELIQVIT MEMORIAM
> SALVETE FRATRES PVURO CORDE ET SIMPLICI
> EVELPIUS VOS SATOS SANCTO SPIRITV
> ECCLESIA FRATRUM HUNC RESTITVIT TITVLUM M. A. I. SEVERIANI
> V. C. EX ING. ASTERI"[80].

> „IN MEMORIA EORVM
> QVORVMCORPORA IN AC
> CVBITORIO HOC SEPVLTA
> SVNT ALCIMI CARITATIS IVLIANAE
> ET ROGATAE MATRI VICTORIS PRESBYTE
> RI QVI HVNC LOCVM CVNCTIS FRATRIB(US) FECI"[81].

Estas epigrafías nos ofrece una información muy importante. El fiel Evelpio, que ha donado la *cella* se llama cultor verbi, como cultores Iovis, Herculis, Dianae, etc. De esta forma solían llamarse los adscritos a los colegios sodales paganos y, como dice Armellini, ellos asumían el nombre del colegio, *Ecclesia fratrum*[82].

La Iglesia, a partir del siglo III poseía ya los cementerios y lugares eclesiásticos, y podía utilizarlos para sus fines, según el derecho concedido por Trajano y Septimo Severo a las asociaciones fúnebres *quibus coire licet*. Esta teoría

---

[78] Ibidem.

[79] En la entrada al cementerio de Domitila se encontraba un triclinio donde los cristianos tenían sus reuniones; cfr. M. Armellini, *Antichi cemeteri cristiani*, Roma 1983, 68; De Rossi, *Roma sotteranea*, p. 102.

[80] CIL VIII 9585.

[81] CIL VIII 9586.

[82] Cfr. Armellini, *Antichi cemeteri*, p. 69: „La fratellanza cristiana, il collegium che tale potea sembrare agli occhi dei gentili, assume qui quasi nome collegiale, quello di Ecclesia fratrum"; cfr. también G. Bovini, *La propietà ecclesiastica e la condizione giuridica della chiesa in età precostantiniana*, Milano 1949, 19-121.

tenía muchos seguidores[83]; uno de ellos es Monti, quien opina, que los cristianos se organizaron en *collegia tenuiorum* no para refugiarse, sino legalmente, ya que las asociaciones cristianas gozaban de la presunción general de licitud que se otorgó a todas las asociaciones constituidas en virtud del senado – consulto que favorecía a los tenuiores[84].

Sin embargo, hay autores que no están en todo de acuerdo con la postura de De Rossi. Bovini[85], por ejemplo, dice que los colegios funerarios comprendían pocos miembros, máximo cien, mientras que en la mitad del siglo III, la comunidad de Roma contaba con cerca de 40. 000 miembros. Continuando, Bovini dice que aunque todos los colegios funerarios estuvieron compuestos de cien personas, tendríamos 400 colegios, y esto resulta poco probable. Ahora, mirando todo esto, hay que tener en cuenta, que algunas asociaciones tenían un número más elevado de miembros; por ejemplo, en Roma *collegium fabrorum tignariorum* comprendía 1500 miembros, en Milán *collegium fabrum et centorianorum* contaba con 1200 miembros.

Defendiendo la postura de De Rossi, Montini afirman que los cristianos de una misma ciudad podía formar más grupos. Además, comenta que la comunidad judía de Roma contaba con 50.000 miembros y estaba distribuida en sólo 13 colegios-sinagogas, „¿por qué, pues, la comunidad cristiana, menos numerosa, no podía estar distribuida en 25 o más grupos o parroquias o colegios funerales?”[86].

Las persecuciones de mediados del siglo III sirvieron para poner de manifiesto la potencia y difusión del cristianismo, la necesidad de reconocer esa fuerza social y política, y también reconocer su *ius coeundi*. En los comienzos del siglo IV las iglesias poseían no sólo templos y cementerios, sino además otros bienes, que no figuraban a nombre de un individuo particular, sino al de la comunidad. A estos bienes hace referencia expresa el edicto de Milán:

> „En atención a las personas de los cristianos, hemos decidido también lo siguiente: que los lugares suyos en que tenían por costumbre anteriormente reunirse y acerca de los cuales ya en la carta anterior enviada a tu santidad había otra regla, delimitada para el tiempo anterior, si apareciese que alguien los tiene comprobados, que los restituya a los mismos cristianos, sin reclamar dinero ni compensación alguna. Todo lo cual deberá ser entregado a la corporación de los cristianos, por lo mismo, gracias a tu solicitud, sin la menor dilación. Y como quiera que los mismos

[83] Cfr. Th. Mommsen, *Die Katacomben Roms*, Bd. 1, Berlin 1871; G.M. Monti, *I „collegia tenuiorum” e la condizione giuridica della propietá ecclesiastica nei primi tre secoli del cristianesimo*, en: *Studi in onore di S. Riccobono*, III, Bari 1933, 130-132; J. Coli, *Collegia e sodalitates*, Bologna 1913; H. Leclercq, *Catacombes*, DACL II 2, 2420.

[84] Cfr. Monti, *I „collegia tenuiorum”*, p. 133-135.

[85] Cfr. Bovini, *La propietá ecclesiastica*, p. 114-118.

[86] G.M. Monti, *Le corporazioni nell'Evo antico e nell'alto Medio Evo*, Bari 1933, 266.

> cristianos no solamente tienen aquellos lugares en que acostumbraban a reunirse, sino que se sabe que también poseen otros lugares pertenecientes, no a cada uno de ellos, sino al derecho de su corporación, esto es, de los cristianos, en virtud de la ley que anteriormente ha dicho mandarás que todos estos bienes sean restituidos sin la menor protesta a los mismos cristianos, esto es, a su corporación, y a cada una de sus asambleas[87].

2. Las asociaciones voluntarias. El primer período del Imperio Romano asistió a una abundancia de clubes, gremios y asociaciones de todo tipo. En el siglo II, los funcionarios romanos y los adversarios literarios del cristianismo identificaban a menudo a los grupos cristianos con tales clubes, especialmente con las reuniones secretas, que eran consideradas como focos de inmoralidad y llegaron a estar prohibidas:

> „Por tanto, no procedía tampoco, si quería usarse de un poco de lenidad, contar entre las facciones ilícitas a esta «secta», la que nada hace de cuanto suele temerse de las facciones prohibidas. Y es que, si no me equivoco, la causa de prohibirse las facciones es el proveer por el orden público, a fin de que la sociedad no se divida en partidos, los que fácilmente turbarían los comicios, las asambleas populares, las curias, los mismos espectáculos, por el choque de apetencias rivales cuando ya los ciudadanos habían comenzado a traficar con el concurso de su violencia vanal y mercenaria. Mas en cuanto a nosotros, a quienes la pasión de gloria y de honores nos deja fríos, nada nos es tan indiferente como la cosa pública. Una sola República conocemos a todos común: el mundo"[88].

Tanto las asociaciones privadas como los grupos cristianos dependían, en buena medida, de la generosidad de personas ricas que ejercían la función de patrocinadores. El *collegium* protegido recompensaba a su patrocinador con inscripciones glorificadoras, títulos honoríficos y guirnaldas, quizá con una estatua y con un control eficaz sobre la vida del club, ya que no había poderes compensatorios fuertes en las asociaciones. En este aspecto la comunidad cristiana era muy distinta, y los patrocinadores podían tener motivo para sentirse algo menospreciados. San Pablo exhorta a los Corintios a mostrar un poco más de respeto hacia tales personas, como Estéfanas, Fortunato o Acacio: „Otra cosa os pido, hermanos; ya conocéis la familia de Estéfanas y sabéis que han sido los primeros cristianos de Acaya y que se han consagrado por entero al servicio de los creyentes; pues haríais muy bien en poneros a su disposición y a la de todo el que se afane y trabaje en la misma tarea. Estoy lleno de gozo con la visita de Estéfanas, Fortunato y Acacio, que han llenado el vacío de vuestra ausencia, y han tranquilizado mi espíritu y vuestro. Debéis estar reconocidos a tales personas" (1Cor 16, 15-18).

---

[87] Eusebius HE X 5, 9-11, SCh 55, 106-107.
[88] Tertullianus, *Apologeticus* 38, 1-3, CCL 1, 149.

Por otra parte, los *collegia* mantenían al menos la apariencia de un gobierno interno democrático imitando a la *polis* clásica. Había también notables diferencias entre los grupos cristianos y las típicas asociaciones voluntarias convencionales. Sobre todo, los grupos cristianos eran exclusivistas y absorbentes en un grado incomparable con cualquier asociación cultual pagana. Por otra parte, los grupos cristianos eran mucho más complejos en término de estratificación social y de otras categorías sociales que las asociaciones voluntarias. A veces se franqueaban las barreras sociales en las asociaciones, especialmente bajo la influencia romana donde las listas de miembros y de funcionarios incluían a menudo a hombres y mujeres, o a libertos, libres y esclavos. Sin embargo, hay poca evidencia de que existiera una igualdad de roles entre estas categorías, por eso los clubes tendían a reunir personas que fuesen socialmente homogéneas[89].

Las asociaciones cristianas no se inspiraron directamente en el modelo de las asociaciones paganas, aunque en la literatura posterior se llama a veces al grupo cristiano θιάσος, *factio*, *curia*, *corpus*. San Pablo emplea el verbo συνάγειν sólo una vez, para referirse, no a la fundación de un grupo, sino a una reunión para un fin específico[90], y nunca el sustantivo correspondiente, synagoge. Por otra parte, tampoco se puede encontrar en los títulos de clubes ningún ejemplo de ἐκκλησία ni de los epítetos utilizados por San Pablo en inicios de sus cartas. La elección de ἐκκλησία podría tener un paralelismo estructural en el lenguaje de las asociaciones, porque éstas solían imitar los términos técnicos de la estructura de la ciudad republicana, y el uso más conocido del término ἐκκλησία era para designar la asamblea de ciudadanos libres de Atenas y de otras ciudades de constitución griega. No obstante, los únicos posibles títulos que eran comunes a las asociaciones son ἐπισκόπος (Flp 1, 1) y διακόνος (Flp 1, 1; Rom 16, 1)[91].

3. Los colegios presbiterales en la Iglesia primitiva. *Collegium* por antonomasia es el de los pontífices, y a su ejemplo se modelan todos los otros *collegia* religiosos, y aún los puramente seculares. Por eso, cerrando ese bloque de las asociaciones, nos ocuparemos ahora de los colegios presbiterales en la época apostólica y postapostólica.

a. La época apostólica. El primer colegio presbiteral lo encontramos en Jerusalén. Los Hechos de los Apóstoles narrando las circunstancias de la institución de los Siete, guardan silencio sobre el origen de los presbíteros;

[89] Cfr. Meeks, *Los primeros cristianos*, p. 138.

[90] Cfr. 1Cor 5, 4: „Reunido en espíritu con vosotros, en nombre y con el poder de nuestro Señor Jesucristo".

[91] Cfr. Meeks, *Los primeros cristianos*, p. 139.

éstos aparecen ya como existentes cuando la Iglesia de Antioquía les remite el dinero destinado a las víctimas del hambre que asolaba entonces Judea (Hch 11, 30). Los presbíteros se nos presentan como depositarios y administradores de aquella colecta. Pero vemos ejercer otra función a los presbíteros en el concilio de Jerusalén, donde aparecen con categoría de jueces y, en unión con los apóstoles, resuelven la controversia sobre la obligatoriedad de la Ley y de la circuncisión.

En la comunidad cristiana de Jerusalén se fue formando progresivamente la conciencia de construir ya un pueblo nuevo, distinto del antiguo. Esta conciencia apareció en la comunidad cuando ésta se vio perseguida por las autoridades de su propia nación y cuando muchos judíos rechazaron la nueva predicación. Los términos usados para designar a los dirigentes de la nueva institución no repiten ninguno de los términos esenciales de la constitución judía, excepto el de presbíteros. Los nuevos jefes no son llamados sacerdotes, y Pedro, el primero entre ellos, nunca se designa con el término de sumo sacerdote. En la nueva comunidad, el nombre de los jefes de rango más alto es el de Doce, de Apóstoles. Por el momento no se pensó en adoptar las viejas denominaciones para designar las instituciones que en la nueva comunidad estaban sustituyendo a las antiguas. A semejanza de los ancianos de Israel, los presbíteros de la comunidad cristiana de Jerusalén figuran entre los miembros del cuerpo que dirige la comunidad[92].

Fuera de Jerusalén, Pablo y Bernabé instituyen presbíteros en la comunidad que nace durante su primer viaje[93]. Parece que al aludir a estos hechos el relato quiere decir que Pablo y Bernabé, con ese nombre, pretendieron dar dirigentes a las nuevas comunidades. Durante su tercer viaje, de regreso a Jerusalén, Pablo manda llamar a los presbíteros de la comunidad de Éfeso:

„Desde Mileto, mandó a buscar a los responsables de la iglesia de Éfeso. Cuando llegaron, les dijo: Vosotros sabéis cómo me he comportado con vosotros todo el tiempo desde el primer día de mi llegada a la provincia de Asia" (Hch 20, 17-18).

Éstos se presentan como un cuerpo de presbíteros-*episcopoi*, puestos por el Espíritu Santo para apacentar la Iglesia de Dios. El mismo esquema de funciones, principalmente de presbíteros-maestros, aparece como propio de los colegios presbiterales que se constituyen en Creta. Cada presbítero-obispo es ecónomo de Dios, deberá exhortar con sana doctrina, amonestar a los que contradicen, vigilar sobre la doctrina heterodoxa: „Te he dejado en Creta para que acabes de organizarlo todo y establezcas presbíteros en cada ciudad,

[92] Cfr. G. D'Ercole, *Los colegios presbiterales en los origenes de la Iglesia*, „Concilium" 1966, nr 15-17, 362-363.

[93] Cfr. Hch 14, 23: „Designaron responsables en cada iglesia y, después de orar y ayunar, los encomendaron al Señor, en quien habían creído".

siguiendo las instrucciones que te di: que sean irreprochables, que se hayan casado una sola vez, que sus hijos sean fieles y no puedan ser tachados de mala conducta o de insubordinación" (Tit 1, 5-6).

Más explícita aún es la primera carta de Pedro sobre la tarea de apacentar que corresponde a los colegios presbiterales: „Apacentad el rebaño que Dios os ha confiado, no a la fuerza, sino de buen grado, como Dios quiere; y no por los beneficios que pueda reportaros, sino con ánimo generoso; no como déspotas con quienes os han sido confiados, sino como modelos del rebaño" (1Pe 5, 2-3). Parece que al constituir los presbíteros, tuvieron presente las instituciones judías de Palestina y de la Diáspora.

b. La época postapostólica. En Corinto, en tiempos de Clemente Romano, hay un colegio de presbíteros cuyo oficio principal es una λειτουργία, mediante la cual sirven a la grey de Dios:

> „Y es así que cometeremos un pecado nada pequeño si deponemos de su puesto de obispos a quienes intachable y religiosamente han ofrecido los dones. Felices los ancianos que nos han precedido en el viaje a la eternidad, los cuales tuvieron un fin fructuoso y cumplido, pues no tienen ya que temer que nadie los eche del lugar que ocupan. Lo cual decimos porque vemos que vosotros habéis removido de su ministerio a algunos que lo honraron con conducta santa e irreprochable"[94].

Como vemos, San Clemente nos da el testimonio de que estos presbíteros han trabajado santamente y sin tacha.

Una de las fuentes principales para el conocimiento de los colegios presbiterales son las cartas de Ignacio de Antioquía. En ellas aparece con frecuencia el término πρεσβύτεροι, y el colectivo πρεσβυτέριον. El oficio de presbítero se presenta especialmente bajo el aspecto colegial de un conjunto de ministros que constituyen un συνέδριον θεοῦ, senado de Dios, y están en torno al obispo[95]. Ignacio dice que el presbiterio de Magnesia es digna corona espiritual de su obispo; el de Éfeso está unido al obispo como las cuerdas a la lira, es una sola cosa con el obispo y los diáconos, como uno en el altar[96]. Los presbíteros, con el obispo primero y con los diáconos después, son elementos esenciales de la comunidad; sin ellos no se puede hablar de Iglesia[97].

También Policarpo nos presenta a los presbíteros como un colegio que, con el obispo y los diáconos, constituyen la cabeza de la comunidad. Así describe su oficio:

---

[94] Clemens Romanus, *Epistola ad Corinthios* 44, 4-6, ed. D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, BAC 65, Madrid 1965, 218.

[95] Cfr. Ignatius Antiochenus, *Epistola ad Trallianos* 2, 1, ed. BAC 65, 596.

[96] Cfr. idem, *Epistola ad Philadephios* 4, ed. BAC 65, 593.

[97] Cf. idem, *Epistola ad Ephesios* 2, 2, ed. BAC 65, 585.

„Más también los ancianos han de tener las entrañas de misericordia, compasivos para con todos, tratando de traer a buen camino lo extraviado, visitando a todos los enfermos; no descuidándose de atender a la viuda, al huérfano y al pobre; atendiendo siempre al bien, tanto delante de Dios como de los hombres, muy ajenos de toda ira, de toda acepción de personas y juicio injusto, lejos de todo amor al dinero, no creyendo demasiado aprisa la acusación contra nadie, no severos en sus juicios, sabiendo que todos somos deudores de pecado"[98].

De otros colegios presbiterales tenemos testimonios en las epístolas de San Cipriano. En ellas tenemos la noticia de dos colegios presbiterales: primero en Cartago y, segundo en Roma. Las cosas que se tratan en las cartas son las siguientes: la suplencia en el gobierno de la Iglesia de Cartago por parte de los presbíteros debido a la ausencia del obispo:

„Confiando no sólo en vuestro afecto sino también en vuestro espíritu religioso, os aconsejo y encargo por la presente que seáis vosotros, cuya presencia ahí no hace recelar ni es excesivamente peligrosa, quienes me supláis en todo lo que exige el gobierno de nuestra religión"[99];

La conducta para la celebración eucarística entre los confesores, con advertencias especiales a los presbíteros, a los que se ordena celebrar individualmente, sin asistencia del pueblo, para evitar perturbaciones[100]; el nombramiento de algunos miembros del clero:

„En las ordenaciones de clérigos, carísimos hermanos, solemos consultaros con anticipación y examinar juntos la vida y méritos de cada uno"[101].

„Conviene que sepáis que he ordenado lector a Sáturo, subdiácono al confesor Optato, a los que ya hace tiempo, de común acuerdo, habíamos aproximado al clero, ya que por una parte a Sáturo más de una vez le encargamos la lectura en el día de la Pascua, y por otra últimamente al examinar a los lectores cuidadosamente con los presbíteros instructores, ordenamos a Optato como lector para instruir a los catecúmenos"[102].

En Roma, fue el mismo colegio presbiteral al que Cipriano envió primero una carta en la que daba su parecer sobre la disciplina que era preciso adoptar con los *lapsi*. San Cipriano se preocupa de modo particular por la solidaridad con el colegio presbiteral de Roma, por eso envía a aquellos presbíteros una serie de documentos con los que muestra que ha seguido su parecer en las cuestiones de la penitencia:

---

[98] Polycarpus, *Epistola ad Philippenses* 6, 1, ed. BAC 65, 265-266.

[99] Cyprianus, *Epistola* 14, 2, CCL 3B, 80, trad. M. Luisa García Sanchidrián: San Cipriano, *Cartas*, Madrid 1998, 79-84.

[100] Cfr. idem, *Epistola* 5, 2.

[101] Idem, *Epistola* 38, 1, CCL 3B, 183, trad. M. Luisa García Sanchidrián, p. 183-185.

[102] Idem, *Epistola* 29, CCL 3B, 138, trad. M. Luisa García Sanchidrián, p. 137-138.

„Dispuse que se dilatasen del todo las causas de los demás, y que se reservasen para el tiempo en que yo esté presente, a fin de que cuando, una vez concedida la paz por el Señor, nos reunamos varios obispos, podamos, consultando también vuestro parecer, disponerlo todo o reformarlo”[103].

***

Concluyendo, hay que decir, de que una de las estructuras que corresponde a la tendencia del hombre a reunirse para conseguir un objetivo común en e mundo romano, eran las asociaciones. En la época imperial las asociaciones quedaron divididas en dos categorías: los *collegia licita* y los *collegia illicita*. El término *illicitus* se aplicaba a las asociaciones constituidas sin autorización y aquellas que aún habiendo sido autorizadas, pudieran tener algún peligro implícito. Un tipo peculiar de las asociaciones eran *collegia tenuiorum* (*collegia funeraticia*). Muchos clientes y esclavos de las familias ricas no podían soportar los gastos de una tumba. Se agregaban, pues, a las grandes sepulturas y mausoleos de sus patronos. Las cosas cambiaban cuando los patronos no eran ricos y no podían cubrir los gastos de una tumba. Muchos *tenuiores* quedaban sin sepultura. Por eso, los colegios funerarios tenían como objetivo fundamental proporcionar a sus miembros una sepultura digna. Parece pues que las comunidades cristianas adoptaron, por lo menos en la primera fase, la forma de *collegia tenuiorum* como una forma de escudo legal de su existencia. Los colegios cristianos aparecen como las asociaciones de carácter religioso. Los grupos cristianos como las asociaciones privadas dependían, en buena medida, de la generosidad de personas ricas que ejercían la función de patrocinadores.

STOWARZYSZENIA CHRZEŚCIJAN W KOŚCIELE PIERWOTNYM

(Streszczenie)

W naturze człowieka jest zakorzeniona tendencja do zrzeszania się, po to, by osiągnąć wspólne cele. Pośród Rzymian to dążenie było manifestowane już od czasów monarchii i identyfikowało się w zakładaniu stowarzyszeń – *collegia*.

Religia była jednym z fundamentalnych motywów zakładania stowarzyszeń. Stąd nie brakowało religijnych grup (*collegia*, *amicitia*, *convictus*, *curia*, *magisterium*, *schola*, *sodalitium*, etc.), które dysponowały miejscem sprawowania kultu oraz

[103] Idem, *Epistola* 20, 2, CCL 3B, 107, trad. M. Luisa García Sanchidrián, p. 106-110.

miały swoją strukturę hierarchiczną. W Imperium Rzymskim nie brakowało także stowarzyszeń pogrzebowych – *collegia tenuiorum*. *Tenuiores*, byli to ludzie dysponujący niewielkimi zasobami ekonomicznymi, którzy zrzeszali się, czcząc jakieś bóstwo i zapewniając sobie w ten sposób godny pochówek. Do stowarzyszeń pogrzebowych zaliczano także *collegia domestica*. Należeli do nich niewolnicy i libertyni bogatych rodzin, którzy płacąc miesięczne składki do wspólnej kasy i czcząc bożki larów, zapewniali sobie pochówek we wspólnym miejscu. *Collegia* chrześcijańskie pojawiają się także jako stowarzyszenia o charakterze religijnym. Nie brak autorów, jak m.in. Wilken, Benko czy De Rossi, którzy uważali, że pierwsze grupy chrześcijańskie imitowały model stowarzyszeń pogrzebowych. Kościół począwszy od III w. posiadał cmentarze i domy, które mógł wykorzystywać dla swoich celów. Większość grup chrześcijańskich w dużej mierze było jednak uzależnionych od osób bogatych, którzy pełnili funkcje patronów.

Mówiąc o stowarzyszeniach w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, nie sposób pominąć stowarzyszeń kapłańskich. Pierwsze z nich spotykamy w Jerozolimie. Dzieje Apostolskie opowiadając okoliczności powołania „Siedmiu", milczą na temat pochodzenia prezbiterów. Ci pojawiają się, kiedy Kościół antiocheński przekazuje im pieniądze dla ofiar głodu, jaki panował wówczas w Judei. Prezbiterzy jawią się jako depozytariusze i administratorzy owej kolekty. Na soborze w Jerozolimie prezbiterzy wykonują także funkcję sędziów rozstrzygających sporne kwestie. Z kolei w epoce po-apostolskiej jawią się oni jako senat Boży i otaczają biskupa.

Stowarzyszenia, w jakich zrzeszali się pierwsi chrześcijanie, nie były strukturą nową w znaczeniu oryginalności, nie były czymś wymyślonym przez chrześcijan. Ci jednak dokonując ich adaptacji, nadali im nowy wymiar.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Oleksandr KASHCHUK
(Lwów, Uniw. im. Iwana Franki)

POWOŁANIE CZŁOWIEKA DO SZCZĘŚCIA W NAUCZANIU GRZEGORZA WIELKIEGO

Idea powołania człowieka do szczęścia była znana już w czasach przedchrześcijańskich. Myśliciele starożytni wyrażali ją poprzez przekonanie, że pragnienie szczęścia zostało wpisane w naturę człowieka[1]. Podobne poglądy odnajdujemy również w pismach Ojców Kościoła czasów późnego antyku[2]. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie nauki Grzegorza Wielkiego o powołaniu człowieka przez Boga do szczęścia. W przekonaniu Papieża szczęście jest zarówno powołaniem, jak i Bożym darem. Stwórca w swojej Opatrzności przeznaczył człowieka do szczęścia, którym rodzaj ludzki miał cieszyć się od początku swojego istnienia i bez końca. W pierwszej części niniejszej pracy zostanie przedstawiona koncepcja pierwotnego powołania człowieka do szczęścia. Część druga zostanie poświęcona roli Chrystusowego odkupienia w odnowie pierwotnego powołania człowieka. W ten sposób szczęście okaże się klamrą spinającą z woli Boga początek i koniec dziejów człowieka.

I. PIERWOTNE POWOŁANIE CZŁOWIEKA DO SZCZĘŚCIA

Grzegorz Wielki naucza, że Bóg powołując człowieka do istnienia powołał go równocześnie do przebywania w stanie szczęścia. Świadectwem tej myśli jest następująca wypowiedź Papieża:

> „Człowiek został stworzony do tego, aby mógł widzieć dobro, którym jest Bóg; [...]”[3].

[1] Por. Plato, *Euthydemus* 282a; tenże, *Meno* 77-78; Aristoteles, *Ethica nicomachea* A 4, 1095a-1095b; Seneca, *De vita beata* I 1.

[2] Por. Augustinus, *Confessiones* X 21, 31; Gregorius Magnus, *Moralia* VIII 18, 34; XVIII 48, 79; XXXII 10, 12.

[3] Gregorius Magnus, *Moralia* IX 33, 50, CCL 143, 491: „Ad hoc homo conditus fuit ut bonum, quod Deus est, videre potuisset”.

Na widzeniu Boga, czyli kontemplowaniu Jego oblicza, polega niebiańskie szczęście[4], dlatego na podstawie zacytowanego zdania możemy stwierdzić, że człowiek został stworzony do szczęścia[5].

Szczęście, do którego człowiek został w Bożym zrządzeniu powołany, miał on osiągnąć nie w dalszej perspektywie w odniesieniu do aktu stworzenia, lecz w chwili stworzenia, czyli od początku przebywania w raju. Wskazuje na to wypowiedź Autora *Moraliów*, że dobro zbawienia (*salutis bonum*) człowiek otrzymał od samego momentu stworzenia (*ex ipsa [...] conditione*)[6]. Zbawienie, czyli udział w wiecznej rzeczywistości utożsamia się z pozaziemskim szczęściem[7], dlatego przez dobro zbawienia należy rozumieć dobro tego szczęścia. Potwierdzeniem przekonania o doświadczaniu szczęścia przez człowieka już na etapie przebywania w raju są fragmenty *Moraliów*, w których czytamy, że istota ludzka wyrzucona z raju została pozbawiona możliwości kontemplowania Bożego oblicza[8] utożsamianego z niebiańskim światłem[9]. Należy więc wyprowa-

[4] Por. tamże XVIII 48, 79, CCL 143A, 942: „Aspiciendo quippe aeternitatem Dei, fit eis [sanctis] ut aeterni sint; et dum visionis eius donum percipiunt, ex perceptione beatitudinis imitantur quod vident"; zob. też J.P. McClain, *The Doctrine of Heaven in the Writings of Saint Gregory the Great*, Washington 1956, 51: „Indeed, the vision of God is the essential element of eternal felicity".

[5] Przekonanie, że celem stworzenia człowieka jest kontemplowanie Stwórcy, decydujące o pozaziemskim szczęściu, znajduje potwierdzenie w innych wypowiedziach analizowanego dzieła; por. Gregorius Magnus, *Moralia* VIII 18, 34; VII 2, 2; zob. G.R. Evans, *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge 1986, 61. Grzegorz Wielki naucza, że człowiekowi stworzonemu na obraz Boży i przeznaczonemu do Jego kontemplowania, zostało w naturę wpisane pragnienie Boga, zob. Gregorius Magnus, *Moralia* XXXII 10, 12; S. Rosik, *Dążenie do nieba jako nakaz historiozbawczy w doktrynie Grzegorza Wielkiego*, RTK 22 (1975) z. 3, 33-43; tenże, *Finalizm życia chrześcijańskiego w świetle twórczości papieża Grzegorza Wielkiego*, Lublin 1980, 199-205; M. Casey, *Spiritual Desire in the Gospel Homilies of Saint Gregory the Great*, „Cistercian Studies" 16 (1981) 299-300.

[6] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXXV 17, 44, CCL 143 B, 1805: „Nunc quippe opus est virtute patientiae, laboriosa eruditione doctrinae, castigatione corporis, assiduitate precis, confessione delictorum, inundatione lacrymarum; quorum profecto omnium conditus homo non eguit, quia salutis bonum ex ipsa sua conditione percepit. [...] Nunc ergo maioribus studiis utimur, cum salutem nequaquam servamus habitam, sed reparare curamus ablatam".

[7] Por. tamże XXXV 17, 44.

[8] Por. tamże XVIII 41, 66, CCL 143 A, 931: „[...] proiectumque se a vultu oculorum Dei doluit [homo], quia in comparatione lucis intimae graviores senserat exsilii sui tenebras quas tolerabat"; zob. R. Bélanger, *Anthropologie et parole de Dieu dans le Commentaire de Grégoire le Grand sur le Cantique des Cantiques*, w: *Grégoire le Grand. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, red. J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, Paris 1986, 245-246.

[9] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XI 43, 59, CCL 143 A, 619: „Humanum genus contemplationem lucis intimae habuit in paradiso; sed sibimetipsi placens, quo a se recessit, lumen conditoris perdidit, eiusque faciem". Poznanie Bożej natury w niebiańskiej kontemplacji określa więc nasz Autor jako oglądanie jasności i światła. Papież zwraca uwagę, że Bóg jest tym, co posiada: jest Światłem, ponieważ posiada światło i jest Jasnością, ponieważ posiada jasność; por. tamże XVI 43, 54, CCL 143 A, 830: „Deus namque hoc est quod habet [...]. Lucem habet, sed lux sua ipse est. Claritatem habet, sed ipse est claritas sua. Non est ergo in eo aliud esse, et aliud habere"; zob. tamże XVIII 54, 90; McClain, *The Doctrine*, s. 32-33.

dzić wniosek, że człowiek znajdując się w raju doświadczał stanu kontemplacji Boga, który jest dla niego szczęściem. Należy również przytoczyć przekonanie Papieża, że sprawiedliwi ludzie pragną odzyskać stan niebiańskiego szczęścia (*ad statum beatitudinis redire*)[10]. Termin „odzyskać" (*redire*) w odniesieniu do wiecznego szczęścia świadczy o tym, że człowiek już kiedyś był uczestnikiem tego rodzaju szczęścia. Człowiek w żadnej innej rzeczywistości nie mógł doświadczać tego szczęścia, jak tylko w raju, dlatego należy stwierdzić, że powyższy zwrot Grzegorza określa szczęściem rajskie doświadczanie człowieka[11]. W tym miejscu nie będziemy rozwijać tematu utraty rajskiego szczęścia, zostanie on omówiony nieco później.

Zgodnie z nauczaniem Grzegorza Wielkiego, pierwszy obdarowany szczęściem człowiek został przez Boga uzdolniony do bliskiej łączności z Nim. Bóg podarował człowiekowi samego siebie jako swoiste mieszkanie, w którym człowiek miał przebywać. Biskup Rzymu jest przekonany, że Bóg, nieograniczony miejscem (*non localis*), stał się miejscem (*locus*) dla człowieka, którego stworzył, aby trwał w Nim (*in semetipso consistere*)[12]. Ukazany pogląd znajduje odzwierciedlenie w innej wypowiedzi Papieża, że człowiek wyrzucony z raju oddalił się od zamieszkiwania w prawdziwym świetle (*ab inhabitatione veri luminis elongare*)[13]. Prawdziwe światło, jak powiedzieliśmy, utożsamia się z Bogiem. Opuszczenie więc zamieszkiwania w prawdziwym świetle oznacza oddalenie się od zamieszkiwania w Bogu. Według naszego Autora, człowiek w raju obcował także z aniołami[14].

Omawiając temat rajskiego szczęścia wydaje się słuszne zatrzymać się nad krótką charakterystyką stanu natury pierwszych ludzi jako podmiotu tego szczęścia. Papież naucza, że rodzaj ludzki przebywał w rajskim szczęściu w stanie wolności od skażenia swojej natury (*incorruptionis libertas*)[15]. W przeciwieństwie do doświadczanych po wyrzuceniu z raju wewnętrznych niepoko-

[10] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* VII 3, 3.

[11] Aby ostatecznie potwierdzić słuszność wyprowadzonego wniosku, stwierdzającego, że stan, w jakim człowiek został stworzony i w jakim przebywał w raju, Grzegorz uważa za szczęście, należy odwołać się do sformułowań, w których ukazuje on wprost, że rodzaj ludzki wypędzony z raju został pozbawiony szczęścia: „a quanta beatitudine ad quae corruptionis suae tormenta cadere" (*Moralia* VII 5, 5); „ab aeternis gaudiis cadere" (*Moralia* XVIII 41, 66); „a paradisi gaudiis cadere" (*Moralia* VII 6, 6); „a paradisi gaudiis expulsus" (*Moralia* VIII 30, 49; IX 33, 50); „ab internis gaudiis deiectus" (*Moralia* VII 2, 2); „proiectus [...] a paradisi gaudiis" (*Moralia* V 29, 52); „expulsus ab internis gaudiis" (*Moralia* XVIII 41 ,66; IX 13, 20); „repulsus a paradisi gaudiis" (*Moralia* XXIV 4, 7); „a paradisi gaudio exire" (*Moralia* XXXV 14, 28); „veras interni gaudii divitias amittere" (*Moralia* XXXIV 3, 5).

[12] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* VIII 19, 35.

[13] Por. tamże VIII 18, 34.

[14] Por. tenże, *Dialogi* IV 1; zob. Bélanger, *Anthropologie et parole*, s. 246; J. Lachowicz, *Angelologia św. Grzegorza Wielkiego*, „Studia Teologiczne" 12 (1994) 175.

[15] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* VIII 32, 52.

jów, wypływających ze słabości ludzkiej natury, doświadczał on pokoju (*quietis silentium, pax silentii*)[16]. Odzwierciedleniem tego przekonania jest fragment, w którym Grzegorz pisze, że pierwotny człowiek dobrze przez Boga stworzony (*bene conditus*) przez wewnętrzny pokój (*quietus*) mógł być w posiadaniu własnego ciała w znaczeniu całkowitego panowania nad nim[17]. Doświadczając pokoju człowiek cieszył się stanem trwałości umysłu (*mentis status*, *incommutabilitatis status*[18], *stans mens*[19]). Nie odczuwał też upływu czasu (*lapsus*), ponieważ czas mijał, a on trwał (*tempora, eo stante, transiebant*)[20]. Przez upływ czasu (*augmenta temporum*) jego życie mogło tylko wydłużać się (*tendere*), ale nie mijać (*evolvere*)[21]. Został on stworzony jako nieśmiertelny (*immortalis*), ale pod takim warunkiem, że jeżeli zgrzeszy, to umrze[22]. Na podstawie powyższych sformułowań możemy stwierdzić, że w rzeczywistości rajskiego szczęścia pierwotny człowiek doświadczał stanu nieskazitelności swojej natury. Ze względu jednak na możność zgrzeszenia człowiek mógł to szczęście utracić.

W przekonaniu Grzegorza Wielkiego rajskie szczęście, narażone na utratę przez możliwość popełnienia grzechu, nie było ostatecznym celem zaplanowanym przez Boga dla człowieka. Nie był to etap najdoskonalszy, gdyż szczęście doświadczane w raju można było przez rozwinięcie doprowadzić do pełni. Przekonanie to znajduje odzwierciedlenie w jednym z fragmentów *Moraliów*, w którym czytamy:

> „jeżeli w raju człowiek zachowałby wierność wobec otrzymanego od Boga przykazania, dotarłby do wiecznego szczęścia" (*aeterna beatitudo*)[23].

Przytoczone zdanie ukazuje więc, że w rzeczywistości rajskiej, którą na podstawie konkretnych wypowiedzi uznaliśmy za stan rajskiego szczęścia, człowiek miał możliwość osiągnąć jeszcze wyższy stan szczęścia. Na tej podstawie należy

[16] Por. tamże IV 28, 54.

[17] Por. tamże VIII 6, 8.

[18] Por. tamże IV 12, 23.

[19] Por. tamże VIII 10, 19; zob. Bélanger, *Anthropologie et parole*, s. 246.

[20] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XI 50, 68.

[21] Por. tamże IX 33, 50.

[22] Por. tamże IV 28, 54; zob. L. Nieścior, *Implikacje moralne nauki o czasie w „Moraliach" św. Grzegorza Wielkiego*, TPatr 2 (2005) 68. W tym kontekście śmierć oznacza u Grzegorza Wielkiego oddalenie się od prawdziwego życia, polegającego na łączności z Bogiem przez kontemplowanie Go, a więc od prawdziwego szczęścia. Nie oznacza to jednak śmierci bytowej rodzaju ludzkiego. Człowiek, zdaniem Papieża, może utracić tylko szczęśliwe istnienie (*beate vivere*), czyli życie z Bogiem. Bytowego istnienia (*essentialiter [...] vivere*) utracić nie można; zob. też. Gregorius Magnus, *Moralia* IV 1, 5; Nieścior, *Implikacje moralne*, s. 67; por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 70, 2, 3; tenże, *De Trinitate* IV 3, 5; zob. B.E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991, 136.

[23] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXXV 14, 28, CCL 143 B, 1792: „Unde et primus homo praeceptum quod servaret accepit, cui se si vellet oboediens subdere, ad aeternam beatitudinem sine labore perveniret".

przyjąć, że Bóg powołał człowieka do szczęścia pełniejszego od szczęścia rajskiego. Potwierdzeniem tego poglądu może być wypowiedź Autora *Moraliów*, że człowiek w raju znajdował się w takim położeniu, że jeżeliby zachował posłuszeństwo wobec Boga, przeszedłby do niebiańskiego szczęścia (*beatitudo*, *caelestis angelorum patria*)[24]. Podobnie w innym miejscu Grzegorz pisze, że człowiek mógłby rozkoszować się (*perfrui*) stanem niebiańskiej chwały (*caelestis gloriae status*), jeżeli nie zechciałby zgrzeszyć w raju[25].

Zdaniem Grzegorza Wielkiego, człowiek osiągnąłby ten najwyższy rodzaj szczęścia z zasługi wolnej woli (*ex merito liberi arbitrii*)[26], czyli musiałby podjąć wysiłek w celu jego nabycia. Stwierdzenie, że człowiek, jeżeli w raju zachowałby wierność wobec Boga, do wiecznego szczęścia dotarłby bez trudów (*sine labore*)[27] wskazuje, że ten wysiłek nie sprawiałby przykrości. Papież także naucza, że do wyższego rodzaju szczęścia pierwszy człowiek przeszedłby bez cielesnej śmierci. Dowodzi też, że rzeczywistości tego najwyższego rodzaju szczęścia, w odróżnieniu od rzeczywistości szczęścia rajskiego, nie można byłoby opuścić, ponieważ nie można w niej umrzeć (*mori*) ze względu na niemożliwość zgrzeszenia (*peccare*)[28]. Należy przyznać, że na podstawie tekstów stwierdzających istnienie wyższego rodzaju szczęścia w porównaniu ze szczęściem rajskim, trudno wyróżnić inne elementy wskazujące na wyższość tego drugiego rodzaju szczęścia, oprócz przekonania o niemożliwości zgrzeszenia w nim.

Według Autora *Moraliów*, rodzaj ludzki nie tylko nie potrafił osiągnąć wyższego rodzaju szczęścia, ale nawet opuścił, jak już zaznaczaliśmy, szczęście rajskie, które posiadał[29]. Papież utrzymuje, że opuszczenie szczęścia przez pierwszego człowieka odbyło się z własnej woli[30]: dobrowolnie nie zachował on posłuszeństwa wobec Stwórcy[31]. Wbrew przykazaniu danemu mu przez Boga, dotknął zabronionego owocu[32]. Przekroczenie otrzymanego przykazania Grzegorz Wielki uważa za ciężką winę (*gravis culpa*)[33], która spowodowała

[24] Por. tamże IV 28, 54.

[25] Por. tamże XVIII 41, 66, CCL 143A, 931: „[...] luget [homo] exsilium quod damnatus patitur, et suspirat ad caelestis gloriae statum, quo perfrui securus posset si peccare noluisset". Stan tego wyższego rodzaju szczęścia jest utożsamiany przez Papieża z niebiańską rzeczywistością, udostępnioną sprawiedliwym ludziom przez Chrystusowe odkupienie, zob. tamże IV 28, 54; IV 29, 56. Nad omówieniem tematu odkupienia zatrzymamy się później.

[26] Por. tamże IV 28, 54.

[27] Por. tamże XXXV 14, 28.

[28] Por. tamże IV 28, 54.

[29] Por. tamże VII 5, 5; IX 33, 50; V 29, 52; XVIII 41, 66; XXIV 4, 7; VII 6, 6; VIII 30, 49; XXXV 14, 28; XVIII 41, 66; IX 13, 20; VII 2, 2; XXXIV 3, 5; XXV 8, 20; zob. Evans, *The Thought*, s. 64.

[30] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XVII 29, 44; VIII 6, 8.

[31] Por. tamże VIII 18, 34.

[32] Por. tamże IX 33, 50.

[33] Por. tamże XXIV 4, 7.

odejście od rajskiego szczęścia[34]. Przez opuszczenie raju człowiek zamienił stan otrzymany w akcie stworzenia (*status conditionis*)[35] na cierpienie skażenia (*corruptionis [...] tormenta*[36], *aerumna corruptionis*[37]) doświadczane w życiu ziemskim[38].

Od tej pory dostęp do wiecznego szczęścia został przed człowiekiem zamknięty. Utracił on zdolność zrealizowania pierwotnego powołania do szczęścia. Chociaż odznaczałby się on wielką sprawiedliwością życia, po cielesnej śmierci musiał wstępować do otchłani (*inferni claustra*)[39]. Tam sprawiedliwy człowiek odpoczywał w oczekiwaniu na odnowienie zdolności wejścia do niebiańskiego królestwa[40]. Odpoczynek ten charakteryzował się niezaspokojo-

[34] Por. tamże VII 2, 2.

[35] Por. tamże VIII 6, 8.

[36] Por. tamże VII 5, 5; zob. Evans, *The Thought*, s. 64.

[37] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* VII 2, 2; zob. Bélanger, *Anthropologie et parole*, s. 246-247.

[38] Poglądy Grzegorza Wielkiego na temat przeznaczenia pierwotnego człowieka przez Boga do uszczęśliwiającego obcowania z Nim w raju oraz dobrowolnego opuszczenia tego stanu przez człowieka utrzymują się w nurcie myśli biblijno-patrystycznej. W Piśmie Świętym odzwierciedlenie tej doktryny znajdujemy przede wszystkim w początkowych fragmentach Księgi Rodzaju (Rdz 1, 26 – 3, 24) i w nauczaniu św. Pawła (Rz 5, 12-21; 1Kor 15, 45-49). Prawda o pierwotnym stanie człowieka, zawarta w Biblii, była przedmiotem interpretacji większości autorów epoki patrystycznej, szczególnie piszących w języku greckim: Ireneusza z Lyonu (por. *Adversus haereses* III 18; V 6 i 16; IV 37-38; zob. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 133), Klemensa Aleksandryjskiego (por. *Stromata* II 19, 98; III 17, 102; II 22, 131; VI 12, 96), Atanazego Aleksandryjskiego (por. *Oratio contra gentes* 3; zob. Kelly, *Początki doktryny*, s. 258); Ojców Kapadockich (por. Basilius Magnus, *Homiliae* VIII 3, 5; Gregorius Nazianzenus, *Orationes* XLV, 8; Gregorius Nyssensis, *Oratio catechetica magna* 6; zob. Kelly, *Początki doktryny*, s. 259-260). Grzegorz Wielki korzystał jednak głównie z myśli łacińskich Ojców Kościoła. Na Zachodzie problematykę utraconego przez człowieka stanu pierwotnej nadprzyrodzonej szczęśliwości poruszali między innymi: Tertulian (por. *Adversus Marcionem* II 5-9), Hilary z Poitiers (por. *Tractatus super Psalmos* 2, 15; 59, 4; 118) i Ambroży z Mediolanu (por. *Expositio Psalmi* 118, 7, 8; 15, 36; *Enarrationes in Ps.* 43, 75; *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII 142; *De paradiso* IX 42; XIII 63). W sposób szczególny rozwijał ją św. Augustyn, do którego przede wszystkim nawiązywał Autor *Moraliów*. Biskup Hippony utrzymywał, że Adam trwał w stanie pierwotnego szczęścia, w którym posiadał możność niegrzeszenia. Jego ciało było uduchowione, poddane panowaniu duszy, podporządkowanej Bogu. Pierwotny człowiek jednak jako istota stworzona i zmienna z natury, przez niewłaściwe używanie wolnej woli za namową zazdroszczącego mu szatana, popełnił grzech i odwrócił się od Boga. Skutkiem tego grzechu było pozbycie się rajskiego szczęścia, które objęło cały rodzaj ludzki (por. Augustinus, *De correptione et gratia* 33; *De Genesi ad litteram* VIII 12, 25; VI 25, 36; *De civitate Dei* XIII 20; XIV 13; XII 8; *De peccatorum meritis et remissione* II 22, 36; *De Genesi contra Manichaeos* II 8, 10; *Enarrationes in Ps.* 48, 2, 2; *Opus imperfectum contra Iulianum* VI 22; zob. Kelly, *Początki doktryny*, s. 269; A. Słomkowski, *Pierwotny stan człowieka według nauki św. Augustyna*, Lwów 1933, 51-55).

[39] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XII 9, 13; XX 34, 66; XIII 43, 48; IV 29, 56; zob. tenże, *Homiliae in Evangelia* I 19, 4; por. McClain, *The Doctrine*, s. 19.

[40] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* IV 29, 56; XIII 44, 49; zob. McClain, *The Doctrine*, s. 19; Nieścior, *Implikacje moralne*, s. 69-70.

nym pragnieniem Boga[41], ponieważ pozbawienie oglądania oblicza Bożego po cielesnej śmierci było dla sprawiedliwych ludzi bolesne[42].

Na wolny wybór człowieka, decydujący o opuszczeniu raju, miał wpływ diabeł. Papież pisze, że ciężką winę (*gravis culpa*), polegającą na niedotrzymaniu posłuszeństwa wobec Boga, pierwszy człowiek popełnił za namową diabła (*serpentis suasio*)[43]. Diabeł odrzucony od rzeczywistości niebiańskiego szczęścia (*beatitudo*), uznał siebie za mniejszego od człowieka doświadczającego szczęścia. Zazdroszcząc szczęśliwemu człowiekowi podkradł się do niego i nakłonił go do popełnienia grzechu[44], którego skutkiem było utracenie szczęścia[45].

II. ODKUPIENIE CZŁOWIEKA ODNOWIENIEM PIERWOTNEGO POWOŁANIA DO SZCZĘŚCIA

Zgodnie z nauczaniem Grzegorza Wielkiego, ze strony Boga propozycja szczęścia dla człowieka pozostała aktualna także po zawinionym przez niego

[41] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XIII 46, 51.

[42] Por. tamże XIII 44, 49; tenże, *Homiliae in Evangelia* I 19, 4; zob. McClain, *The Doctrine*, s. 19-20.

[43] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXIV 4, 7; XII 6, 9; VIII 19, 35; XXXIV 23, 47.

[44] Por. tamże V 46, 84.

[45] Wyjaśnienia wymaga zagadnienie utraty niebiańskiego szczęścia przez szatana. W przekonaniu Grzegorza Wielkiego diabeł został stworzony przez Boga do bytowania w niebiańskim szczęściu (*in beatitudine conditus*, por. *Moralia* II 17, 32) jako jeden z niebiańskich duchów (*unus [...] ex caelestibus spiritibus*, por. *Moralia* XXXII 24, 50), jako najwyższy spośród innych anielskich duchów (*praelatus ceteris legionibus*, *summus*, por. *Moralia* XXXII 23, 47; XXXII 24, 50), jako wielki bez porównania (*magnus sine comparatione*, por. *Moralia* XXXII 23, 47; zob. Evans, *The Thought*, s. 62). Nie chciał on jednak podporządkować się Bogu (*subesse*, por. *Moralia* XXXIV 21, 40). Pragnął być wyższym od wszystkich (*praeesse ceteris, appetitum [...] celsitudinis, praeesse per gloriam quaerere*, por. *Moralia* XXXIV 21, 40-41). Przez tę pychę (*superbia*) został pozbawiony niebiańskiego szczęścia (*beatitudinis gloria*; *vita [...] beatitudinis*; *arx beatitudinis*; *internae felicitatis beatitudo*, por. *Moralia* IV 1, 5; XXXIV 23, 47; XXXIV 7, 12; XXXIV 20, 39; zob. Evans, *The Thought*, s. 62-63). Stworzony jako najwyższy, został potępiony (*damnatus*) przez Boga bez przebaczenia (*sine venia*, por. *Moralia* XXXII 23, 47; zob. Evans, *The Thought*, s. 62). Chociaż diabeł opuścił niebiańskie szczęście, nie utracił bytowego istnienia (*naturae essentia*, por. *Moralia* XIV 18, 22; IV 1, 5) oraz potęgi swojej natury (*naturae [...] magnitudo*, *naturae potentia*, por. *Moralia* XXXIV 20, 39; II 4, 4), której mocą może przezwyciężyć to, co ludzkie. Nie udało mu się jednak wyzwolić spod Bożego panowania (por. *Moralia* XXXIII 22, 41). Zdaniem Papieża, wraz z diabłem wieczne szczęście opuściła wielka ilość nieczystych duchów (*immundorum spirituum multitudo*, por. *Moralia* II 49, 76; XIX 2, 4; XXXIV 7, 12-13). Ich upadek oczyścił (*purgare*) wspólnotę aniołów (por. *Moralia* XXXIV 7, 12-13), ponieważ po odejściu złych duchów pozostały tylko dobre anielskie duchy wierne Bogu, aby w sposób szczęśliwy żyć na wieki (*beate in aeternum vivere*; *sine felicitatis fine*, por. *Moralia* XXXIV 7, 12-13; XXVII 39, 65). Jednakże niebiańską wspólnotę aniołów na skutek odejścia części z nich Grzegorz Wielki uważa za niepełną pod względem ilości (*per numeri quantitatem praerupti*, por. *Moralia* XXXI 49, 99; zob. McClain, *The Doctrine*, s. 107).

utraceniu zdolności zrealizowania pierwotnego powołania. Człowiek jednak o swoich siłach nie mógł odzyskać utraconego szczęścia[46]. Diabeł jakby zgodnie z prawem (*quasi iuste*) trzymał ludzi w swojej niewoli na skutek grzechu pierwszych rodziców, którzy dobrowolnie poddali się jego niewoli[47]. Wyzwolenie z niewoli mogło się dokonać jedynie przez ofiarę, którą miał złożyć z siebie człowiek nieskażony grzechem. Wśród zwykłych ludzi nie można było znaleźć osoby bez grzechu. Konieczne więc było działanie Boże, przez które człowiek zostałby odkupiony. Bóg pragnąc odnowić człowiekowi możliwość osiągnięcia wiecznego szczęścia, zainterweniował w osobie Chrystusa, który przyjął ludzką naturę, ale nie ludzki grzech[48]. Diabeł pragnął przez pokusy uwieść Jezusa, ale nie mogąc przezwyciężyć jego umysłu, postanowił zgładzić Jego ciało. W ten sposób nadużył jakby swojego prawa, ponieważ zabił ciało Chrystusa, do którego nie miał żadnego prawa z tej racji, że w Nim nie było grzechu. Niesprawiedliwie występując przeciw Bogu, sprawiedliwie utracił także prawo do ludzi, których posiadał jakby zgodnie z prawem. Chrystus poniósł więc niezasłużoną śmierć, wystawiając siebie bezgrzesznego jako ofiarę za grzechy ludzi[49]: dobrowolnie umarł i zmartwychwstał w celu odkupienia człowieka[50].

Grzegorz Wielki przeciwstawia pierwszego człowieka (*primus homo*), który chciał spełniać swoją wolę i utracił szczęście – Chrystusowi, jako drugiemu człowiekowi (*secundus*), który ze względu na odzyskanie rodzajowi ludzkiemu możliwości osiągnięcia niebiańskiego szczęścia, pełnił wolę nie swoją, lecz Ojca[51]. Chrystus, zdaniem Grzegorza, odkupił nie tylko tych ludzi, którzy mieli się narodzić po Jego przyjściu na świat, ale także ludzi sprawiedliwych, którzy umarli cieleśnie przed Jego wcieleniem. Według Papieża, Chrystus zstępując do otchłani (*inferni claustra*) zniszczył moc piekła[52] i wyprowadził stamtąd dusze sprawiedliwych ludzi, które tam przebywały[53].

[46] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XII 9, 13.

[47] Por. tamże XVII 30, 46, CCL 143A, 877-878: „Ipse namque diabolus in illa nos parentis primi radice supplantans, sub captivitate sua quasi iuste tenuit hominem, qui, libero arbitrio conditus, ei iniusta suadenti consensit. Ad vitam namque conditus in libertate propriae voluntatis, sponte sua factus est debitor mortis".

[48] Por. tamże XVII 30, 46.

[49] Por. tamże XVII 30, 47.

[50] Por. tamże XXXI 52, 104.

[51] Por. tamże XXXV 14, 28.

[52] Por. tenże *Homiliae in Evangelia* II 21, 7.

[53] Por. tenże *Moralia* XII 10, 14; XXIX 12, 23; IV 29, 56; XIII 43, 48; XVIII 35, 54. Doktryna zstąpienia Chrystusa do otchłani jest typowo judeochrześcijańska. Chodziło w niej o wykazanie uniwersalności zbawienia, ogłoszonego także umarłym sprawiedliwym ludziom, oraz realności śmierci Jezusa. Według tej idei w otchłani Chrystus przepowiadał zbawienie sprawiedliwym, którzy się tam znajdowali. Było to całkowite zwycięstwo Chrystusa odniesione nad śmiercią w miejscu, gdzie przebywają ofiary śmierci, zob. Ignatius, *Ad Magnesios* IX 2; Hermas, *Pastor* IX 16, 2-7; Irenaeus, *Adversus haereses* IV 27, 2; Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 9, 43; VI 6, 45; Origenes, *Commentarium in Epistulam ad Romanos* V 10; por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześ-*

Papież mocno podkreśla, że przyjście Chrystusa, odnawiającego człowiekowi zdolność osiągnięcia niebiańskiego szczęścia, było wielkim darem od Boga udzielonym z łaski (*gratia*). Uczynki rodzaju ludzkiego zasługiwały nie na przybycie Chrystusa, lecz na ludzkie cierpienie (*supplicia*). Na co innego człowiek zasłużył ze sprawiedliwości, a co innego otrzymał z daru łaski[54]. Chrystus objawiając się człowiekowi w ciele kroczył śladem człowieka jako zbiega, który opuścił Boga jako swoiste mieszkanie. W tym objawieniu się niejako samo mieszkanie (*locus*) przyszło do utraconego człowieka, aby go powstrzymać[55].

W Chrystusowym przyjściu na świat, otwierającym człowiekowi wejście do niebiańskiego szczęścia, Autor *Moraliów* zwraca także uwagę na przykład osobistego życia Jezusa, przez który przemienił On człowieka (*ostenso exemplo commutare*). Chrystus przyjmując ludzkie ciało, identyczne z tym, w którym człowiek prowadzi ziemskie życie, ujawnił równocześnie inne nieznane dotąd życie pozaziemskie. Przez osobisty przykład ukazał, że życia przed cielesną śmiercią nie należy miłować, lecz znosić je ze względu na życie po śmierci ciała[56]. Umierając – Chrystus nauczył nie bać się śmierci, zmartwychwstając – mieć zaufanie w życie wieczne, a wstępując do nieba – radować się przyszłym udziałem w niebiańskiej ojczyźnie[57]. Przykład Chrystusa był konieczny, aby człowiek miał nadzieję, że pewnego dnia jego ciało zmartwychwstanie[58].

Podkreślając wielkość udzielonego człowiekowi przez przyjście Chrystusa daru szczęścia Grzegorz Wielki zwraca uwagę, że człowiek jako ten, który wzgardził Bogiem i naśladował diabła, przez Chrystusowe odkupienie nie tylko powrócił do stanu, w jakim został stworzony (*status conditionis*), lecz nawet został wywyższony do większej chwały (*gloriosius exaltatur*). Utracił on raj (*paradisus*), a otrzymał niebo (*caelum*), czyli niebiańskie szczęście, które jest wznioślejsze od rajskiego[59]. O umożliwieniu ludziom sprawiedliwym wejścia do niebiańskiej rzeczywistości świadczą też teksty, które mówią, że Chrystus zstąpił do otchłani (*claustra inferni*) i wyprowadził stamtąd

cijańska, tłum. S. Basista, Kraków 2002, 260-275; H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, 25-26; B. Sesboüé, *Treść tradycji: reguła wiary i symbole (II-V wiek)*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 1: B. Sesboüé – J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, tłum. P. Rak, Kraków 1999, 106-107; G. Minois, *Historia piekła*, tłum. A. Dębska, Warszawa 1996, 84-89.

[54] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XVIII 40, 62.

[55] Por. tamże VIII 19, 35.

[56] Por. tamże XXX 24, 69; zob. Evans, *The Thought*, s. 66-68.

[57] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXVII 15, 29; zob. McClain, *The Doctrine*, s. 83.

[58] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XIV 55, 68; zob. tenże, *Homiliae in Evangelia* II 21, 6; McClain, *The Doctrine*, s. 83-84.

[59] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXVII 15, 30, CCL 143B, 1353-1354: „Sed valde mira sunt ista, valde terribilia, quod homo in terra editus, atque a caelesti patria exigentibus meritis longe damnatus, non solum ad statum conditionis reducitur, sed etiam gloriosius exaltatur, ut qui paradisum perdidit caelum recipiat".

ludzi sprawiedliwych do nieba (*caelestia*)[60]. Od tej pory sprawiedliwi ludzie przyjmują niebiańskie szczęście (*aeternae retributionis gaudia*), gdy tylko opuszczają ciało o ziemskich właściwościach[61]. Człowiek, zdaniem naszego Autora, nie może dotrzeć do nieba w tym ciele, trzymającym go w skażonej rzeczywistości i stąd konieczne jest rozłączenie się z nim[62]. Dlatego Grzegorz stwierdza, że sprawiedliwi ludzie docierają do niebiańskiego szczęścia w dniu cielesnej śmierci (*dies mortis*)[63]. Papież zwraca jednak uwagę, że od razu po śmierci, do nieba może wstąpić dusza tylko doskonale sprawiedliwego człowieka, który popełnił bardzo lekkie grzechy[64]. Dla innych osób, które popełniły większe, ale nie ciężkie grzechy, w życiu pozaziemskim istnieje czas oczyszczenia jako naturalny i konieczny warunek wejścia do nieba. W tym przekonaniu rozwijającym naukę Augustyna[65], Grzegorz Wielki jest jednym z fundatorów doktryny o czyśćcu[66].

W związku z przekonaniem o wyższości szczęścia darowanego przez Chrystusa od szczęścia rajskiego, należy zwrócić uwagę, że Autor *Moraliów* nie zawsze jest konsekwentny w stwierdzeniach dotyczących tego tematu. W jednej ze swoich wypowiedzi głosi, że Chrystus przeprowadził dusze wybranych z otchłani (*inferni claustra*) do rajskiego szczęścia (*paradisi gaudia*)[67], a więc do stanu, jaki człowiek posiadał w raju, a nie do stanu wyższego, który miał

[60] Por. tamże XXIX 12, 23; IV 29, 56; XIII 43, 48; XVIII 35, 54.

[61] Por. tamże, XXIV 11, 34; XIII 43, 48, zob. Augustinus, *De civitate Dei* XX 9; tenże, *Confessiones* IX 3, 6; tenże, *Epistula* 164, 8; 187, 3, 7; por. Daley, *The Hope*, s. 137-138.

[62] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* IV 25, 46; IV 28, 54.

[63] Por. tamże XII 4, 5; IV 29, 56; XXIV 11, 34; zob. tamże XXXV 14, 25; IV 25, 46; por. McClain, *The Doctrine*, s. 20-23; G. Cremascoli, *„Novissima hominis" nei „Dialogi" di Gregorio Magno*, Bologna 1979, s. 72-73; Daley, *The Hope*, s. 213. Należy zaznaczyć, że zgodnie z nauczaniem Autora *Moraliów*, sprawiedliwy człowiek będzie miał udział w niebiańskim szczęściu na dwóch etapach. Najpierw po cielesnej śmierci, a przed powszechnym zmartwychwstaniem ciał, niebiańskiego kontemplowania Boga będzie doświadczać sama dusza człowieka. Po zmartwychwstaniu zaś udział w kontemplowaniu Stwórcy będzie miała ludzka dusza połączona z nieskazitelnym ciałem, por. Gregorius Magnus, *Moralia* Praefatio X 20; XXXV 14, 25; IX 11, 17, zob. McClain, *The Doctrine*, s. 78-83 i 99-100; Daley, *The Hope*, s. 213; L.F. Ladaria, *Kres człowieka i kres czasów*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 2: V. Grossi – L.F. Ladaria – Ph. Lécrivain – B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie*, tłum. P. Rak, Kraków 2001, 381.

[64] Por. Gregorius Magnus, *Dialogi* IV 19; tenże, *Moralia* XXIV 11, 34; zob. McClain, *The Doctrine*, s. 23-25.

[65] Por. Augustinus, *Confessiones* IX 13, 35-36; zob. R.R. Atwell, *From Augustine to Gregory the Great an evaluation of the emergence of the doctrine of purgatory*, JEH 38 (1987) 175-176; Daley, *The Hope*, s. 138-139.

[66] Por. Gregorius Magnus, *Dialogi* IV 26; IV 41; tenże, *Moralia* XII 21, 26; tenże, *Homiliae in Evangelia* II 32, 8, zob. Atwell, *From Augustine*, s. 177-179; C. Vogel, *Deux conséquences de l'eschatologie grégorienne: la multiplication des messes privées et les moines-prêtres*, w: *Grégoire le Grand*, s. 267-276; McClain, *The Doctrine*, s. 24-25; Cremascoli, *„Novissima hominis"*, s. 105-118; Z. Kijas, *Czyściec. Czy jest i dla kogo?*, Kraków 1999, 113-120; Daley, *The Hope*, s. 214.

[67] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XII 10, 14, zob. tamże XII 9, 13.

osiągnąć w dalszej perspektywie. Ostatecznie jednak należy stwierdzić, że zauważone niekonsekwencje nie zaprzeczają Grzegorzowemu przekonaniu o otwarciu człowiekowi przez Chrystusa dostępu do nieba, a nie do raju. Fragmenty, w których one występują, skupiają się bowiem nie nad precyzowaniem pozaziemskiego stanu darowanego człowiekowi po cielesnej śmierci, lecz na podkreśleniu, że człowiek został uwolniony ze stanu skażenia, z którego przedtem nie miał możliwości wyrwać się do pozaziemskiego szczęścia[68].

[68] Poglądy Grzegorza Wielkiego, zgodnie z którymi Chrystus przez odkupienie umożliwił człowiekowi wejście do utraconego niebiańskiego szczęścia, w najważniejszych punktach są zakorzenione we wcześniejszej tradycji biblijno-patrystycznej. W Piśmie Świętym w sposób szczególny temat ten poruszył św. Paweł. Przeciwstawił on Adama, który przez nieposłuszeństwo sprowadził na rodzaj ludzki śmierć, Chrystusowi, który przez posłuszeństwo sprowadził na wszystkich ludzi usprawiedliwienie i łaskę (Rz 5, 12-21; 14, 9; 1Kor 15, 45; Ef 5, 2; 1Kor 15, 21-23; 1Tes 5, 10), por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI wieku*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 1: B. Sesboüé – J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, tłum. P. Rak, Kraków 1999, 406; Z. Kijas, *Niebo. Dom Ojca*, Kraków 2001, 85-90. Do powyższych stwierdzeń biblijnych o zbawieniu dokonanym przez Chrystusa, którego skutkiem jest możliwość otrzymania wiecznego szczęścia, nawiązywali autorzy patrystyczni, jak Justyn (por. *Apologia* I 66, 2; I 32, 7; *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 134, 5; 138, 2), Ireneusz (por. *Adversus haereses* III 18, 7; V Praefatio; V 16, 3; III 22, 4; III 21, 10; zob. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu*, s. 402; Kelly, *Początki doktryny*, s. 133-135), Klemens Aleksandryjski (por. *Quis dives salvetur?* 37, 4, zob. Kelly, *Początki doktryny*, s. 142), Orygenes (por. *Homiliae in Librum Iesu Nave* VIII 3; *Homiliae in Numeros* 24, 1; zob. Kelly, *Początki doktryny*, s. 143), Atanazy Aleksandryjski (por. *Orationes contra Arianos* I 44; II 61; II 67) i Ojcowie Kapadoccy (por. Gregorius Nazianzenus, *Orationes* XXX 6; Basilius Magnus, *Homiliae in Psalmos* 28, 5; 48, 3; Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna* 22-24; zob. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu*, s. 325; Kelly, *Początki doktryny*, s. 284-287). Na Zachodzie kwestie związane ze zbawczym dziełem Chrystusa poruszali Tertulian (por. *De carne Christi* 6; *De baptismo* 11; zob. Kelly, *Początki doktryny*, s. 137), Cyprian (por. *De opere et eleemosynis* 1; *De lapsis* 17; zob. Kelly, *Początki doktryny*, s. 136-137.138), Hilary z Poitiers (por. *De Trinitate* II 24-25; *Tractatus super Psalmos* 68, 23; 53, 13; 135, 15; zob. Kelly, *Początki doktryny*, s. 288), Ambroży (por. *Epistulae* 72, 8; *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII 117; IV 7; zob. Kelly, *Początki doktryny*, s. 288), a także Augustyn, główny inspirator myśli Grzegorza Wielkiego. Podobnie jak nasz Autor, Biskup Hippony zwracał uwagę na funkcję Chrystusa jako pośrednika między Bogiem a człowiekiem. Mówił on o krwi Chrystusa jako o cenie, która została zapłacona za człowieka poddanego w wyniku grzechu władzy diabła i którą szatan przyjął. Augustyn jednak, inaczej niż Grzegorz, nauczał, że szatan nie miał żadnych praw do rodzaju ludzkiego. Bóg wybrał sposób postępowania bardziej zgodny z własną sprawiedliwością, by szatanowi nie było odebrane panowanie siłą. Stąd męka Chrystusa oddawała Syna Bożego w ręce szatana, a kiedy ten drugi, nie znajdując w Chrystusie nic godnego śmierci, zabił Go, został słusznie zmuszony za karę do uwolnienia rodzaju ludzkiego. Stąd sprawiedliwe było, by został odpuszczony dług ludziom, którzy pozostawali we władzy diabła. Na tym właśnie, zdaniem Biskupa Hippony, polega usprawiedliwienie przez krew Chrystusową (Rz 5, 9). To właśnie niewinność Chrystusa nadała ekspiacyjną wartość Jego śmierci (por. Augustinus, *De Trinitate* IV 19; XIII 12, 16-15, 19; IV 13, 17; *De civitate Dei* X 20; *Contra Faustum Manichaeum* XIV 4; XIV 7, zob. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu*, s. 404-405; Kelly, *Początki doktryny*, s. 291-293). Nauka Augustyna, podobnie jak Autora *Moraliów*, podkreśla także pedagogiczny wymiar dzieła Chrystusa, który swoim życiem dał ludziom budujący przykład (por. Augustinus, *Tractatus in Ioannis Evangelium* 98, 3; tenże, *De fide et symbolo* 6).

Z kwestią odkupienia człowieka przez Chrystusa do możliwości osiągnięcia niebiańskiego szczęścia wiąże się temat wywyższenia godności ludzkiej natury. Papież zwraca uwagę, że Chrystus przyjmując ludzką naturę i stając się jakby mniejszym od aniołów, przez swoje uniżenie (*minoratio*) zrównał (*aequales [...] fecit*) godność człowieka z godnością anielską[69]. Grzegorz powołując się na Pismo Święte ukazuje niższość ludzkiej godności od godności anielskiej przed Chrystusowym wcieleniem oraz równość godności ludzkiej i anielskiej po wcieleniu. Pisze, że w czasach Starego Testamentu człowiek oddawał cześć (*adorare*) aniołom (Rdz 18, 2). W czasach zaś po przyjściu Chrystusa na świat, gdy człowiek w osobie Jana apostoła chciał oddać cześć aniołowi, został od tego powstrzymany (Ap 19, 10; 22, 9). Nasz Autor stwierdza, że aniołowie przyjmowali cześć od ludzi, ponieważ gardzili człowiekiem oddanym skażeniu i nieodkupionym od tego skażenia. Po odkupieniu jednak nie uważali już ludzkiej natury za podległą sobie (*subiecta*), ponieważ jako przyjęta przez Chrystusa została ona wywyższona[70]. Oprócz tekstów, które ukazują, że według Grzegorza, ludzka natura w Chrystusie została wywyższona do równości z aniołami, występują również takie, które ukazują, że nawet przewyższa ona godnością aniołów (*praelata [...] etiam angelis*[71]). Trudno jest rozstrzygnąć, za jakim przekonaniem Grzegorz ostatecznie się opowiadał[72].

Na zakończenie tej części artykułu trzeba zwrócić uwagę, że chociaż niebiańskie szczęście, do którego człowiek został powołany, jest, w rozumieniu Grzegorza Wielkiego, darem udzielonym człowiekowi przez Boga z łaski, człowiek nie może otrzymać przygotowanego przez Boga pozaziemskiego szczęścia, jeżeli z wolnej woli nie podejmie wysiłku dążenia do niego. Człowiek powinien odpowiedzieć właściwym sposobem postępowania na Boże wezwanie do wiecznego szczęścia, aby stać się godnym udziału w niebiańskiej rzeczywistości. Papież podkreśla, że ludzie sprawiedliwi po odkupieniu docierają do nieba z wielkim trudem (*cum magno labore*)[73]. Z tego powodu Grzegorz

[69] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXVII 15, 29, CCL 143B, s. 1352: „Is ergo qui propter nos minor angelis exstitit aequales nos angelis virtute suae minorationis fecit".

[70] Por. tamże; zob. też. tenże, *Homiliae in Evangelia* I 8, 2; *Homiliae in Hiezechielem Prophetam* II 2, 15; por. McClain, *The Doctrine*, s. 107; Lachowicz, *Angelologia*, s. 175.

[71] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXVII 15, 30, CCL 143B, 1353: „Perpendat [humana fragilitas] sollicite quo caput praecessit, et quae ad vivendum praeceptis astringitur, ad sperandum exemplo roboretur; confidat caelos, speret supernam patriam, angelorum se sociam sciat, atque in suo capite praelatam se etiam angelis gaudeat"; zob. tamże XXVII 15, 29, CCL 143B, 1352: „[...] postmodum vero humanam naturam eo iam subiectam habere non poterant [angeli], quo hanc in auctore suo etiam super semetipsos ductam videbant [...]"; por. tenże, *Homiliae in Evangelia* I 8, 2; McClain, *The Doctrine*, s. 107.

[72] Por. Gregorius Magnus, *Moralia* XXVII 15, 30.

[73] Por. tamże IV 29, 56. Na temat duchowego doskonalenia chrześcijanina w nauczaniu Grzegorza Wielkiego por. O. Kashchuk, *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w nauczaniu Grzegorza Wielkiego*, RBL 61 (2008) 143-153.

Wielki uważa niebiańskie szczęście nie tylko za dar dany człowiekowi przez Boga, ale również za wynagrodzenie trudu, który człowiek podjął w celu stania się godnym przyjęcia tego daru. Świadectwem tego przekonania jest następująca wypowiedź Papieża dotycząca sprawiedliwych ludzi uczestniczących w rzeczywistości niebiańskiej:

> „Zobaczymy więc Boga i On sam będzie nagrodą za nasz trud, tak że po ciemnościach tej doczesności będziemy radować się rozpalonym Jego światłem”[74].

Na podstawie przytoczonego zdania możemy stwierdzić, że nagroda za ludzki trud (*praemium laboris nostri*) utożsamia się, zdaniem Autora, z widzeniem Boga (*videbimus [...] Deum*)[75]. Na widzeniu Boga polega niebiańskie szczęście, dlatego możemy stwierdzić, że nagroda za ludzki trud utożsamia się z wiecznym szczęściem. Uznanie niebiańskiego szczęścia za nagrodę nie pomniejsza przekonania, że to szczęście jest niezasłużonym Bożym darem.

***

Podsumowując niniejszy artykuł należy stwierdzić, że w nauczaniu Grzegorza Wielkiego człowiek został powołany przez Stwórcę do szczęścia, które równocześnie zostało mu dane jako dar. Od początku swojego istnienia człowiek przebywał w rajskim szczęściu, z którego w perspektywie miał przejść do jeszcze wyższego stanu szczęścia. Człowiek jednak, nie zachowując posłuszeństwa wobec Boga, nie tylko nie dotarł do tego wyższego rodzaju szczęścia, ale nawet utracił szczęście, które posiadał w raju. Od tej pory dostęp do pozaziemskiego szczęścia został przed nim zamknięty i nie mógł on go odzyskać wyłącznie własnymi siłami. Istniała konieczność Bożego działania. Bóg nie zmienił swojego planu wobec człowieka i nadal pragnął, aby on był prawdziwie szczęśliwy. Chrystus pełniąc wolę Ojca przyjął ludzkie ciało i odkupił człowieka. Przywrócił mu nie tylko raj, ale otworzył mu dostęp do nieba, czyli do stanu najwyższego szczęścia. Od tej pory dusza sprawiedliwego człowieka, gdy tylko doświadczy cielesnej śmierci, zostaje przyjęta do rzeczywistości niebiańskiego szczęścia, której nigdy nie opuści. W przyszłości po zmartwychwstaniu sprawiedliwi ludzie będą doświadczać niebiańskiego szczęścia w nieskazitelnych ciałach.

---

[74] Gregorius Magnus, *Moralia* XVIII 54, 91, CCL 143A, 954: „Videbimus igitur Deum, ipsumque erit praemium laboris nostri, ut post mortalitatis huius tenebras, accessa eius luce gaudeamus”.

[75] Por. P. Gwiazda, *Życie kontemplacyjne według św. Grzegorza Wielkiego*, Warszawa 2001, 185.

THE VOCATION OF MAN TO HAPPINES IN THE TEACHING OF GREGORY THE GREAT

(Summary)

The article discusses a question of the celestial happiness as a certain state, into which, according to the teaching of Gregory the Great, the human being was called by God and which was given to him/her as a gift. From the beginning of his/her existence, the human enjoyed the happiness of paradise and could achieve, in future, the higher state of happiness, which was the celestial happiness, on the condition that he/she will be obedient to God's commandment. However, the human did not observe obedience towards God and not only did the human not achieve the higher state of happiness, but also lost the happiness of paradise. The human being, on his/her own, could not regain the possibility of achievement of celestial happiness. The necessary condition was God's action. Creator did not change the divine plan towards the human being and still desired him/her to be happy. God accepted the human body and redeemed humanity. God restored the human being not only to the former glory of paradise, but also opened access to heaven, i. e., to the state of the highest happiness. The human person should advance spiritually during the earthly life to become apt to accept the gift of the eternal happiness.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Dariusz KASPRZAK OFMCap
(Kraków, PAT)

HISTORIA METROPOLII I ANTYCZNEGO RYTU RAWEŃSKIEGO (IV-IX WIEK)

Na przełomie IV i V wieku zaczął rozwijać się w Kościele katolickim fenomen liturgii lokalnych. W ich kształtowaniu istotną rolę, obok pierwszoplanowej rzeczywistości wiary, odegrało niewątpliwie lokalne środowisko kościelne. Pojawienie się partykularnego rytu liturgicznego w danym Kościele było znakiem osiągnięcia przezeń dojrzałości, gdyż gromadząca się w nim wspólnota kościelna okazywała się na tyle doświadczona, aby celebrować jedną wiarę katolicką i apostolską, we własny sposób[1]. Niektóre z tych antycznych liturgii chrześcijańskich nie istniały długo, gdyż zaraz po wstępnym ukształtowaniu ulegały zanikowi. Inne natomiast po przejściu przygotowawczych faz, charakterystycznych dla kształtowania się liturgii chrześcijańskich, czyli po okresie gestów i po okresie tzw. kreatywności, zmierzały ku kodyfikacji liturgicznej[2]. Przedmiotem analizy uczyniono w niniejszym artykule starożytny Kościół Rawenny (IV-IX wiek). Wstępne zagadnienia obejmują opis kształtowania się liturgii partykularnej tego Kościoła, zaś zasadnicza część jest poświęcona określeniu najważniejszych cech antycznego rytu raweńskiego do 1. poł. V wieku.

I. HISTORIA KOŚCIELNEJ METROPOLII RAWENNY (IV-VIII WIEK)

Początki chrześcijaństwa w Rawennie (szczególnie w rejonie portu rzymskiego *Classe*) datuje się na przełom II i III wieku. Do dziś przetrwało niewiele pewnych informacji na temat pierwszego biskupa miasta – św. Apolinarego męczennika. Istnieje natomiast katalog pierwszych biskupów Rawenny – od Apolinarego do Sewera, uczestnika synodu w Sardyce (343)[3]. Kościelne znaczenie Rawenny wzrosło, kiedy w 402 r. cesarz Honoriusz przeniósł tu z Me-

[1] Por. C. Maggioni, *Le antiche liturgie italiche non romane*, „Rivista Liturgica" 80 (1993) 464.

[2] Por. J. Pinel, *Liturgie locali antiche (origine e sviluppo)*, w: *Nuovo dizionario di Liturgia*, red. D. Sartore – A.M. Triacca, Roma 1984[2], 777.

[3] Por. G. Cuscito – A. Di Berardino, *Ravenna: I. Città e archeologia. II. Concili*, DPAC II 2969-2973.

diolanu stolicę cesarską *Imperium Romanum pars Occidentis*. W V wieku Kościół katolicki w Italii, wzorując się na podziale administracyjnym cesarstwa, utworzył dwie metropolie kościelne: dla *Italia suburbicaria* był to Rzym, dla *Italia annonaria* do 402 r. – Mediolan, a potem Akwilea/Grado[4]. W prowincji *Flaminia* na początku V wieku administracyjne zawiłości systemu państwowego odzwierciedlały się w kościelnym podziale regionu *VIII Flaminia ed Aemilia*. Do prowincji kościelnej *Flaminia* przynależały kościoły *Ariminum* (Rimini), *Ficuclae* (Cervia), *Caesena* (Cesena), *Forum Popilii* (Forlimpopoli) oraz *Ravenna*, które podlegały bezpośrednio administracji papieskiej[5]. Natomiast kościelnej jurysdykcji biskupstwa Mediolanu były podległe kościoły *Aemilii*: *Forum Livii* (Forli), *Faventia* (Faenza), *Forum Cornelii* (Imola), *Claternae*, *Claterna* (Quaderna?), *Bononia* (Bologna), *Mutina* (Modena), *Regium Lepidum* (Reggio d'Emilia), *Colonia Iulia Augusta Parmensis* (Parma), *Brixellum* (Brescello), *Vicohabentia* (Voghenza), *Placenta* (Piacenza), Montefeltro i Comacchio[6]. Podległość kościołów prowincji *Flaminia et Aemilia* określonej jurysdykcji kościelnej była w V w. tylko nominalna, gdyż np. św. Piotr Chryzolog, będąc metropolitą Rawenny, działał także na terenie *Aemilia*[7].

Św. Piotr Chryzolog był prawdopodobnie pierwszym znanym metropolitą Rawenny (wybór na biskupa pomiędzy 425 a 430 – †450), który używał władzy metropolity i cieszył się akceptacją zarówno ze strony papieża, jak i ówczesnego cesarza Zachodu[8]. O znaczeniu biskupstwa Rawenny w 1. poł. V wieku świadczy też fakt, że do Piotra Chryzologa, jako biskupa cesarskiej Rawenny, odniósł się w 449 r. w liście mnich Eutyches, potępiony wcześniej przez lokalny synod w Konstantynopolu. List Eutychesa do Chryzologa niestety zaginął, lecz zachowała się odpowiedź Piotra Chryzologa adresowana do Eutychesa[9]. Władza metropolitalna, jaką posiadał św. Piotr Chryzolog nie była pełna, a Rawenna nie stała się w V wieku metropolią kościelną we właściwym tego słowa znaczeniu. Biskup Rawenny był bowiem zobowiązany do udziału w synodach lokalnych, więc stale musiał być w kontakcie z metropolią rzymską. Chryzolog

[4] Por. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain (IV^e^-V^e^ siècles)*, Paris 1958, 384-386; G. Bardy, *Il papato da S. Inocenzo a s. Leone Magno*, w: *Storia della Chiesa*, IV. *Dalla morte di Teodosio all'avento di s. Gregorio Magno*, ed. P. De Labriolle – G. Bardy – L. Bréhier – G. De Plinval, Torino 1995[3], 303.

[5] Por. F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia. Dalle origini al principato del secolo VII (an. 604)*, II, Faenza 1927, 705-766; R. Lizzi, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica: l'Italia annonaria nel IV-V secolo d. C.*, Como 1989.

[6] Por. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, s. 767-819.

[7] Więcej na temat władzy biskupiej św. Piotra Chryzologa oraz kwestii związanych z ówczesną kościelną metropolią Rawenny por. D. Kasprzak, *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Salwiana z Marsylii*, Kraków 2008, 45-47 i 56-61.

[8] Por. R. Benericetti, *Il Cristo nei sermoni di S. Pier Crisologo*, Cesena 1995, 58-60.

[9] Por. *Epistola Petri episcopi Ravennensis ad Eutychem presbyterum scripta*, PL 52, 71AD lub PL 54, 739-741 lub ACO II 3, 1, s. 6-7.

wyświęcał sufraganów i administrował powierzoną mu jednostką kościelną, ale zawsze w jedności z biskupem Rzymu. Poza tym archidiecezja Rawenny była małą jednostką kościelną, obejmującą swym zasięgiem obszar najwyżej do dziesięciu diecezji, co nie zapewniało Chryzologowi jako metropolicie rozległej władzy kościelnej[10].

Natomiast pierwszym biskupem Rawenny, który miał tytuł arcybiskupa, był w poł. VI wieku abp Maksymin (546-557)[11]. Pod rządami egzarchatu bizantyjskiego Kościół Rawenny na krótko uzyskał swoistą niezależność od Kościoła Rzymu: w 666 r. cesarz bizantyjski Konstans II (641-668) uznał arcybiskupstwo Rawenny za autokefalię niezależną od władzy bpa Rzymu[12], a bpa Maurusa (ok. 644-671) za patriarchę Rawenny[13].

Zamiarem *basileusa* Konstansa II było ustanowienie w Rawennie rodzaju autokefalicznego patriarchatu, niezależnego od władzy papieskiej, który stanowiłby italski odpowiednik patriarchatu konstantynopolitańskiego: dlatego to nie papież miał konsekrować arcybiskupów Rawenny, lecz patriarcha Konstantynopola, a paliusz arcybiskupi miał pochodzić z Konstantynopola. Po śmierci abpa Maurusa († 671) schizma raweńska trwała jednak krótko, gdyż już kolejny

[10] Por. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia*, s. 750.

[11] Por. F.W. Deichmann, *I titoli dei vescovi ravennati da Ecclesia a Massimiano*, „Studi Romagnoli" 3 (1952) 63-67.

[12] Por. *Agnelli Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis* 110, ed. O. Holder-Egger, MGHScript Lang. 1, 3, s. 349: „Maurus XXXIIII. Iste fortis fuit viribus; diaconus huius ecclesiae fuit et yconomos et abba monasterio sancti Bartolomei extitit, ubi nunc, uti conspicitis, ego sum, Deo favente, ex dimissione Sergii diaconi, patruelis mei. Hic praedictus, ut dixi, pontifex multas vexationes cum Romano pontifice habuit, multa certamina, multas turbines, multas altercationes. Multis vicibus Constantinopolim attigit, ut ecclesiam suam ab iugo vel conditione Romanorum everteret. Factumque est ita, et subtracta est Ravennatis ecclesia, ne unquam deinceps pontificis Romanae sedis ad cunsecrationis Romam iret futurus pastor Ravennensis ecclesia, seu nec illum regimen super se haberet, neque sub illius Romani pontificis ditione foret aliquando, sed hic cunsecrasset suum electum a tribus suis episcopis, palliumque ex imperatore Constantinopolitano deferebat"; zob. także tzw. *Privilegium Constantini, Eraclii imperatorum ad Maurum archiepiscopum Ravennatem*, tamże s. 8, 350-351.

[13] Tezę o apostolskości biskupstwa Rawenny ówczesny bp Maurus udowodniał na podstawie legendarnej *Passio Sancti Apollinarii*, wg której św. Apolinary, tajemniczy pierwszy biskup miasta, miał być bezpośrednim uczniem św. Piotra Apostoła. Kwestia historyczności św. Apolinarego do dziś nie jest rozstrzygnięta i rodzi wątpliwości. Ostatnia kościelna *recognitio* jego domniemanych relikwii nie wykazała z pewnością ich autentyczności i wpłynęła np. na decyzję kościoła Triestu, który usunął z diecezjalnego kalendarza liturgicznego tzw. wspomnienie własne o św. Apolinarym i przeniósł je do wspomnień ogólnych o tzw. protomęczennikach diecezji, por. Diocesi di Trieste, *Protomartiri della Chiesa Tergestina. Martiri triestini per i quali si è scelto l'inserimento nel calendario diocesano senza una memoria propria. Protomartiri della Chiesa Tergestina* (santi: Apollinare, Zenone, Giustina, Primo, Marco, Giasone e Celiano). Memoria: 7 giugno): http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/pls/cci_dioc_new/V3_S2EW_CONSULTAZIONE.mostra_pagina?id_pagina=20372. Więcej na ten temat zob. G. Cuscito, *Ravenna*, DPAC II 2972; R. Budriesi, *Le origini del cristianesimo a Ravenna*, Ravenna 1970; G. Zattoni, *Il valore storico della 'Passio' di s. Apollinare e la fondazione dell'episcopato a Ravenna e in Romagna*, Ravenna 1975^2.

abp Rawenny, Reparatus (ok. 671-677), prawdopodobnie pojednał się z papieżem Donusem (676-678), jeśli wierzyć dosyć niepewnym zapiskom z *Liber Pontificalis* Agnellusa z Rawenny. Ugoda między biskupstwem Rawenny a papiestwem została definitywnie potwierdzona dopiero za episkopatu bpa Teodora (ok. 677-691), który podporządkował się władzy kolejnych papieży Agatona (ok. 677-681) i Leona II (682-683)[14].

Efektem tego pojednania było konsekrowanie przez papieża Sergiusza I (687-701) następnego arcybiskupa Rawenny – Damiana (ok. 692-709) w 692 r. w Rzymie. Nie doszedł zatem do skutku bizantyjski zamiar utworzenia w Italii autokefalicznego patriarchatu katolickiego w Rawennie, niezależnego od papiestwa, za to podporządkowanego władzy cesarskiej[15]. Od 754/755 r., wraz z włączeniem terytorium Emilii-Romanii do pozostającego pod protekcją Franków Państwa Kościelnego, Rawenna została w pełni podporządkowana papiestwu, zarówno pod względem eklezjalnym, jak i politycznym – w wymiarze świeckim[16].

II. PIERWOTNY RYT RAWEŃSKI (IV-V WIEK)

Starożytne liturgie chrześcijańskie pozostawiły po sobie świadectwa bezpośrednie: księgi liturgiczne, homilie i kalendarze oraz pośrednie: dokumenty historyczne, prawne, archeologiczno-architektoniczne oraz dzieła muzyki i malarstwa[17]. Na podstawie wspomnianych źródeł możliwa jest rekonstrukcja danego rytu liturgicznego. Niniejsze opracowanie ogranicza się do charakterystyki najważniejszych elementów liturgii raweńskiej w okresie patrystycznym.

[14] Por. T.S. Brown, *The Church of Ravenna and the imperial administration in the seventh century,* „The English Historical Review" 94 (1979) nr 370, 1-28; tenże, *Byzantine Italy (c. 680 – c. 876)*, w: *The New Cambridge Medieval History II (c. 700 – c. 900)*, red. R. McKitterick, Cambridge 1995, 320-348; N. Christie, *Charlemagne and the renewal of Rome*, w: *Charlemagne. Empire and Society*, red. J. Story, Manchester 2005, 167-182.

[15] Por. D.H. Miller, *The Roman Revolution of the Eighth Century. A Study of the Papal Separation from Byzantium and Alliance with the Franks*, „Medieval Studies" 36 (1974) 79-133; R. Aigrain, *I papi e l'Italia dal 604 al 757*, w: *Storia della Chiesa*, red. A. Fliche – V. Martin, V: *San Gregorio Magno, gli stati barbarici e la conquista araba*, red. L. Bréhier – R. Aigrain, ed. italiana (P. Delogu), Torino 1997[3], 535-536.

[16] Por. O. Bertolini, *Il problema delle origini del potere temporale dei papi nei suoi presupposti teoretici iniziali: il concetto di «restitutio» nelle prime cessioni territoriali alla Chiesa di Roma (756-757)*, w: *Miscellanea Pio Paschini. Studi di storia ecclesiastica*, I, Roma 1948, 103-171; tenże, *Le prime manifestazioni concrete del potere temporale del papi nell'esarcato di Ravenna (756-757)*, „Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti" 106 (1947-1948) 280-300; tenże, *Sergio arcivescovo di Ravenna (744-769) e i papi del suo tempo*, „Studi Romagnoli" 1 (1950) 43-88.

[17] Por. C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen-âge*, Spoleto 1981; K. Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores*, I-II, Freiburg 1986[2]; *Codices liturgici latini antiquiores – Supplementum*, ed. B. Baroffio – F. dell'Oro – A. Hänggi – J. Janini – A.M. Triacca, Freiburg 1988.

Jako bazę źródłową dla odtworzenia starożytnej liturgii Rawenny wykorzystano tu przede wszystkim homilie św. Piotra Chryzologa (380-450)[18].

1. Porządek liturgiczny w kościele Rawenny IV-V wieku. Antyczny Kościół Rawenny w IV i V wieku gromadził się na Eucharystię, która była celebrowana raz w tygodniu, w niedzielę. Mszę odprawiano albo w sobotę wieczorem (Wigilia uroczystości Zmartwychwstania Pańskiego)[19], albo w niedzielę rano (Uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego)[20]. W niektórych *Sermones* Chryzologa można napotkać przysłówek *cotidie* w odniesieniu do Eucharystii, jednak, jak udowodniły studia G. Lucchesiego[21] i F. Sottocornoli[22], określano nim w IV i V wieku także chrzest, czyli sakrament udzielany z pewnością jednokrotnie. Zatem biskup Rawenny chciał, stosując go do Eucharystii, wskazać na ciągłość i periodyczność jej sprawowania, a nie na jej codzienną celebrację[23].

Liturgię Słowa w Kościele Rawenny w V wieku rozpoczynała lekcja z Nowego Testamentu. Nigdy natomiast nie czytano lekcji biblijnej ze Starego Testamentu. Później był wykonywany psalm responsoryjny, po którym następowała lektura Ewangelii oraz homilia biskupa[24]. Homilie takie stanowiły

[18] *Sancti Petri Chrysologi Sermonum collectio a Felice episcopo parata, sermonibus extravagantibus adiectis*, ed. A. Olivar, CCL 24 (*Sermones* 1-62bis), CCL 24A (*Sermones* 63-124), CCL 24B (*Sermones* 125-179), Turnhout 1975, 1981 i 1982; tekst edycji zamieszczonej w CCL praktycznie integralnie przepisuje edycja OSPC (*Opere di san Pietro Crisologo*), vol. 1-3, ed. A. Olivar (textus latinus), G. Banterle (traduzione ital.), R. Benericcetti (introduzione, bibliografia e note), G. Biffi – G. Scimè (revisione della traduzione), C. Truzzi (introduzione, traduzione e note: *Lettera a Eutiche*), Milano – Roma 1996-1997.

[19] Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 132, 4, CCL 24B, 812 lub OSPC 3, 56; *Sermo* 21, 5b-6; CCL 24, 125-127 lub OSPC 1, 174 i 176.

[20] Por. tenże, *Sermo* 39, 5, CCL 24, 223 lub OSPC 1, 280; *Sermo* 43, 4-5, CCL 24, 244-245 lub OSPC 1, 304 i 306.

[21] Por. G. Lucchesi, *Nuove note agiografiche*, Faenza 1943, 105-109.

[22] Por. F. Sottocornola, *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo. Ricerca storico-critica sulla liturgia di Ravenna antica*, Cesena 1973, 144-149.

[23] Por. J. Lemarié, *La liturgie de Ravenne au temps de Pierre Chrysologue et l'ancienne liturgie d'Aquilée*, „Antichità Altoadriatiche" 13 (1978) 358. Jak zauważa J. Lemarié, (tamże, s. 7 i 358), podobne określenie dotyczące celebracji Eucharystii występuje w *Vita Ambrosii* Paulina z Mediolanu (10, 1-2, ed. Bastiaensen, *Vita dei Sancti* 3, Firenze 1975, 66 i 292). Jednak także w tym przypadku mielibyśmy do czynienia bardziej ze swoistą retoryczno-hagiograficzną emfazą, niż z rzeczywistym dowodem na codzienną celebrację eucharystyczną w Kościele mediolańskim IV wieku. Znacząca jest też uwaga na ten temat V. Monachino (*S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*, Milano 1973, 119): „W czasach Ambrożego w Kościele mediolańskim celebracja Mszy św. o charakterze publicznym zmierzała w kierunku codziennego kultu, nie można jednak jednoznacznie oznajmić, że już miała miejsce". Zdaniem J. Lemarié (*La liturgie de Ravenne*, s. 7 i 358), powyższe stwierdzenie V. Monachino, dotyczące Eucharystii w Kościele Mediolanu odnosi się w IV i V wieku również do liturgii eucharystycznej, sprawowanej w Kościołach Akwilei i Rawenny.

[24] Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 44, 2, CCL 24, 246 lub OSPC 1, 308; *Sermo* 63, 1, CCL 24A, 373-374 lub OSPC 2, 10; *Sermo* 115, 1, CCL 24A, 697 lub OSPC 2, 362; *Sermo* 116, 1, CCL 24A, 704 lub OSPC 2, 368; *Sermo* 120, 9, CCL 24A, 725 lub OSPC 2, 396.

klasyczne *Sermones*: dotyczyły czytanych wcześniej fragmentów biblijnych, zawierały odniesienia do oficjalnego nauczania Kościoła oraz wskazywały na możliwości zastosowania w życiu wiernych. Trzeba zaznaczyć, że Chryzolog mówił krótko, przeciętny czas jego homilii wynosił kwadrans[25]. Jest mało prawdopodobne, aby przed procesją z darami praktykowano w liturgii raweńskiej jakąś formę modlitwy wiernych (*oratio fidelium*)[26]. Po liturgii Słowa następowała liturgia ofiary – rozpoczynały ją *oblationes* wiernych[27], następnie odbywała się wielka modlitwa konsekracyjna i Komunia św. wiernych. Kazania Chryzologa poświadczają wprowadzenie do schematu liturgii eucharystycznej modlitw *Sanctus*[28] oraz Ojcze nasz[29].

2. Okres paschalny. a. Okres Wielkiego Postu. W Kościele Rawenny w V wieku okres liturgiczny Wielkiego Postu trwał sześć tygodni, co, jeśli chodzi o sposób przeżywania tego okresu liturgicznego, upodabniało ten Kościół do Kościoła Rzymu (zbieżności dotyczyły doboru lektur mszalnych oraz czasu trwania: 6 tygodni – w V wieku Rzym nie znał jeszcze tzw. Quinquagesima)[30] i Kościoła Mediolanu (podobieństwa w zakresie doboru lektur mszalnych oraz czasu trwania – 6 tygodni, bez dodatkowej abstynencji od pokarmów)[31], zaś oddalało od rytu konstantynopolitańskiego (obchód liturgiczny Wielkiego Postu trwał w Bizancjum 7 tygodni, był poprzedzony dwoma tygodniami abstynencji od mięsa, a później także od wyrobów mlecznych)[32].

---

[25] Więcej na ten temat zob. D. Kasprzak, *Egzegetyczno-katechetyczne zastosowanie Biblii w homiliach św. Piotra Chryzologa*, w: *Biblia w kulturze świata*, red. T. Jelonek, Kraków 2008, 137-158.

[26] Por. Lemarié, *La liturgie de Ravenne*, s. 358-359.

[27] Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 103, 6-7, CCL 24A, 643-645 lub OSPC 2, 296; zob. Lemarié, *La liturgie de Ravenne*, s. 359.

[28] Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 170, 1, CCL 24B, 1040 lub OSPC 3, 278; zob. Lemarié, *La liturgie de Ravenne*, s. 11 i 359-360.

[29] Por. Petrus Chrysologus, *Sermones* 67-72, CCL 24A,402-435 lub OSPC 2, 40-78.

[30] Por. A. Chavasse, *La préparation de la Pâque à Rome avant le V^e^ siècle, jeûne et organisation liturgique*, w: *Memorial J. Chaine*, vol. 5, Lyon 1950, 61-80 (zwłaszcza ss. 61-62); tenże, *La structure du Carême et les lectures des Messes quadragésimales dans la liturgie romaine*, MD 31 (1952) 76-119; Sottocornolla, *L'anno liturgico*, s. 350-351; A. Chavasse, *L'organisation stationnale du Carême romain avant le VIII^e^ siècle. Une organisation pastorale*, RSR 56 (1982) 17-32.

[31] Por. Sottocornolla, *L'anno liturgico*, s. 350-351; P. Borella, *L'anno liturgico ambrosiano*, w: M. Righetti, *L'anno liturgico nella storia, nella Messa, nell'Ufficio*, Milano 1998[3], 527-584, (zwłaszcza ss. 544-546 i 552).

[32] Por. Sottocornolla, *L'anno liturgico*, s. 350-351; zob. też C.R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testament*, Bd. 1, Lispsiae 1900 (*Synaxàrion* Kościoła Konstantynopola – ss. 343-364, a *Menológion* bizantyjski – ss. 251-261); P.M. Gy, *La question du système des lectures de la liturgie byzantine*, w: *Miscellanea Liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, II, Roma 1967, 251-261.

Zestaw tekstów czytań mszalnych, przeznaczonych na pierwszą niedzielę Wielkiego Postu (Mt 4, 1-10), był wspólny dla liturgii rzymskiej, mediolańskiej, akwilejskiej, raweńskiej, gallikańskiej oraz syryjskiej, natomiast różnił się od liturgii konstantynopolitańskiej. Dotyczyło to także praktyki czytania na początku Wielkiego Postu lekcji z perykop (Mt 6, 1-4 i Mt 6, 16-20). Liturgia raweńska była zatem rytem raczej zachodnim niż wschodnim, bliższym Rzymowi niż Mediolanowi (czytanie na początku obchodów Wielkiego Postu perykopy z Łk 15, 11-32 stanowiło wyłącznie cechę liturgii rzymskiej i raweńskiej)[33].

Podobieństwa między rytem rzymskim i raweńskim uwidaczniają się w V wieku także w zwyczaju dwukrotnego przekazywania katechumenom Symbolu wiary (*traditio symboli*)[34] oraz odmawiania modlitwy Ojcze nasz (*traditio orationis dominicae*)[35]. Zdaniem F. Sottocornoli, taki sposób sprawowania tego obrzędu, obcy zarówno liturgiom wschodnim, jak i liturgii mediolańskiej i gallikańskiej, był znany w Rawennie (*Sermones* Chryzologa stanowią najstarsze świadectwo dwukrotnej *traditio* w 1. poł. V wieku)[36] oraz w Rzymie w VI wieku (dokąd został przeniesiony prawdopodobnie z Afryki rzymskiej, gdzie praktykowano go w V wieku – czego świadectwa występują w tekstach św. Augustyna z Hippony)[37].

b. O k r e s p a s c h a l n y. Paschalna liturgia raweńska z V wieku wykazuje podobieństwa do ówczesnej liturgii rzymskiej sprzed lat 561-574, czyli rzymskiej liturgii przedgregoriańskiej. Świadczy o tym przede wszystkim porządek czytań liturgicznych: perykopa ewangeliczna z wigilii paschalnej: Mt 28, 1-20 w Rawennie, Mt 28, 1-7 w Rzymie, Mt 28, 1-7 w Mediolanie, Mt 28, 1-15 w Akwilei/Grado, Mt 28, 1-20 w Galiach; zaś perykopa ewangeliczna czytana w dzień paschalny: Mt 28, 1-20 w Rawennie (być może fragment tego tekstu był czytany w wigilię paschalną), Mk 16, 1-7 w Rzymie, Jn 20, 11-18 w Mediolanie, Mt 28, 16... w Akwilei/Grado, Łk 24, 1... w Galiach. Porządek czytań z Rawenny, jaki znajdujemy w *Sermones* Chryzologa, odpowiadał pierwotnemu, przedgregoriańskiemu systemowi czytań liturgicznych w kościele rzymskim[38]. Liturgia Rawenny przewidziana na okres popaschalny była podobna do przedgre-

[33] Por. Sottocornolla, *L'anno liturgico*, s. 353-354.

[34] Por. Petrus Chrysologus, *Sermones* 56-62bis, CCL 24, 314-355 lub OSPC 1, 378-428.

[35] Por. tenże, *Sermones* 67-72, CCL 24A, 402-439 lub OSPC 2, 40-78.

[36] Por. Sottocornolla, *L'anno liturgico*, s. 354.

[37] Por. Lemarié, *La liturgie de Ravenne*, s. 363; T.M. Finn, *It happened one Saturday Night: ritual and conversion in Augustine's North Africa*, „Journal of the American Academy of Religion" 58 (1990) 589-616; M. Righetti, *Storia liturgica*, IV: *I sacramenti. I sacramentali. Indice generale dell'opera*, Milano 1998[3], 76-77.

[38] Por. Sottocornolla, *L'anno liturgico*, s. 169-175 i 338-347; Chavasse, *La préparation à la Pâque à Rome avant le V^e siècle*, s. 74-75; tenże, *Les plus anciens type du lectionaire et de l'antiphonaire romain de la Messe. Rapports et date*, RBen 62 (1952) 1-92.

goriańskiej liturgii rzymskiej również ze względu na celebrację tzw. *Pascha annotinum*[39] oraz lekturę przypowieści o Dobrym Pasterzu (Jn 10, 11-20)[40].

3. Okres Bożego Narodzenia-Epifanii. Oryginalność liturgii raweńskiej wynikała niewątpliwie z tego, że stanowiła ona przygotowanie do Bożego Narodzenia i koncentrowała się na lekturze z Łk 1, 5-25[41] i 1, 26-38[42]. Święto to nie było obchodzone w Rawennie ku czci Jana Chrzciciela i Maryi Panny, ale traktowano je jako właściwe przygotowanie do celebracji misterium Wcielenia Boga[43]. Perykopą ewangeliczną na dzień Bożego Narodzenia, jaką posługiwał się Kościół w Rawennie, był fragment z Łk 2, 1-20[44], co w V wieku stanowiło rys charakterystyczny także dla pozostałych Kościołów zachodnich[45]. W Rawennie w dniach po uroczystości Bożego Narodzenia czytano Mt 1, 18-25 (Wcielenie Słowa); Mt 2, 13-15 (ucieczka do Egiptu), Mt 2, 16-18 (rzeź niewiniątek), co również mogłoby wskazywać na charakter rzymski (przedgregoriański) liturgii raweńskiej[46]. Liturgia raweńska posługiwała się podczas uroczystości Epifanii przede wszystkim perykopą Mt 2, 1-12 (hołd Magów)[47], co różni ją od liturgii wschodnich oraz gallikańskiej, upodabnia zaś do antycznej liturgii rzymskiej[48].

III. ZANIK RYTU RAWEŃSKIEGO IX WIEKU

Pod koniec V wieku liturgia raweńska przestała się rozwijać, gdyż od 493 do 526 r. trwały tu rządy Ostrogotów. Wydaje się, że arianie nie posiadali własnej

[39] Por. *Sacramentarium Gelasianum Vetus* I, w: *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis Anni Circuli*, ed. L.C. Mohlberg, Roma 1960, n. 504-509, s. 81-82; Petrus Chrysologus, *Sermo* 73, CCL 24A, 447-450 lub OSPC 2, 94-97. *Pascha annotinum* stanowiła rodzaj celebracji z okazji pierwszej rocznicy chrztu, kiedy to biskup wzywał do gorliwości zarówno ochrzczonych w danym roku, jak i w roku poprzednim (*ante*), por. Sottocornola, *L'anno liturgico*, s. 188-190.

[40] Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 40, 2, CCL 24, 227 lub OSPC 2, 284 i 286; Sottocornola, *L'anno liturgico*, s. 348-350.

[41] Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 91, CCL 24A, 562-568 lub OSPC 2, 212-216. Tekst kazania św. Piotra Chryzologa wykazuje pewne podobieństwa z kazaniem św. Jana Chryzostoma, *In Genesim homilia* 5, 1, PG 53, 48. Innym użyciem perykopy Łk 1, 5-25 jest też tekst: Petrus Chrysologus, *Sermo* 87, CCL 24A, 536-540 lub OSPC 2, 184-188.

[42] Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 92, CCL 24A, 567-572 lub OSPC 2, 218-222; zob. też *Sermo* 141, CCL 24B, 858-861 lub OSPC 23, 104-106.

[43] Por. Sottocornola, *L'anno liturgico*, s. 259-273, 366-370; Lemarié, *La liturgie de Ravenne*, s. 367.

[44] Por. Sottocornola, *L'anno liturgico*, s. 118-131 i 222-223.

[45] Por. tamże, s. 356-358.

[46] Por. tamże, s. 359-361; Lemarié, *La liturgie de Ravenne*, s. 367.

[47] Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 157, CCL 24B, 976-979 lub OSPC 3, 204-208.

[48] Por. Sottocornola, *L'anno liturgico*, s. 361-366.

liturgii[49] i choć popierali formalnie własne formy pobożności[50], to wspólnota ariańska w Rawennie najprawdopodobniej naśladowała katolicką liturgię zdobytego miasta[51]. Po przejęciu Rawenny przez wojska bizantyjskie, został na tamtym terenie utworzony egzarchat Rawenny (565-751). Znalazło to swoje odzwierciedlenie przede wszystkim w sztuce sakralnej, lecz nawet autokefalia przyznana Kościołowi Rawenny przez władzę cesarską w 2. poł. VII wieku nie zmieniła zasadniczo jego łacińskiego charakteru[52].

Na krótko opanowali to terytorium Longobardowie (751-755)[53], zostali jednak pokonani przez Franków pod wodzą Pepina (dwie wyprawy do Italii w 754 i w 755 roku), który walnie przyczynił się do utworzenia w 756 roku Państwa Kościelnego, obejmującego terytorium dawnego egzarchatu Rawenny, księstwa Rzymu i Pentapolis. Od 756 r. liturgia archidiecezji Rawenny, jak zresztą również pozostałych diecezji Państwa Kościelnego, upodabniała się coraz bardziej do liturgii rzymskiej[54]. Na terenie Państwa kościelnego od momentu jego po-

[49] Por. F. Cabrol, *Ariens. La liturgie des ariens*, DACL I 2, 2814-2816; M. Meslin, *Les ariens d'Occident (335-430)*, Paris 1967, 380-382 i 398-407.

[50] H. Wolfram (*Historia Gotów*, tłum. R. Darda-Staab – I. Dębek – K. Berger, Warszawa – Gdańsk 2003, 369) podkreśla, że „*Lex Gothica*, gocko-ariańskie wyznanie i ustrój, doznało w italskim państwie Teodoryka Wielkiego swego największego rozkwitu. Bez swych łacińskich i gockich korzeni jest ono jednak równie niewyobrażalne, jak bez swego przeciwieństwa do katolicko-rzymskiego chrześcijaństwa. Ten dialektyczny stosunek pozwalał na przejście od jednej religii do drugiej. Droga ta nie była wprawdzie ulicą jednokierunkową, korzystali z niej jednak raczej Goci, niż Rzymianie [...]. Teodoryk wyznawał arianizm i działał na jego rzecz bez ostentacji. Owoce jego starań i stworzone przezeń przesłanki do dziś zaliczają się do najpiękniejszych i najcenniejszych osiągnięć europejskiego ducha. Ariańskie baptysterium, dzisiejsze oratorium Sancta Maria in Cosmedin, miało za wzór ortodoksyjny dom chrzcielny San Giovanni *in finte* niedaleko katedry. Natomiast kościół dworski, dziś San Apollinare Nuovo, chyba najokazalsze świadectwo ariańskiego budownictwa sakralnego, jest jedno pokolenie starsze niż katolicki kościół San Apollinare in Classe. Oprócz tego istniały ariańskie kościoły San Andrea dei Goti i świętego Grzegorza, świętej Anastazji, ale także kościół Euzebiusza, którego budowniczym był, według przekazu, niejaki bp Unimund. Po drodze do Classis, gdzie stał ariański kościół Zenona, Goci wybudowali w Cezarei, trzecim mieście Rawenny, kościół poświęcony świętemu Sergiuszowi. We wszystkich trzech miejscach rezydowali ariańscy biskupi".

[51] F. Sottocornola (*L'anno liturgico*, s 370-375 i 376-384) zdecydowanie odrzuca tu zupełnie nieudokumentowaną hipotezę A. Baumstarka (*I mosaici di Sant'Apollinare Nuovo e l'antico anno liturgico ravennate*, „Rassegna Gregoriana" 9:1910, 33-48) o Ravennie, jako prawdopodobnym centrum syryjskim na Zachodzie.

[52] Por. A. Jacob – J.M. Martin, *Kościół grecki w Italii (650-1050)*, w: *Historia chrześcijaństwa*, red. G. Dagron – P. Riché – A. Vauchez, IV: *Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1999, 298-299.

[53] Por. O. Bertolini, *Le chiese longobarde dopo la conversione al cattolicesimo ed i loro rapporti con il papato*, w: *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo,* VII: *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800* (Spoleto 7-13 aprile 1959), Spoleto 1960, 455-492.

[54] Por. G. Montanari, *Culto e liturgia a Ravenna dal IV al IX secolo*, w: *Storia di Ravenna*, vol. II/2: *Dall'età bizantina all'età ottoniana. Ecclesiologia, cultura e arte*, Venezia 1992, 241-281. Jak

wstania (754/756 r.), ryt liturgii rzymskiej stopniowo wypierał pozostałe ryty zachodnie: akwilejski[55], raweński oraz kampańsko-benewencki[56].

W przypadku rozważanej liturgii raweńskiej ostatnimi znanymi dokumentami, które jej dotyczą, są *Rotulus* z Rawenny oraz *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*. *Rotulus* z Rawenny to manuskrypt z końca VII wieku – zawiera on czterdzieści dwie modlitwy, pochodzące najprawdopodobniej z Oficjum Godzin, odnoszące się do czasu przygotowania poprzedzającego obchody uroczystości Bożego Narodzenia. Jest to jedyne źródło faktograficzne, przekazujące wprost eulogię raweńską[57]. Zdaniem S. Benza, wydawcy *Rotulusa*, ten zbiór

zaznacza M. Righetti (*Manuale di storia liturgica*, III: *La Messa. L'Eucaristia – sacrificio e sacramento*, Milano 1998[3], 157-159), na terenach zależnych od władzy papieskiej od VI wieku następowała systematyczna romanizacja innych rytów liturgicznych. Decydujący wpływ na romanizację nierzymskich liturgii w kościołach zachodnich wywarło jednak utworzenie Państwa Kościelnego, popieranego przez Franków, którzy na terenach znajdujących się pod ich władzą, zaczęli zdecydowanie promować wyłącznie liturgię rzymską, opartą początkowo na antycznym sakramentarzu gelaziańskim (*Gelasianum vetus*), potem zaś na jego zreformowanej wersji, tzw. sakramentarzu gelazjańskim z VIII wieku (*Gelasianum* z VIII wieku), a od panowania cesarza Karola Wielkiego (800-814) na tzw. sakramentarzu gregoriańskim.

[55] Por. D. Kasprzak, *Historia patriarchatu i rytu akwilejskiego (IV-VII w.),* artykuł ukaże się w: *Introibo ad altare Dei. Księga pamiątkowa PAT ku czci ks. prof. dra hab. Stefana Koperka*, red. J.D. Szczurek – S. Szczepaniec, Kraków 2008 (15 str. mps).

[56] Najstarszy przekaz o oryginalnej, nierzymskiej liturgii tego rejonu, znajdujemy u Gennadiusza z Marsylii (*De viribus ilustribus* 49, PL 58, 1087). Według niego, pochodzący z Akwitanii, późniejszy kampański biskup i asceta – św. Paulin z Noli (355-431), kiedy przebywał jeszcze w swoich posiadłościach w Hiszpanii, miał ułożyć dla rejonu Noli i Capui własny *Liber sacramentorum*, który częściowo przetrwał w późniejszych księgach liturgicznych kampańsko-benewentyńskich (o samym św. Paulinie z Noli por. D. Kasprzak, *Il pensiero sociale di Paolino da Nola*, „Studia Laurentiana" 2 (2002) supl. 1, zwłaszcza s. 61-112). Nawet jeśli nie zachowały się oryginalne, antyczne sakramentarze kampańskie, to jednak posiadamy pewne niewyraźne kopie takich ksiąg, które przynosili ze sobą późniejsi misjonarze anglosaksońscy do Francji i Bawarii, por. K. Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores* 1, n. 412; 1, n. 077; 1, nn. 410-459. Dokumenty, jakimi dzisiaj dysponujemy odnośnie lekcjonarzy tego rejonu pochodzą z VI-VII wieku dla rejonu Kampania i z X-XI wieku dla rejonu Benewentu. Najstarsze, zachowane do naszych czasów księgi tego rejonu, przekazane za pośrednictwem kolejnych kopii tych ksiąg, wykonanych przez misjonarzy anglosaksońskich, wskazują na oryginalność rytu liturgicznego kampańsko-benewenckiego. Więcej na temat tego rytu liturgicznego, samych edycji tekstu oraz relatywnych studiów poświęconych rytowi kampańskiemu i benewenckiemu zob. K. Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores* 1, ss. 226-258 (edycje i podstawowa bibliografia); B. Baroffio et alii, *Codices liturgici latini antiquiores – Supplementum*, ss. 48-58; A. Chavasse, *Les plus ancien types du lectionnaire et de l'antiphonaire romain de la Messe. Raports et date*, RBen 62 (1952) 74 (lekcjonarze); C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien*, ss. 305-309 (ogólne wprowadzenie w historię rytu kampańsko-benewenckiego); T. Forrest Kelly, *The liturgical Rotulus at Benevento*, w: *Laborare fratres in unum. Festschrift Laszlo Dobszay zum 60 Geburtstag*, red. J. Szendrei – D. Hilley, Hildesheim – Zürich 1995, 167-186 (opis ksiąg liturgicznych z rejonu Benewentu i Kampanii, zawierający różne typologie modlitwy Exultet).

[57] Tekst *Rotulusa* posiadamy dzisiaj w edycji krytycznej: *Der Rotulus von Ravenna. Nach seiner Herkunft und seiner Bedeutung für die Liturgiegeschichte kritisch untersucht*, ed. S. Benz,

modlitw stanowi kompilację różnych wcześniejszych zbiorów modlitw, pochodzącą z VII wieku z rejonu Rawenny. Materiał *Rotulusa* da się podzielić na trzy homogeniczne grupy tekstów, które stanowiły efekt pięciu wcześniejszych prób zebrania i redakcji tekstu[58].

Zasadniczy schemat wspomnianych modlitw jest nadal rzymski, lecz pozostawia miejsce na oryginalność lokalnej *lex orandi*, oddającej wyznanie wiary Kościoła Rawenny V wieku, którego treść stanowi Wcielenie Słowa Bożego w łonie Dziewicy Matki oraz Wcielenia jako dzieła Ducha Świętego[59]. Charakterystyczne, że różne modlitwy są skierowane wprost do Chrystusa, co podkreślała Jego boskie prerogatywy[60]. F. Cabrol zakłada, że autorem wszystkich modlitw z *Rotulusa* jest św. Piotr Chryzolog[61], zaś S. Benz, uważa, że Chryzolog jest autorem modlitw, ponumerowanych jako 4, 30, 38, 40/41, 42-2 oraz być może także innych[62]. Jednak A. Olivar zdecydowanie odrzuca autorstwo Chryzologa[63]. Natomiast R. Benericetti podkreśla, że choć sama kompilacja *Rotulusa* nie pochodzi od Chryzologa, to jednak zarówno forma modlitw jak i ich treść świadczą o łączności z myślą teologiczną Doktora Kościoła z Rawenny[64].

Innym dokumentem, który zawiera odniesienia do późnej liturgii raweńskiej, jest *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, napisany przez kościelnego historyka, księdza Andreasa Agnellusa (801 – ok. 850)[65]. Jest to późne źródło, powstałe na początku IX wieku, w którym autor zamieścił dane na temat biskupów Rawenny, a skomponowane prawdopodobnie na wzór rzymskiego *Liber Pontificalis*[66]. W owym Pontyfikale z Rawenny znajdują się także wzmian-

---

Münster (Westfalen) 1967, 5-16 oraz jako tekst opublikowany przy okazji wydania *Sakramentarza z Werony*, tj. *Sacramentarium Veronense*, ed. L.C. Mohlberg, Roma 1978, 173-178.

[58] Por. *Der Rotulus von Ravenna*, s. 97-106.

[59] Por. Maggioni, *Le antiche liturgie italiche non romane*, s. 475-476.

[60] Por. Montanari, *Culto e liturgia a Ravenna*, s. 247-249; badacz ten podkreśla interesujący związek pomiędzy wspomnianą euchologią a dziedzictwem liturgicznym rytu raweńskiego, wyrażonym poprzez połączenie tematyki teologicznej *Christus Victor – Christus Agnus*.

[61] Por. F. Cabrol, *Autor de la liturgie de Ravenna, Saint Pierre Chrysologus et le „Rotulus"*, RBen 23 (1906) 489-500.

[62] Por. *Der Rotulus von Ravenna*, s. 332.

[63] Por. A. Olivar, *Abermals der Rotulus von Ravenna*, „Archiv für Liturgiewissenschaft" 11 (1969) 40-58.

[64] Por. Benericetti, *Il Cristo nei sermoni*, s. 73-74; podobnie sądzi A. Ward, *Entry-point to the Rotulus of Ravenna*, „Notitiae" 25 (1989) 351-382.

[65] Por. *Agnelli Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, s. 265-391; wersję elektroniczną tego tekstu opracowaną przez R. Kraft – D. Mauskopf Deliyannis zob.: http://ccat.sas.upenn.edu/jod/agnellus.html; inne edycje tego tekstu: Agnellus, *Liber Pontificalis sive vitae pontificum Ravennatorum*, ed. L.A. Muratori, Mediolanum 1723 (= PL 106, 477-750, Paris 1864); *Codex Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, ed. A. Testi-Rasponi, Bologna 1924; *The Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis. Critical edition and commentary*, ed. D. Mauskopf Deliyannis, Ann Arbor 1994; Agnellus von Ravenna, *Liber Pontificalis/Bischofsbuch*, ed. C. Nauerth, Freiburg 1996.

[66] Por. Benericetti, *Il Cristo nei sermoni*, s. 53.

ki o działalności liturgicznej tamtejszego biskupa Maksymina (546-556), o którym wiadomo, że pochodził ze Wschodu i że uporządkował używane w liturgii raweńskiej lekcjonarze (przede wszystkim lekcje liturgiczne z Ewangelii oraz z Dziejów Apostolskich)[67]. W VI wieku liturgia Rawenny utrwaliła własne zwyczaje, co częściowo można zaobserwować do dzisiaj w zdobnictwie wnętrz bazylik raweńskich, natomiast wpływ liturgii bizantyjskiej przejawiał się w celebracji tygodnia liturgicznego poprzedzającego Wielki Post[68]. Liturgia Rawenny w VI-VIII wieku miała nadal charakter przedgregoriańskiej liturgii rzymskiej, lecz na jej rozwój oddziaływały także inne kościoły[69].

***

Katolickie biskupstwo Rawenny w IV wieku wypracowało własną liturgię, która rozwinęła się w pełni za czasów episkopatu św. Piotra Chryzologa. Antyczna liturgia Kościoła Rawenny w V wieku zdaje się stanowić pomost łączący katolicką liturgię Wschodu i Zachodu, z preferencją dla przedgregoriańskiej liturgii Rzymu[70]. Konstatacja F. Sottocornoli uznaje rzymski (przedgregoriański) charakter rytu raweńskiego przy zachowaniu całej jego specyfiki i oryginalności, co zdaje się być słuszne nie tylko w odniesieniu do jego liturgii w V wieku, ale także od VI do IX wieku[71]. W IX wieku nastąpiła romanizacja liturgii raweńskiej w myśl unifikacyjnych zasad reformy gregoriańskiej.

[67] Więcej na temat działalności liturgicznej bpa Maksymina z Rawenny zob. K. Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores* 1, s. 313-317; A. Chavasse, *L'oeuvre littéraire de Maximien de Ravenne* (546-553), EL 74 (1960) 115-120; K. Gamber, *Das Missale des Bischof Maximian von Ravenna (†553)*, EL 80 (1966) 205-210.

[68] Por. Lemarié, *La liturgie de Ravenne*, s. 372, por. też s. 30.

[69] Por. Maggioni, *Liturgie italiche non romane*, s. 476.

[70] Por. Lemarié, *La liturgie de Ravenne*, s. 371.

[71] F. Sottocornola (*L'anno liturgico*, s. 442) stwierdza: „wydaje się zatem, że należy uznać pełną «rzymskość» liturgii raweńskiej w czasach Piotra Chryzologa, mimo obecności jakiegoś elementu nierzymskiego oraz własnych form celebracji liturgicznej. Nie mamy tu do czynienia z Kościołem lokalnym, który zaadaptował księgi rzymskie i przejął je w całości bez jakichkolwiek wątpliwości (jak często będzie to miało miejsce w przyszłości). Kościół Rawenny rozwinął bowiem własną tradycję liturgiczną, która pozostawała jednak w pełnej zgodności z liturgią Kościoła metropolitalnego, czyli rzymskiego, jednak z zachowaniem odrębności Kościoła lokalnego, będącego także Kościołem granicznym".

THE HISTORY OF THE METROPOLITAN CHURCH OF RAVENNA AND ITS ANCIENT LITURGICAL RITE (4th-9th)

(Summary)

This paper focuses on the social environment of the ancient church of Ravenna, which developed its own local liturgy. The paper also characterizes the most important components of the liturgy up to mid 5th century. The Catholic see of Ravenna developed an original liturgy, which flourished during the incumbency of Bishop Peter Chrysologus (380-450). The ancient liturgy of the 5th century Ravenna church appears to have been a bridge, which united the Catholic liturgy of the Christian Orient with the West. The pregregorian Roman liturgy constituted its most prominent component. The pregregorian liturgical rite of Ravenna was conspicuous for its Roman Character, although it had always preserved its original local elements in the 5th as well as in the 6th-9th centuries. In the 9th century the liturgy of Ravenna was Romanized in accordance with the unifying tendencies of the Gregorian reform.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Michał KIELING
(Kalisz, UAM)

KATECHUMENAT I CHRZEST NA PODSTAWIE *KONSTYTUCJI APOSTOLSKICH*

Konstytucje Apostolskie w przekładzie Stanisława Kalinkowskiego i opracowaniu Arkadiusza Barona oraz Henryka Pietrasa stanowią bardzo cenne źródło do poznania wielu zagadnień teologiczno-historycznych dotyczących wspólnoty Kościoła starożytnego[1]. We wprowadzeniu do polskiego przekładu tego dzieła czytamy: „Nie ulega więc wątpliwości, że z punktu widzenia teologa, prawnika czy historyka XXI wieku, dzieło to jest ważne. Nie tylko pozwala ono zobaczyć różne tendencje w rozwoju prawodawstwa kościelnego IV wieku, ale naszym zdaniem stanowi bodajże jedyną próbę stworzenia prawa w Kościele na podstawie Biblii, a nie prawa rzymskiego, choć i ono szczątkowo pozostaje w jego tle”[2].

Konstytucje powstały w Antiochii około 380 r. i składają się z ośmiu ksiąg. Księga I zatytułowana została: „Katolicka nauka o świeckich”; księga II: „O biskupach, prezbiterach i diakonach”; księga III: „O wdowach”; księga IV: „O sierotach”; księga V: „O męczennikach”; księga VI: „O schizmach i herezjach”; księga VII: „Życie, dziękczynienie i wtajemniczenie chrześcijańskie”, księga VIII: „O charyzmatach, święceniach i kanonach kościelnych”[3]. Jak wykazały badania nad tekstem prowadzone już w XIX wieku, dzieło to stanowi kompilację wcześniejszych tekstów, jak *Didaskalia*, *Didache* czy *Traditio Apostolica*. Księgi I-VI są kompilacją *Didaskaliów*, część księgi VII pochodzi z *Didache*, treść księgi VIII bazuje w pierwszej części na *Traditio Apostolica*, a w drugiej części na *Kanonach Apostolskich*[4]. Przyjmuje się obecnie, że dzieło to jest rezultatem pracy jednego redaktora-kompilatora, który tworzył je według określonego planu, dodając do tekstów źródłowych swoje uzupełnienia i sformułowania, rzadziej stosując opuszczenia czy skróty[5].

---

[1] Por. *Constitutiones Apostolorum*, tłum. S. Kalinkowski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras: *Konstytucje Apostolskie*, ŹMT 42 (Synodi et Collectiones Legum 2), Kraków 2007 (tekst grecki wg ed. F.X. Funka: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderbornae 1905, 1-595).

[2] Tamże, *Wprowadzenie*, s. XVII.

[3] Tamże, s. XIII-XV.

[4] Por. B. Steimer, *Apostolische Konstitutionen*, LAChL 46-47.

[5] Por. tamże, s. 46.

Konstytucje Apostolskie nigdy nie zostały przyjęte przez Kościół na Wschodzie i Zachodzie, ponieważ pismo to uznawano za dzieło apokryficzne, a nadto ich autor podpisywał się imieniem Piotra Apostoła. Z czasem pojawiło się uzasadnienie odrzucenia *Konstytucji* mówiące, że ich treść posiada błędy ariańskie, chociaż najnowsze badania wskazują, że w ich treści nie ma jawnie wyrażonych poglądów ariańskich[6]. Na mocy *Dekretu Gelazjańskiego* Kościół na Zachodzie odrzucił je w całości jako apokryficzne, a jedynie kościół w Etiopii przyjął je jako natchnione i wymienia w kanonie Nowego Testamentu[7].

Konstytucje powstały w środowisku judeochrześcijańskim, które było silnie reprezentowane w Antiochii[8]. Antiochia nad Orontesem, starożytna stolica Syrii, założona przez Seleukosa I Nikanora ok. 300 r. prz. Chr., do 64 roku prz. Chr. była stolicą państwa Seleucydów. Za czasów Chrystusa miasto to przeżywało swój wielki rozwój: wcześnie powstała w nim gmina chrześcijańska i tu po raz pierwszy użyta została nazwa chrześcijanie (por. Dz 11, 26). Antiochię odwiedził św. Paweł Apostoł i dwukrotnie Barnaba (por. Dz 11, 22 i 25-26). Miasto to słynęło również z posiadania wielu relikwii. Znane były translacje relikwii do Antiochii: Ignacego Antiocheńskiego, Babilasa, Melecjusza, Eustachiusza, Szymona Słupnika czy Jana Chryzostoma. Pomimo wielkich kryzysów doktrynalnych na przełomie IV/V wieku, które związane były przede wszystkim z arianizmem Kościół antiocheński nadal posiadał ogromny prestiż i znaczenie: Melecjusz z Antiochii przewodniczył I Soborowi Konstantynopolitańskiemu (381), a dwóch Antiocheńczyków – Jan Chryzostom, a później Nestoriusz – objęło w późniejszym okresie stolicę biskupią w Konstantynopolu. Na przełomie IV/V wieku znaczenie patriarchatu antiocheńskiego uległo jednak pomniejszeniu na skutek sporów chrystologicznych oraz redukcji jego terytorium[9].

W ramach niniejszego artykułu zaprezentowana zostanie tematyka dotycząca katechumenatu oraz chrztu na podstawie *Konstytucji Apostolskich*. Zagadnienie to przedstawione zostanie w czterech aspektach: warunki przyjęcia do katechumenatu, formacja katechumenów, symbolika i przepisy dotyczące udzielania chrztu oraz kwestia chrztu udzielanego przez heretyków.

1. Warunki przyjęcia do katechumenatu. Kościół starożytny wiele uwagi poświęcał przygotowaniu katechumenów do sakramentu inicjacji chrześcijańskiej. Wskazówki dotyczące dopuszczenia do formacji katechumenalnej znajdują się w VIII księdze *Konstytucji Apostolskich*, która nosi tytuł: „O charyzmatach". Autor powołuje się w niej na *Konstytucje Pawła Apostoła o kanonach*

[6] Por. *Wprowadzenie*, s. XVI.

[7] Por. tamże, s. XV-XVI.

[8] Por. tamże, s. XVI.

[9] Por. B. Flusin, *Struktury Kościoła cesarskiego*, w: *Świat Bizancjum*, t. 1: *Cesarstwo wschodniorzymskie 330-641*, red. C. Morrison, tłum. A. Graboń, Kraków 2007, 159-160.

kościelnych[10], w których jest mowa o zasadach dopuszczania kandydatów do sakramentu chrztu świętego. Na początku diakoni przedstawiali kandydatów biskupowi lub prezbiterom. Następnie kandydaci musieli odpowiedzieć na pytanie, dlaczego chcą przyłączyć się do Słowa Pańskiego. Wymagano także poręczenia za nich, po uprzednim sprawdzeniu ich życia. Kanony podkreślały również obowiązek badania sposobu życia kandydatów i określenie ich statusu społecznego[11]. Jeśli kandydat był niewolnikiem, należało ustalić, kto jest jego panem, a gdy był to człowiek wierzący, wymagano od niego poręczenia. Kiedy takiego poręczenia nie otrzymano, kandydat nie był przyjmowany do czasu, gdy pan jego uznał go za godnego. Natomiast gdy kandydat był niewolnikiem poganina, pouczano go, aby starał się przypodobać swemu panu, „aby nie bluźniono Słowu Bożemu"[12]. Kandydatów żyjących w małżeństwach i osoby bezżenne należało pouczyć, że nie wolno im żyć w rozpuście. Wykluczeniu z przygotowania do chrztu podlegały te osoby, których właścicielem był człowiek wierzący i wiedział, że ich życie jest rozpustne[13].

Inną kwestią było przyjmowanie do katechumenatu osób opętanych przez złego ducha[14]. Warto w tym kontekście przytoczyć rozporządzenie synodu w Elwirze, który postanawiał:

> „Opętani przez złego ducha, w niebezpieczeństwie śmierci niech zostaną ochrzczeni; jeśli zaś są już ochrzczeni, niech [wówczas] otrzymają komunię [...]"[15].

---

[10] Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 32, 1, ŹMT 42, 258: „I ja, Paweł, najmniejszy z apostołów, przedstawiam wam, biskupi i prezbiterzy, przepisy dotyczące kanonów".

[11] Por. tamże VIII 32, 2, ŹMT 42, 258: „Tych, którzy po raz pierwszy przystępują do tajemnicy pobożności, diakoni powinni przedstawić biskupowi lub prezbiterom; kandydatów należy zapytać, dlaczego chcą przyłączyć się do Słowa Pańskiego; ci, zaś, którzy ich wprowadzają, powinni poręczyć za nich po uprzednim dokładnym ich sprawdzeniu. Należy wybadać sposób życia kandydatów oraz stwierdzić, czy są niewolnikami czy wolnymi".

[12] Por. tamże VIII 32, 3, ŹMT 42, 258-259: „Jeżeli kandydat jest niewolnikiem, należy dowiedzieć się, do kogo należy, a jeśli jego właścicielem jest człowiek wierzący, należy go zapytać, czy może za niego poręczyć. Jeśli nie, należy kandydata odrzucić do czasu, aż jego pan uzna go za godnego. Jeżeli właściciel ręczy za niego, kandydata należy przyjąć. Kandydata, który jest niewolnikiem poganina, trzeba pouczyć, że powinien starać się przypodobać swemu panu, aby nie bluźniono Słowu [Bożemu]".

[13] Por. tamże VIII 32, 4-5, ŹMT 42, 259: „Jeżeli kandydat ma żonę lub kandydatka męża, należy ich pouczyć, że to ma im wystarczyć. Kandydatów bezżennych należy pouczyć, że nie wolno im żyć w rozpuście, ale mają zawrzeć legalne małżeństwo. Jeśli właścicielem kandydata jest człowiek wierzący i wie, że ten żyje w rozpuście, a nie chce mu dać żony lub kandydatce męża, należy go wykluczyć".

[14] Por. tamże VIII 32, 6-8, ŹMT 42, 259: „Jeżeli kandydat ma demona, należy go uczyć pobożności, ale przed oczyszczeniem nie wolno przyjąć go do wspólnoty. Jednakże w niebezpieczeństwie śmierci trzeba go przyjąć. Jeśli kandydat jest stręczycielem, powinien zaprzestać swego procederu albo należy go odrzucić. Nierządnica powinna zaprzestać swego procederu albo należy ją odrzucić. Rzemieślnik wytwarzający posągi bożków niech zrezygnuje ze swego zawodu albo należy go odrzucić".

[15] *Concilium Eliberitanum can*. 37, ŹMT 37, 55.

Konstytucje Apostolskie podkreślają więc, że takich osób nie można było przyjmować przed oczyszczeniem do wspólnoty, z wyjątkiem niebezpieczeństwa śmierci.

Przedstawiciele niektórych zawodów i dyscyplin sportowych nie mogli być dopuszczeni do przygotowania, jeśli diametralnie nie zmienili swojego życia. *Konstytucje* wymieniają następujące profesje: aktor teatralny, woźnica cyrkowy, gladiator, biegacz na stadionie, organizator igrzysk, atleta, fletnista, kitarzysta, lutnista, tancerz, szynkarz. Jeśli porzucą swoje zajęcia, mogą być przyjęci do przygotowania, a jeśli nie, należało ich odrzucić[16]. Inną grupę zawodową stanowili żołnierze, których należało przyjmować, jeśli poprzestawali na swoim żołdzie i nikogo nie krzywdzili[17]. Zalecenie to można odnieść do Łk 3, 14 i dotyczyło nie tylko żołnierzy walczących na wojnie, ale również żołnierzy pełniących funkcje publiczne w czasie pokoju[18].

Podobne zasady przyjmowania do katechumenatu dotyczyły uczestników pogańskich misteriów, lubieżników, magów, szarlatanów, astrologów, wieszczków, zaklinaczy, stręczycieli, wytwórców amuletów, augurów, tłumaczy wróżb i ludzi przesądnych. Mogli oni zostać przyjęci, jeśli zmienili swoje dotychczasowe życie, jeżeli zaś nie, to należało ich odrzucić[19]. Osoby praktykujące pogańskie zwyczaje czy ulegające „żydowskim baśniom" lub osoby namiętnie uczęszczające do teatru, na polowania, wyścigi konne czy walki zapaśnicze miały porzucić swoje grzeszne przyzwyczajenia, jeśli tego nie uczyniły, należało je odrzucić[20].

2. Formacja katechumenów. Jak przebiegała formacja katechumenów? Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w VII księdze *Konstytucji*. Wtajemnicze-

[16] Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 32, 9, ŹMT 42, 259: „Kandydat – mężczyzna czy kobieta – który pracuje w teatrze lub jest woźnicą cyrkowym, gladiatorem, biegaczem na stadionie, organizatorem igrzysk, atletą, fletnistą, kitarzystą, lutnistą, tancerzem, szynkarzem, niech porzuci swe zajęcia albo należy go odrzucić".

[17] Por. tamże VIII 32, 10, ŹMT 42, 259: „Jeśli zgłosi się żołnierz, należy go pouczyć, żeby nikogo nie krzywdził, lecz poprzestawał na swym żołdzie; jeśli wyrazi zgodę, należy go przyjąć, jeśli nie, odrzucić".

[18] Por. tamże, s. 259.

[19] Por. tamże VIII 32, 11, ŹMT 42, 259: „Jeśli zgłosi się uczestnik pogańskich misteriów, lubieżnik, pasożyt, mag, szarlatan, czarownik, astrolog, wieszczek, zaklinacz, stręczyciel, wytwórca amuletów, dokonujący rytualnych oczyszczeń, augur, tłumacz wróżb i znaków, taki, kto unika spotkania z człowiekiem mającym wadę wzroku lub kulawym, kto przesądnie przygląda się ptakom, kotom, zwraca uwagę na symboliczne odgłosy i dźwięki, takich należy przez określony czas obserwować, bo ich występek jest trudny do wykorzenienia; jeśli zmienią swe życie, należy ich przyjąć, jeśli nie – odrzucić".

[20] Por. tamże VIII 32, 14-15, ŹMT 42, 260: „Jeśli ktoś praktykuje zwyczaje pogańskie lub ulega żydowskim baśniom, niech je porzuci, albo należy go oddalić. Jeśli namiętnie uczęszcza do teatru, oddaje się polowaniom, wyścigom konnym, zapasom, niech je porzuci albo należy go odrzucić".

nie stanowiło wprowadzenie w „naukę pobożności”[21], dlatego kandydat powinien otrzymać wiedzę teologiczną o Bogu. Pierwszym jej etapem było wprowadzenie w naukę o Trójcy Świętej, o niezrodzonym Bogu Ojcu, o Synu i Duchu Świętym. Następnie należało pouczyć kandydata o hierarchii różnych stworzeń, o dziełach Opatrzności oraz o przepisach prawnych, jak również przekazać wiedzę o stworzeniu człowieka i świata. Celem procesu poznawczego było również poznanie swojej natury[22].

Następnym etapem wtajemniczenia było pouczenie o dziejach zbawienia. Autor *Konstytucji* wymienia starotestamentalne postacie świętych mężów, stanowiące wzory godne naśladowania: Seta, Enosa, Henocha, Noego, Abrahama, Melchizedeka, Hioba, Mojżesza, Jozuego, Chaleba i Pinchasa. Na ich przykładach należy uczyć się działania Boga, który ukarał grzeszników, a świętych otoczył chwałą w każdym pokoleniu. Dzieje zbawienia pouczają, że Bóg nie odwrócił się nigdy od ludzi, ale wręcz przeciwnie prowadził ich do poznania prawdy i życia[23].

Interesująca jest także wzmianka o duchowej więzi katechumena i nakładającego na niego ręce szafarza sakramentu, który winien Bogu składać cześć i dziękczynienie w imieniu stworzenia. Jest to dziękczynienie za dzieło zbawienia w Jezusie Chrystusie i odkupienie człowieka, w którym zawierają się powołanie człowieka ze śmierci do życia[24]. W to dziękczynienie wpisuje się również modlitwa błagalna, aby katechumen myślą, słowem i uczynkiem został

[21] Por. tamże VII 39, 2, ŹMT 42, 205.

[22] Por. tamże VII 39, 2, ŹMT 42, 205: „Ten więc, kto ma być wprowadzony w naukę pobożności, winien przed otrzymaniem chrztu posiąść wiedzę o niezrodzonym Bogu, winien poznać jednorodzonego Syna oraz otrzymać pewną naukę o Duchu Świętym; trzeba go pouczyć o hierarchii różnych stworzeń, o kolejnych dziełach opatrzności, o różnych przepisach prawnych; trzeba go pouczyć, dlaczego powstał świat i człowiek został ustanowiony obywatelem świata; niechaj pozna swą własną naturę, jaka jest”.

[23] Por. tamże VII 39, 3, ŹMT 42, 205: „Niechaj się dowie, w jaki sposób Bóg ukarał grzeszników wodą i ogniem, a świętych otoczył chwałą w każdym pokoleniu – na przykład Seta, Enosa, Henocha, Noego, Abrahama i jego potomków, Melchizedeka, Hioba, Mojżesza, Jozuego, Chaleba, gorliwego kapłana Pinchasa oraz świętych w każdym pokoleniu; niech go pouczą, że Bóg w swej opatrzności nie odwrócił się od ludzi, wręcz przeciwnie, w różnych czasach od błędu i marności prowadził ich do poznania prawdy, wiódł ich od niewoli i bezbożności do wolności i pobożności, od nieprawości do sprawiedliwości, od wiecznej śmierci do wiecznego życia”.

[24] Por. tamże VII 39, 4, ŹMT 42, 205-206: „Kandydat do chrztu niechaj podczas katechezy uczy się tego i tym podobnych rzeczy. Nakładający na niego ręce, niech odda cześć Bogu, Władcy wszystkich rzeczy, niechaj w imieniu stworzenia złoży Mu dziękczynienie za to, że zesłał swego Jednorodzonego Syna, Chrystusa, aby Ten zbawił człowieka usunąwszy nieprawości, wypełnił bezbożność i grzechy, oczyścił go «z wszelkiego brudu ciała i duszy», w swej życzliwości i dobroci uświęcił go, nauczył swej woli, oświecił «oczy jego serca», aby człowiek mógł ujrzeć jego cuda, dał mu poznać wyroki sprawiedliwości, aby znienawidził wszelka drogę nieprawości, a poszedł drogą prawdy i dzięki temu zasłużył na odradzające obmycie oraz przybranie za syna w Chrystusie, a włączony w podobieństwo do śmierci Chrystusa i w nadziei na chwalebne uczestnictwo umarł dla grzechu i żył dla Boga myślą, słowem i uczynkiem oraz został wpisany do księgi żyjących”.

wpisany do księgi żyjących. Dziękczynienie zajmuje szczególne miejsce i odbywa się w obecności katechumena. Po nim następuje pouczenie szafarza sakramentu o Męce Pana, Jego zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu[25].

Przygotowanie do chrztu to proces zrywania ze złem, po którym może nastąpić wprowadzenie w misteria. Serce katechumena musi zostać oczyszczone „od wszelakiej skazy i zła", aby móc uczestniczyć w tym, co święte[26]. Autor *Konstytucji* porównuje ten proces do oczyszczania pola z chwastów przez dobrego rolnika, który dopiero po jego oczyszczeniu zasiewa zboże. Podobnie katechumen, dopiero wówczas, kiedy usunięta zostanie z niego wszelka bezbożność, może zostać dopuszczony do chrztu[27]. Odpowiednia formacja do chrztu zalecona została przez samego Jezusa, który powiedział: „Nauczajcie wszystkie narody", a następnie dodał: „I udzielajcie im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego"[28]. Dlatego zanim katechumeni zostaną wprowadzeni do wspólnoty Kościoła, wpierw muszą przygotować się przez odpowiednią formację teologiczno-intelektualną.

Katechumenat trwał zasadniczo przez trzy lata i przeznaczony był na zgłębianie wiedzy katechetycznej. Jeśli kandydat wykazywał większą pilność i zapał, mógł być wcześniej dopuszczony do chrztu. Katechetą natomiast mógł być człowiek świecki, posiadający doświadczenie w głoszeniu słowa, a życie jego było moralnie godne szacunku[29].

3. Symbolika chrzcielna i przepisy dotyczące udzielania chrztu. W III księdze *Konstytucji Apostolskich* zatytułowanej „O wdowach i posłudze duchownych" w paragrafie (16) zatytułowanym: „Posługa biskupa, prezbitera, diakonów i diakonis" znajdujemy przepisy dotyczące udzielania chrztu. Odpowiedzialnym za odpowiednie przygotowanie katechumenów był biskup, który winien wybierać na swoich współpracowników najgodniejszych i najgorliw-

[25] Por. tamże VII 39, 5, ŹMT 42, 206: „Po tym dziękczynieniu niechaj go pouczy o tym, że Pan stał się człowiekiem, o Jego męce, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu".

[26] Por. tamże VII 40, 1, ŹMT 42, 206: „A gdy katechumen będzie już gotowy do chrztu, niech się nauczy aktu wyrzeczenia się diabła i przylgnięcia do Chrystusa. Najpierw bowiem musi odstąpić od nieprzyjaciół, a dopiero potem być wprowadzony w tajemnice; najpierw oczyści swe serce od wszelkiej skazy i zmarszczki zła, a wówczas będzie mógł uczestniczyć w tym, co święte".

[27] Por. tamże VII 40, 2, ŹMT 42, 206: „Jak dobry rolnik najpierw oczyszcza pole z chwastów, które na nim wyrosły, a dopiero potem sieje zboże, tak i wy winniście najpierw usunąć z kandydatów wszelką bezbożność, i dopiero wtedy zasiać w nich pobożność i uznać, że zasługują na chrzest".

[28] Por. tamże VII 40, 3.

[29] Por. tamże VIII 32, 16-17, ŹMT 42, 260: „Kandydat przez trzy lata powinien pobierać naukę katechetyczną; tego, kto okazuje większą pilność i zapał w nauce, można przyjąć wcześniej, bo nie czas tu decyduje, ale sposób postępowania. 17. Katechetą może być człowiek świecki, byleby tylko miał doświadczenie w głoszeniu słowa, a jego życie było godne, ponieważ «wszyscy będą uczniami Boga»".

szych diakonów. Do posługi wobec kobiet biskup powinien wybierać wierne i świątobliwe diakonisy, które posyłane były do pewnych domów z uwagi na sytuacje, gdzie obecność diakona nie była wskazana ze względu na ludzką opinię. Diakonisy wyznaczane były do różnych posług, przede wszystkim zaś towarzyszyły udzielaniu kobietom „sakramentu oświecenia”[30]. Diakon namaszczał wówczas olejem czoło kobiety, natomiast pełnego namaszczenia dokonywały obecne przy tym diakonisy.

Konstytucje Apostolskie mówią o namaszczeniu przez biskupa głowy kobiety na znak przynależności do królewskiego kapłaństwa i ludu świętego oraz umiłowania i wybrania przez Boga[31]. Namaszczenie głów ochrzczonych mężczyzn i kobiet oznaczało duchowy chrzest. Następnie dokonywał się chrzest w wodzie dokonywany przez biskupa lub podległego mu prezbitera i wypowiedzenie epiklezy Ojca i Syna i Ducha Świętego. Po czym mężczyznę przejmował diakon, a kobietę diakonisa: biskup namaszczał ochrzczonych wonnym olejkiem[32]. Sprawowanie tego sakramentu przez Kościół jest wypełnieniem mandatu misyjnego, który pozostawił sam Chrystus (por. Mt 28, 19).

Autor *Konstytucji* wyjaśnia również bogatą symbolikę i znaczenie chrztu omawiając słowa i znaki towarzyszące udzielaniu tego sakramentu:

> „Chrzest jest udzielany w śmierci Jezusa, woda symbolizuje pogrzeb, olej – Ducha Świętego, pieczęć – krzyż, wonny olejek – utwierdzenie wyznania [wiary][33].

[30] Por. tamże III 16, 1-2, ŹMT 42, 92-93: „Dlatego, biskupie, na swych współpracowników w życiu i na robotników sprawiedliwości wybieraj diakonów miłych Bogu, takich, o których wiesz, że wśród całego ludu są najgodniejsi i skwapliwi do służby. Do posługi wobec kobiet powołaj też diakonisę wierną i świątobliwą. Zdarza się, że ze względu na niewiernych do niektórych domów nie możesz do kobiet wysłać diakona mężczyzny; mając więc na uwadze opinie złośliwców, poślesz tam diakonisę. Do wielu przecież posług wyznaczamy diakonisy. Przede wszystkim przy udzielaniu kobietom [sakramentu] oświecenia diakon namaszcza świętym olejem tylko ich czoło, a potem pełnego namaszczenia dokonuje diakonisa; nie wypada bowiem, aby mężczyźni przyglądali się kobietom”.

[31] Por. tamże III 16, 3, ŹMT 42, 93: „Również przy nakładaniu rąk biskup namaści jej tylko głowę, tak jak niegdyś namaszczano królów i kapłanów: nie dlatego, iżby i teraz przyjmujący chrzest byli ustanawiani kapłanami, ale dlatego, że od Chrystusa pochodzą chrześcijanie, królewskie kapłaństwo i lud święty», Kościół Boży, filar i podpora weselnej komnaty; «oni niegdyś byli nie-ludem», a teraz są umiłowani i wybrani”.

[32] Por. tamże III 16, 4, ŹMT 42, 93: „Ty więc, biskupie, zgodnie z tym symbolem namaścisz świętym olejem głowę chrzczonych, zarówno mężczyzn, jak kobiet, na znak duchowego chrztu; potem ochrzcisz ich w wodzie ty sam, albo podległy ci prezbiter, wypowiedziawszy i wygłosiwszy nad nimi świętą epiklezę Ojca, Syna i Ducha Świętego. Potem mężczyznę niech przejmie diakon, kobietę diakonisa, aby w sposób godny dokonało się przekazanie niezniszczalnej pieczęci. Potem biskup niech namaści ochrzczonych wonnym olejkiem”.

[33] Tamże III 17, 1, ŹMT 42, 93; por. Rz 6, 3-4: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć. Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca”.

W chrzcie:

> „Ojca wspominamy jako Przyczynę i Tego, który posłał, a Ducha wzywamy jako świadka. Zanurzenie to znak udziału w śmierci, wynurzenie to symbol udziału w zmartwychwstaniu”[34].

W określeniu chrztu udzielanego w śmierci Jezusa znajdujemy odniesienie do Listu św. Pawła do Rzymian (6, 3-4). Na uwagę zasługują także inne paralele biblijne: „Bóg, który jest «ponad wszystkim»” (por. Rz 9, 5; Ef 4, 6); „Chrystus – jednorodzony Bóg” (por. J 1, 18), „umiłowany Syn” (por. Mt 3, 17; 15, 5; Mk 1, 11; 9, 7; Łk 3, 22, 2P 1, 17), „Pan chwały” (por. 1Kor 2, 8; Jk 2, 1; Ef 1, 17), „Paraklet” (por. J 14, 26), „posłany przez Chrystusa” (por. J 15, 26; 16, 7), „przez Niego objawiony” (por. J 16, 3.4) i „Jego głoszący” (por. J 16, 13, 14 i 15)[35]. Po wyjaśnieniu symboliki chrzcielnej autor *Konstytucji Apostolskich* charakteryzuje osobę wtajemniczoną i jej przymioty. Pierwszą radą dla ochrzczonego jest trzymanie się z dala od bezbożności: ma on nie popełniać grzechu, „być przyjacielem Boga” (por. Jk 2, 23), wrogiem „diabła, dziedzicem Ojca i współdziedzicem Jego Syna” (por. Rz 8, 17)[36]. Powinien wyrzec się „szatana, demonów i wszystkich jego podstępów”; winien być czysty, niewinny, święty, powinien oznaczać się miłością do Boga i być dzieckiem Bożym[37], a wreszcie – modlić się jak syn do Ojca słowami Modlitwy Pańskiej[38].

W księdze III *Konstytucji* znajdują się też przepisy dotyczące zakazu udzielania chrztu przez kobietę, ponieważ ta praktyka jest „szkodliwa, bezprawna i bezbożna”[39]. Argumentując ten zakaz autor powołuje się na wydarzenie chrztu Chrystusa, którego nie ochrzciła Jego Matka, ale Jan Chrzciciel. Jeśliby wolą Pana było, aby chrztu udzielały kobiety, zostałyby one posłane wraz z Apostołami. Prawo to wynika z naturalnego porządku oraz pochodzi od Stwórcy

[34] *Constitutiones Apostolorum* III 17, 2-3, ŹMT 42, 93-94.

[35] Por. tamże III 17, 4, ŹMT 42, 94: „Ojcem jest «Bóg ponad wszystkim», Chrystus – jednorodzony Bóg, umiłowany Syn, Pan chwały, Duchem Świętym – Paraklet posłany przez Chrystusa, przez Niego objawiony i Jego głoszący”.

[36] Por. tamże III 18, 1.

[37] Por. tamże III, 18, 1, ŹMT 42, 94: „Ochrzczony niechaj się trzyma z daleka od wszelkiej bezbożności, niech nie popełnia grzechu, niech będzie przyjacielem Boga, wrogiem diabła, dziedzicem Ojca i współdziedzicem Jego Syna, niech się wyrzeknie szatana, demonów i wszelkich jego podstępów, niech będzie niewinny, czysty, święty, niech kocha Boga, niech będzie dzieckiem Bożym, niechaj się modli jak syn do Ojca i niech mówi tak, jak my mówimy, na wspólnym zgromadzeniu wiernych”.

[38] Por. tamże III 18, 2.

[39] Por. tamże III 9, 1-2, ŹMT 42, 88: „Jeśli idzie o udzielenie chrztu przez kobiety, oznajmiamy wam, że niemałe niebezpieczeństwo grozi tym, którzy to czynią. Odradzamy przeto tej praktyki, ponieważ jest szkodliwa, a raczej bezprawna i bezbożna. Jeżeli głową kobiety jest mężczyzna, i on pozostał przeznaczony do kapłaństwa, to nie należy gardzić aktem stworzenia i lekceważąc to, co powstało wcześniej, zwracać się do ciała, które pojawiło się na końcu; kobieta jest bowiem ciałem mężczyzny, wziętym z jego boku, i jest poddana temu, z którego została wzięta dla rodzenia dzieci”.

i Prawodawcy, dlatego jest ono nienaruszalne[40]. W tym kontekście należy również wspomnieć zakaz sprawowania czynności kapłańskich przez osoby świeckie. Chodzi tu o „składanie ofiary, udzielanie chrztu, nakładanie rąk oraz udzielanie małego i dużego błogosławieństwa”[41]. Godności kapłańskiej nie można sobie przywłaszczyć, ale otrzymuje się ją przez powołanie od Boga, udziela jej zaś biskup przez nałożenie rąk[42]. Także w VIII księdze *Konstytucji* znajduje się zakaz sprawowania niektórych funkcji kapłańskich, jak składanie ofiary eucharystycznej, udzielanie małego i dużego błogosławieństwa oraz zakaz udzielania chrztu przez diakona, co wynikało z hierarchicznego porządku przyjętego we wspólnocie Kościoła[43]. Do wykonywania czynności kapłańskich powołani są wyłącznie biskupi i prezbiterzy, ale tylko biskup ma prawo ustanawiać odpowiednie osoby do sprawowania posług w Kościele. *Konstytucje* zakazują udzielania chrztu również przez innych duchownych: lektorów, kantorów, ostiariuszy czy posługujących[44]. W przypadku tych ostatnich chodzi prawdopodobnie o jakąś posługę, która prawdopodobnie była synonimiczna z subdiakonatem lub określała inne posługi niższe od diakonatu[45].

Przepisy dotyczące udzielania chrztu znajdują się również w VII księdze *Konstytucji Apostolskich*: autor powołując się na informacje dotyczące udzielania chrztu w III księdze nakazuje, jak należy chrzcić i cytuje ponownie Mt 28, 19-20: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody”[46]. Kandydata należy wpierw namaścić świętym olejem, następnie ochrzcić go wodą, a na końcu namaścić wonnym olejkiem. Namaszczenie olejem oznacza włączenie w Ducha Święte-

[40] Por. tamże III 9, 4, ŹMT 42, 88: „Gdyby chrzest miał być udzielany również przez kobiety, to z pewnością Pan zostałby ochrzczony przez swoją Matkę, a nie przez Jana, wysyłając nas zaś, abyśmy chrzcili, posłałby wraz z nami w tym celu kobiety. Tymczasem jednak nigdzie ani nie nakazał, ani w Piśmie nie przekazał takiego polecenia, gdyż znał naturalny porządek i stosowność rzeczy, jako Stwórca natury i Prawodawca, który wprowadza porządek”.

[41] Por. tamże III 10, 1, ŹMT 42, 89: „Także osobom świeckim zakazujemy wykonywania czynności kapłańskich, takich jak składanie ofiary, udzielanie chrztu, nakładanie rąk oraz udzielanie małego i dużego błogosławieństwa”.

[42] Por. tamże III 10, 2-3, ŹMT 42, 89: „«Nikt bowiem sam sobie nie bierze tej godności, lecz tylko ten, kto jest powołany przez Boga». Godności tej udziela biskup przez nałożenie rąk. Kto jej nie otrzymał, lecz ją sobie przywłaszczył, poniesie karę jak Ozjasz”.

[43] Por. tamże VIII 46, 11, ŹMT 42, 271: „Diakonowi nie wolno składać ofiary, chrzcić, udzielać małego i dużego błogosławieństwa, prezbiter nie może udzielać święceń, gdyż nie godzi się burzyć porządku”.

[44] Por. tamże III 11, 1, ŹMT 42, 89: „Zabraniamy chrzcić również innym duchownym, a więc lektorom, kantorom, ostiariuszom, posługującym; czynność ta jest dozwolona tylko biskupom i prezbiterom, którym mogą pomagać diakoni”.

[45] Por. tamże, ŹMT 42, 89 n.c.

[46] Por. tamże VII 22, 1, ŹMT 42, 185: „Przepisy na temat chrztu podaliśmy wcześniej, teraz zaś, biskupie lub prezbiterze, nakazujemy, że masz chrzcić tak, jak to nakazał nam Pan, mówiąc: «Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem». [W imię] Ojca, który posłał [Chrystusa]; Chrystusa, który przyszedł; Parakleta, który złożył świadectwo”.

go, chrzest w wodzie symbolizuje śmierć, a wonny olejek oznacza pieczęć przymierzy. Jeśli nie ma oleju lub wonnego olejku, woda wystarczy do namaszczenia i opieczętowania[47].

Autor naszego dzieła podkreśla, że katechumen przed przyjęciem tego sakramentu powinien pościć, ponieważ Jezus przyjąwszy chrzest od Jana również pościł przez czterdzieści nocy i dni na pustyni. Uczynił tak, aby dać nam przykład do naśladowania. Dlatego każdy katechumen powinien również praktykować post przed przyjęciem sakramentu wtajemniczenia, a nie po nim, bo nie wypada, aby „smucił się podczas zmartwychwstania"[48]. Po zaleceniach dotyczących odpowiedniego przygotowania autor *Konstytucji* przekazuje formułę wyrzeczenia się przez katechumena złego i przylgnięcia do Chrystusa. Posiada ono charakter przymierza katechumena z Jezusem. Wyrzekając się szatana katechumen mówi:

> „Wyrzekam się szatana, jego uczynków, jego pychy, jego kultu, jego aniołów, jego pomysłów i wszystkich jego spraw"[49].

Po akcie wyrzeczenia się szatana, kandydat wypowiadał słowa przymierza z Chrystusem. Warto ten tekst przytoczyć w całości z uwagi na jego znaczenie:

> „Zawieram przymierze z Chrystusem. Wierzę i przyjmuję chrzest w jednego, niezrodzonego jedynego prawdziwego Boga wszechmogącego, Ojca Chrystusa, Sprawcę i Stwórcę wszystkich rzeczy «od którego wszystko» pochodzi. I w Pana Jezusa Chrystusa, Jego jednorodzonego Syna, pierworodnego wszelkiego stworzenia, który z upodobania Ojca jest zrodzony przed wiekami, a nie stworzony, «a przez niego wszystko się stało» w niebie i na ziemi, rzeczy widzialne i niewidzialne. On w dniach ostatecznych zstąpił z nieba, przyjął ciało i narodził się ze świętej dziewicy Maryi, żył święcie wedle praw swego Boga i Ojca, został ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem i umarł za nas, trzeciego dnia po męce powstał z martwych, wstąpił do nieba i siedzi po prawicy Ojca; na końcu świata powtórnie

[47] Por. tamże VII 22, 2-3, ŹMT 42, 185-186: „Kandydata najpierw namaścisz świętym olejem, potem ochrzcisz go wodą, a na koniec opieczętujesz wonnym olejkiem; namaszczenie olejem jest włączeniem w Ducha Świętego, woda symbolizuje śmierć, a wonny olejek jest pieczęcią przymierzy. Jeśli nie masz oleju ani wonnego olejku, woda wystarczy zarówno do namaszczenia i opieczętowania, jak i do złożenia wyznania przez tego, który umiera, a raczej współumiera [z Chrystusem]".

[48] Por. tamże VII 22, 4-6, ŹMT 42, 186: „Przed przyjęciem chrztu kandydat niech pości, bo również Pan, przyjąwszy chrzest od Jana, przebywał na pustyni i pościł przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy. Został ochrzczony i pościł nie dlatego, jakoby sam potrzebował postu lub oczyszczenia, gdyż z natury był czysty i święty, lecz po to, aby złożyć świadectwo wiary przed Janem i nam dać przykład. Pan zatem nie został ochrzczony w swojej męce, śmierci i zmartwychwstaniu, bo wtedy jeszcze się to nie dokonało, lecz inny był porządek rzeczy. Dlatego też po chrzcie pościł z własnej woli, jako Pan Jana. Kto zaś zostaje wtajemniczony w Jego śmierć, ten winien pościć przed otrzymaniem chrztu, bo nie wypada, aby człowiek, który wraz z Chrystusem został pogrzebany i razem z Nim zmartwychwstał, smucił się podczas zmartwychwstania. Człowiek bowiem nie ma władzy nad decyzją Zbawiciela, gdyż On jest Władcą, a człowiek poddanym".

[49] Tamże VII 41, 2, ŹMT 42, 207.

> przyjdzie z chwałą «sądzić żywych i umarłych», a jego królestwu nie będzie końca. Przyjmuję chrzest w Duchu Świętym, Paraklecie, który działał we wszystkich świętych od wieków, później został przez Ojca zesłany na apostołów zgodnie z zapowiedzią naszego Zbawiciela, Pana Jezusa Chrystusa, a potem, po apostołach, został zesłany na wszystkich, którzy wierzą w świętym, katolickim i apostolskim Kościele, w zmartwychwstanie ciała, w odpuszczenie grzechów, w królestwo niebieskie oraz życie w przyszłym świecie"[50].

Sformułowania powyższego *credo* są bliskie wyznaniu przypisywanemu przez Sobór Chalcedoński ojcom Soboru Konstantynopolitańskiego I w 381 roku[51].

Po wygłoszeniu aktu przymierza następowało dziękczynienie za krzyżmo i namaszczenie olejem, stanowiące ryt namaszczenia przed chrztem. Arcykapłan błogosławił olej dla odpuszczenia grzechów i wzywał Boga Ojca, aby w imię Jezusa uświęcił ten olej oraz udzielił łaski i skutecznej mocy odpuszczania grzechów i gotowości do wyznania chrzcielnego[52]. Dalej następowało dziękczynienie za mistyczną wodę. Kandydat wchodził do wody, a kapłan wypowiadał słowa błogosławieństwa, uwielbienia i dziękczynienia za dzieło zbawienia w Jezusie Chrystusie[53]. Następnie kapłan przywoływał Boga do chrztu i wypowiadał słowa:

> „Wejrzyj z nieba i uświęć tę wodę, udziel łaski i mocy, aby ochrzczony zgodnie z przykazaniem Twego Chrystusa został razem z Nim ukrzyżowany, razem z Nim umarł, został pogrzebany, zmartwychwstał i w Nim został przyjęty za syna, umarł dla grzechu i żył dla sprawiedliwości"[54].

---

[50] Tamże VII 41, 3-8, ŹMT 42, 207-208.

[51] Por. tamże, ŹMT 42, 208.

[52] Por. tamże VII 42, 1-3, ŹMT 42, 208: „Po tej obietnicy należy przejść z kolei do namaszczenia olejem. Arcykapłan błogosławi olej «dla odpuszczenia grzechów» i dla przygotowania do chrztu. Wzywa niezrodzonego Boga, Ojca Chrystusa, Króla wszelkiej natury zmysłowej i rozumnej, aby uświęcił olej w imię Pana Jezusa oraz udzielił duchowej łaski i skutecznej mocy, odpuszczania grzechów i gotowości do wyznania chrzcielnego, aby namaszczony, wyzwolony od wszelkiej bezbożności, stał się godny wtajemniczenia zgodnie z nakazem Jednorodzonego".

[53] Por. tamże VII 43, 1-4, ŹMT 42, 208-209: „Następnie kandydat wchodzi do wody. Kapłan błogosławi i wielbi Boga, Władcę wszechmogącego, Ojca jednorodzonego Boga, i dziękuje Mu, że posłał swego Syna, aby ze względu na nas i dla naszego zbawienia stał się człowiekiem; dziękuje Mu, że stawszy się człowiekiem był posłuszny we wszystkim, że głosił królestwo niebieskie, odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie umarłych. Po Ojcu i przez Ojca oddaje za to hołd jednorodzonemu Bogu, i dziękuje Mu, że przyjął za wszystkich śmierć na krzyżu, którego obraz dał w chrzcie odrodzenia. Wielbi Go i za to, że w imię Chrystusa w Duchu Świętym Bóg wszechrzeczy nie odtrącił rodzaju ludzkiego, lecz w różnych czasach opiekował się nim w różny sposób: najpierw Adamowi w raju dał dla wygody ogród na mieszkanie, potem w akcie opatrzności dał mu przykazanie, a gdy Adam zgrzeszył, sprawiedliwie wypędził go z raju, ale w swej dobroci nie odrzucił go całkowicie, lecz jego potomków pouczał w różny sposób; z jego powodu na końcu czasu posłał swego Syna, aby dla ludzi stał się człowiekiem i był doświadczony we wszystkich ludzkich sprawach z wyjątkiem grzechu".

[54] Tamże VII 43, 5, ŹMT 42, 209.

Po tych słowach kapłan udzielał chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego oraz namaszczał go wonnym olejkiem wypowiadając słowa[55]:

> „Niezrodzony i wszechwładny Panie Boże, Panie wszechrzeczy, który rozlałeś we wszystkich narodach dobry zapach «wonności poznania» Ewangelii, spraw teraz, aby ten wonny olejek działał w ochrzczonym, aby «miła woń Chrystusa» Twego trwała w nim mocna i skuteczna, i żeby ten, który umarł wraz z Chrystusem, z razem z Nim zmartwychwstał i z Nim żył"[56].

Wypowiedzenie tej formuły było konieczne dla integralności formuły chrzcielnej i ważności chrztu[57]. Następnie miała miejsce modlitwa *Ojcze Nasz* w postawie stojącej, na znak zmartwychwstania w Jezusie Chrystusie[58]. Ochrzczony podczas tej modlitwy zwracał się ku wschodowi na pamiątkę poświęcenia świątyni zbudowanej przez Salomona, kiedy to kapłani, lewici i kantorzy stali zwróceni na wschód i wychwalali Boga słowami psalmu (por. 2Krn 5, 11-14)[59]. Po odmówieniu pierwszej modlitwy ochrzczony modlił się następującymi słowami:

> „Wszechmogący Boże – Ojcze Chrystusa, twego jednorodzonego Syna – daj mi ciało bez zmazy, serce czyste, umysł czujny, niezawodne poznanie, natchnienie Ducha Świętego, abym osiągnął pewność prawdy przez Twojego Chrystusa, przez którego chwała Tobie w Duchu Świętym na wieki. Amen"[60].

4. Chrzest udzielany przez heretyków. Kwestia chrztu udzielanego przez heretyków również znajduje swoje echo w *Konstytucjach Apostolskich,* o czym spotykamy wzmianki w ich VI księdze. Autor dzieła podkreśla, że jest jeden chrzest udzielany w „śmierci Pana" i nie należy go przyjmować od „przeklętych heretyków", lecz od nienagannych kapłanów, udzielających go w imię Trójcy Świętej[61]. Dlatego nie można przyjmować powtórnie chrztu udzielonego

[55] Por. tamże VII 44, 1, ŹMT 42, 210: „Następnie udzieliwszy kandydatowi chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, niechaj [kapłan] namaści go wonnym olejkiem mówiąc [...]".

[56] Tamże VII 44, 2, ŹMT 42, 210.

[57] Por. tamże VII 44, 3, ŹMT 42, 210: „Niech wypowie te i tym podobne słowa. Taka bowiem moc tkwi w nałożeniu rąk na każdego człowieka. Jeśli jednak pobożny kapłan nie wypowie nad kimś tych słów, chrzczony jedynie wchodzi do wody, jak Żydzi i jedynie obmywa z siebie brud ciała, a nie brud duszy".

[58] Por. tamże VII 45, 1, ŹMT 42, 210: „Potem niechaj ochrzczony stojąc odmówi modlitwę, której nas nauczył Pan. Ten bowiem, który zmartwychwstał, musi też modlić się w postawie stojącej, bo kto się budzi, ten wstaje, a stoi ten, kto umarł wraz z Chrystusem i razem z Nim się obudził".

[59] Por. tamże VII 45, 2, ŹMT 42, 210: „Niechaj podczas modlitwy zwróci się na wschód, bo w drugiej Księdze Kronik napisano, że gdy poświęcano świątynię Pana zbudowaną za panowania króla Salomona, kapłani, lewici i kantorzy z cymbałami i lutniami stali zwróceni na wschód, chwaląc i wyznając Boga oraz mówiąc: «Chwalcie Pana, bo jest dobry», «bo Jego miłosierdzie na wieki»".

[60] Tamże VII 45, 3, ŹMT 42, 211.

[61] Por. tamże VI 15, 1, ŹMT 42, 152: „Podobnie należy poprzestać tylko na jednym chrzcie, udzielonym w śmierci Pana i przyjmować go nie od przeklętych heretyków, lecz od nienagannych kapłanów, którzy go udzielają «w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego» (Mt 28, 19)".

i unieważniać tego, który został udzielony przez świętych kapłanów. Ci, którzy tak czynią, biorą na siebie splamienie z rąk bezbożnych i skazują się na potępienie[62]. Autor *Konstytucji* podkreśla, że ci, którzy otrzymali chrzest od heretyków, nie zostali wtajemniczeni, lecz splamieni; dlatego nie otrzymują odpuszczenia grzechów, ale wkładają na siebie „pęta bezbożności"[63]. *Konstytucje* potępiają także postawę pogardy wobec chrztu, jak również odkładanie tego sakramentu do chwili śmierci. Znajduje się w nich także zalecenie chrztu niemowląt, gdzie autor odwołuje się do Mk 10, 14 oraz Łk 18, 16[64].

Rozporządzenia, dotyczące chrztu heretyków, znajdujemy również w *Kanonach Apostolskich*, które znajdują się na końcu VIII księgi Konstytucji. W kanonie 46 mowa jest o biskupach lub prezbiterach, którzy uznają chrzest lub ofiarę heretyków: należy ich wówczas złożyć z urzędu[65]. W kolejnym kanonie 47 autor odnosi się do biskupów i kapłanów, udzielających powtórnie chrztu osobom, które przyjęły go „zgodnie z prawdą" lub też nie chrzczą osoby ponownie splamionej przez bezbożnych: takich duchownych należy również złożyć z urzędu[66]. Kanon 49 mówi o biskupach i kapłanach, którzy nie udzielali chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego: tych także należy

[62] Por. tamże VI 15, 2, ŹMT 42, 153: „Nie przyjmujcie chrztu od bezbożnych ani przez przyjęcie powtórnego chrztu nie unieważniajcie tego, którego wam udzielili święci. Jak bowiem jeden jest Bóg, jeden Chrystus i jeden Paraklet oraz jedna śmierć Pana w ciele, tak samo ma być jeden chrzest udzielony przez zanurzenie w tej śmierci? Przyjmujący splamienie z rąk bezbożnych będą wraz z wami potępieni".

[63] Por. tamże VI 15, 3-4, ŹMT 42, 153: „Oni nie są kapłanami, skoro Bóg tak do nich mówi: «Ponieważ ty odrzuciłeś wiedzę, Ja pozbawię cię mojego kapłaństwa». Ludzie więc przez nich nie zostali wtajemniczeni, lecz splamieni, i nie otrzymali odpuszczenia grzechów, ale pęta bezbożności. Co więcej, ci, którzy próbują powtórnie chrzcić wtajemniczonych, ponownie krzyżują Pana, ponownie Go zabijają, drwią z tego, co Boże, szydzą z tego, co święte, znieważają Ducha, gardzą święta krwią jako czymś pospolitym, dopuszczają się bezbożności wobec Tego, który posłał, wobec Tego, który cierpiał, i wobec Tego, który złożył świadectwo".

[64] Por. tamże VI 15, 5-7, ŹMT 42, 153-154: „Również ten, kto nie chce przyjąć chrztu, ponieważ nim gardzi, będzie potępiony jako niewierny oraz dozna wzgardy jako niewdzięcznik i głupiec; Pan bowiem mówi: «Jeśli się ktoś nie ochrzci z wody i Ducha, nie wejdzie do królestwa niebieskiego», oraz: «Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, będzie potępiony». Kto zaś powiada: «Przyjmę chrzest, gdy będę umierał, bo nie chcę zgrzeszyć i splamić chrztu», ten nie ma wiedzy o Bogu i łatwo zapomina o własnej naturze. Powiedziano bowiem: «Nie odkładaj nawrócenia do Pana», gdyż nie wiesz, co ci jutro przyniesie. Chrzcijcie również wasze niemowlęta i «wychowujcie je stosując karcenie i napominanie Boże», albowiem [Pan] powiedział: «Pozwólcie dzieciom przyjść do Mnie i nie przeszkadzajcie im»".

[65] Por. *Canones Apostolorum* can. 46, ŹMT 42, 283: „Biskupa lub prezbitera, którzy uznają chrzest lub ofiarę heretyków, nakazujemy złożyć z urzędu. «Jakaż jest bowiem wspólnota Chrystusa z Beliarem? Albo wierzącego z niewierzącym»".

[66] Por. tamże can. 47, ŹMT 42, 283: „Biskup lub prezbiter, który ponownie chrzci kogoś, kto przyjął chrzest «zgodnie z prawdą» albo nie chrzci ponownie splamionego przez bezbożnych, zostanie złożony z urzędu jako ten, który drwi z krzyża i ze śmierci Pana i nie odróżnia kapłanów prawdziwych od fałszywych".

złożyć z urzędu[67]. Wreszcie kanon 50 odnosi się do praktyki trzech zanurzeń podczas chrztu: biskup lub prezbiter, który nie stosuje trzech zanurzeń, ale tylko jedno, ma być złożony z urzędu[68].

***

Treść *Konstytucji Apostolskich* pozwala odkryć bogactwo myśli teologicznej i szeroką panoramę wielu płaszczyzn życia chrześcijańskiego w Kościele pierwszych wieków. Spośród różnorodnych zagadnień, podejmowanych przez autora tego dzieła, ważne miejsce zajmuje tematyka chrzcielna. Autor *Konstytucji* podkreśla istotne znaczenie odpowiedniego przygotowania i formacji do sakramentu chrztu. Pierwszym jej etapem był katechumenat, rozumiany jako zerwanie z grzechem szczególnie z bezbożnością i przejawami pogaństwa oraz szczera wola nawrócenia się. Wielokrotnie powołuje się przy tym na kluczowy tekst z Ewangelii św. Mateusza: „Idźcie i nauczajcie" (Mt 28, 19) akcentując istotną rolę formacji intelektualnej i teologicznej, która towarzyszyła przygotowaniu do chrztu. Katechumeni poznawali naukę o Bogu, o prawdach wiary, zgłębiali Pismo Święte, wtajemniczali się w teologię chrztu i jego biblijną symbolikę, znaczenie obrzędów oraz modlitw chrzcielnych. Najważniejszym jednak egzaminem dojrzałości i odpowiedzialności chrześcijańskiej było świadectwo życia katechumenów.

Tematyka *Konstytucji Apostolskich* pozwala ponadto powrócić do źródeł i dostrzec troskę o jakość życia chrześcijańskiego. Katechumenom stawiano od początku bardzo wysokie wymagania, co wynikało z wierności Ewangelii oraz odpowiedzialności za całą wspólnotę Kościoła i przekaz orędzia zbawczego. Chrzest był wydarzeniem przełomowym w życiu każdego chrześcijanina i pozostawiał na nim piętno trwające aż do końca życia. Przynależność do Chrystusa i zanurzenie w Jego Zmartwychwstaniu oznaczało nie tylko zewnętrzną deklarację, ale realizowało się w codziennym chrześcijańskim życiu.

[67] Por. tamże can. 49, ŹMT 42, 284: „Jeśli biskup lub prezbiter wbrew słowom Pana nie chrzci w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, ale w imię trzech «nie mających początku», trzech Synów bądź trzech Parakletów, zostanie złożony z urzędu".

[68] Por. tamże can. 50, ŹMT 42, 284: „Jeśli biskup lub prezbiter nie stosuje trzech zanurzeń przy jednym wtajemniczeniu, ale tylko jedno zanurzenie w śmierć Pana, zostanie złożony z urzędu. Pan bowiem nie powiedział: «Udzielajcie chrztu zanurzającego w Moją śmierć», lecz: «Idźcie i nauczajcie wszystkie narody udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego»".

DER KATECHUMENAT UND TAUFE IN DEN *APOSTOLISCHEN KONSTITUTIONEN*

(Zusammenfassung)

Die *Apostolische Konstitutionen* sind um 380 in Antiochien entstanden. Sie sind ein Zeugnis für das Leben der Kirchengemeinde in der antiken Kirche. Unter vielen Themen, welche in diesem Werk zu finden sind, befindet sich auch das Problem des Katechumenats und der Taufe. Diese Untersuchung ist in vier Teilen gegliedert: im ersten Teil wurden die Bediengungen zum Aufname in den Katechumenat dargestellt, im zweiten die Formation der Erwachsenen zur Taufe, im dritten Teil wurden die Vorschriften und Symbolik im Bezug auf dieses Sakrament dargestellt und im letzten das Problem der Taufe der Herätiker besprochen.

Die Analyse des Textes der *Apostolischen Konstitutionen* führt zum Ergebniss, dass die Vorbereitung und Formation zum christlichen Leben eine wichtige und verantwortliche Aufgabe war. Die Kandidaten zum Katechumenat müssten wählen, ob sie bei ihrem „alten Leben bleiben" oder zum Christus gehören wollen. Diese Entscheidung war sehr konkret und eindeutig. Dann haben sie die dreijährige Katechese bekommen, die Theologie der Taufe kennengelernt und vor allem durch seine Lebensweise die Reife zur christlichen Initiation gezeigt.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Aleksandra KIEŁCZEWSKA
(Lublin)

MONETY Z APAMEI KIBOTOS
Najstarsza ikonografia Arki Noego*

Tematem niniejszego artykułu jest ikonografia Arki Noego, ukazana na sześciu monetach bitych od końca II do poł. III wieku po Chr. przez rzymskie władze miasta Apamea Kibotos we Frygii. Monety te zasługują na szczególną uwagę ze względu na ich związek ze społecznością żydowską Apamei, a także ze względu na bardzo wczesne datowanie pierwszej z monet, co czyni to znalezisko ważnym argumentem w dyskusji na temat chronologicznego pierwszeństwa żydowskiej ikonografii biblijnej przed wczesnochrześcijańską.

Warto nakreślić krótką historię miejscowości oraz żyjącej w niej społeczności żydowskiej[1]. Apamea położona była we Frygii, na zachodnich terenach dzisiejszej Turcji, tuż poniżej cieśniny Bosfor, gdzie dziś znajduje się miasto Dinar. Miasto, pierwotnie pod nazwą Celaenae, zostało założone przez Frygijczyków przed rokiem 1000 prz. Chrystusem[2]. Ulokowane było na bogatych w wodę terenach, położonych u źródła rzeki Meander, przez które przebiegał stary Szlak Królewski ze Środkowego Wschodu w stronę Morza Egejskiego, co pozwalało władzom miasta kontrolować wszystkie trasy karawanowe nim się poruszające. Dzięki tym przywilejom miasto w krótkim czasie stało się ważnym centrum handlowym, przyjmującym karawany ze wschodu i południa z transportami jedwabiu, przypraw, kadzideł, perfum, leków i złota[3]. Gdy Aleksander Wielki najechał Azję Mniejszą, uczynił miasto jedną ze swych baz wojskowych. Po śmierci Aleksandra przeszło ono pod panowanie Antiocha I Sotera z dynastii Seleucydów (280-262)[4]. W pobliżu cytadeli Celaenae Antioch zbudował

* Rec. prof. dr hab. R. Bulas (KUL).

[1] Wspaniałą pozycją omawiającą szczegółowo sytuację wspólnot żydowskich w Azji Mniejszej jest praca P.R. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge 1991; zob. również: J.R. Bartlett, *Jews in the Hellenistic World = Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 220 BC to AD 200*, vol. 51-52, Cambridge – London – New York 1985.

[2] Por. M. Tameanko, *Noah and the ark on ancient coins*, por. [online]: www. amerisrael.com/article_noahs_ark.html [12.01.2007].

[3] Por. Trebilco, *Jewish Communities*, s. 85.

[4] Por. *Apamea* w: *Encyklopedia Judaica*, red. C. Roth, III, Jerusalem 1972, 174.

w 270 r. prz. Chr. nowe miasto o charakterze wojskowym, które nazwał imieniem swojej matki – Apamea, następnie sprowadził Żydów z Babilonu, którzy wypełnili szeregi wojska, służby cywilnej oraz królewskiej administracji. Kolejną grupę perskich Żydów sprowadził do Apamei z Mezopotamii i Babilonii w 188 r. prz. Chr. Antioch III – wzmiankę o tym wydarzeniu znajdujemy w *Antiquitates* żydowsko-rzymskiego historyka Józefa Flawiusza, który przytaczając list Antiocha do Zeuksisa informuje, że władca ten przesiedlił z Babilonu do Frygii i Lidii 2000 żydowskich rodzin[5]. Wspomina także, że Żydzi ci otrzymali specjalne przywileje, m.in. dziesięcioletnie zwolnienie z podatków oraz prawo kultywowania własnych obyczajów kulturowych i religijnych[6]. Pod koniec II w po Chr. Żydzi mieli już ugruntowaną wysoką pozycję polityczną w mieście, niektórzy pełnili nawet funkcje na wysokich szczeblach sędziowskich. Społeczność żydowska Apamei stopniowo zaczęła chylić się ku upadkowi po roku 280, a ostatecznie zdominowana została około roku 420 przez wyznawców szybko rozprzestrzeniającej się religii chrześcijańskiej[7].

Nie wiadomo dokładnie, kiedy do nazwy miasta dodano drugi człon „Kibotos"; pojawienie się go wiązane jest często z faktem obecności w mieście społeczności żydowskiej[8]. Słowa „Kibotos", jako dopełnienia nazwy miasta, użył po raz pierwszy grecko-rzymski geograf Strabon i przetłumaczył je w swojej *Geografii* jako „arka"[9]. Etymologia słowa „Kibotos", jako drugiego członu nazwy miasta jawi się jako interesujące zagadnienie, które omówię w dalszej części artykułu.

Wysoka pozycja Żydów za czasów panowania Rzymian sprawiła, że władze pogańskie emitowały przez ponad pół wieku monety, na których rewersie widniało starotestamentowe przedstawienie historii Noego. Jak sądzi P.R. Trebilco, są to jedyne powstałe w starożytnym środowisku żydowskim monety, przedstawiające sceny biblijne[10]. Monety bite były prawdopodobnie okresowo, z okazji igrzysk panegiryjskich, co może tłumaczyć ich rzadkie występowanie[11]. Znamienne jest również, że emisja monet przypadła dokładnie na czas najlepszej prosperity miasta, którą P.R. Trebilco datuje od ok. 133 r., kiedy to miasto stało się siedzibą konwentu, do poł. III wieku[12]. W okresie

[5] Por. Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* XII 3, 4, tłum. Z. Kubiak, red. E. Dąbrowski, Poznań –Warszawa – Lublin 1979, 574.

[6] Por. tamże. Wysoką pozycję społeczną i polityczną Żydów w Apamei podkreśla również A. Grabar (*L'art de la fin de l'antiquité et du Moyen Age*, II, Paris 1968, 737).

[7] Por. Tameanko, *Noah and the ark on ancient coins* [online].

[8] Por. R. Hachlili, *Ancient Jewish art in diaspora*, Leiden – Boston 1998, 255.

[9] Por. *Geographica* XII 8, 3.

[10] Por. Trebilco, *Jewish Communities*, s. 86.

[11] Por. *Age of Spirituality: Late Antique and early Christian Art* (Third to Seventh Century). Catalogue of the exhibition at The Metropolitan Museum of Art (19 November 1977 – 12 February 1978), ed. K. Weitzmann, vol. I, New York 1979, 383.

[12] Por. Trebilco, *Jewish Communities*, s. 86.

wczesnobizantyńskim ranga Apamei spadła już do poziomu trzeciorzędnej miejscowości[13].

Znanych jest sześć monet (il. 1-6), bitych za panowania kolejnych cesarzy: Septymiusza Sewera (193-211), Makrynusa (217-218), Aleksandra Sewera (222-235), Gordiana III (238-244), Filipa I Araba (244-249) i Treboniusza Gallusa (251-253), których portrety widnieją na awersach monet; otacza je inskrypcja w języku greckim, określająca dostojnika, za którego urzędu moneta została wybita[14], odpowiadająca łacińskiej treści (np. AYT K M OΠEΛ CEOY MAKPEINOC CEBB – *Imperator C. M. Opelius Severus Macrinus Augustus*)[15]. W dostępnej literaturze brak wiadomości dotyczących czasu i okoliczności odkrycia tych monet. Pierwsze informacje o ich losach pochodzą z początku XIX wieku. J. Bryant, powołując się na rozprawę Oktawiusza Falkoneriusza z 1684 r.[16] odnotowuje, że jedna z monet znajdowała się w kolekcji Księcia Toskanii[17], druga w kolekcji kardynała Ottoboni (1667-1740), a trzecia była własnością Augustyna Chigi, bratanka papieża Aleksandra VII (wybrany papieżem w 1655 roku)[18]. Z informacji tych wynika, że monety odkryte były na pewno przed 2. poł. XVII wieku. Prawie trzydzieści lat później A. Calmet opisuje w *Dictionary of the Holy Bible* monetę wybitą za panowania jednego z Sewerów i podaje, że znajduje się ona „w gablocie króla Francji", lecz, zapewne pomyłkowo, ilustrując tekst reprodukcją monety Filipa I Araba; nie jest więc jasne, o którą monetę tak naprawdę chodzi[19]. Moneta cesarza Makrynusa znajduje się w prywatnej kolekcji dra Jay'a Galsta w Nowym Jorku i została wypożyczona przez właściciela do Muzeum Kimbell Art w Fort Worth w Teksasie, jako eksponat na czasowej wystawie zatytułowanej „Picturing the Bible: the earliest Christian Art", która trwała od 18 listopada 2007 do 30 marca 2008 roku[20]. Według J.P. Lewisa moneta z okresu panowania Filipa I Araba przechowywana jest w Kadman Numismatic Pavilion w Eretz Israel Museum w Tel Avivie[21]. Moneta z czasów Treboniusza Gallusa znajduje

[13] Por. tamże.

[14] Por. *Age of Spirituality*, s. 383; Hachlili, *Jewish art in diaspora*, s. 255; Grabar, *L'art de la fin de l'antiquité*, s. 736.

[15] Por. J. Spier, *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art*, New Haven – Fort Worth 2007, 1.

[16] Por. *Octavii Falconerii Dissertatio de nummo Apameensi.* Deucalioni diluvii typum exhibente; ad Petr. Seguinum S. Germani Antissiodor. Paris. Decanum. Ex Libro, cui titulus, Selecta Numismata Antiqua ex Museo Petr. Seugini, Paris. 1684, cyt. za: J. Brayant, *A new system or an analysis of ancient mythology*, III, London 1807[3], s. 46, przypis 89.

[17] Autor nie precyzuje, niestety, o którego księcia chodzi.

[18] Por. Bryant, *A new system or, an analysis of ancient mythology*, s. 48.

[19] Por. *Calmet's Dictionary of the Holy Bible*, Boston 1832, 96.

[20] Dzięki dr Galstowi, autorce artykułu udało się także zdobyć reprodukcję monety oraz jej opis, zamieszczony w katalogu wystawy z Muzeum Kimbell Art, autorstwa J. Spiera (*Picturing the Bible*).

[21] Por. J.P. Lewis, *Noah and the Flood in Jewish, Christian and Muslim Tradition*, „The Biblical Archaeologist" 47 (1984) 231.

się w zbiorach Israel Museum w Jerozolimie[22], co autorce niniejszego artykułu udało się potwierdzić dzięki uprzejmości dra Haima Gitlera, kuratora działu numizmatycznego tego muzeum. Moneta wybita za panowania Aleksandra Sewera znajduje się w kolekcji prywatnej i wystawiona była na wystawie czasowej w Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku, zatytułowanej „Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century", która trwała od 19 listopada 1977 do 12 lutego 1978 roku[23]. W katalogu z wystawy znajduje się także wzmianka, że moneta znaleziona została u stóp góry Ararat[24]. Moneta z czasów Gordiana III, pochodząca z kolekcji Roberta Schonwaltera, została zlicytowana na aukcji internetowej Classical Numismatic Group[25]. Być może moneta Septymiusza Sewera również trafiła w ręce prywatne, co tłumaczyłoby brak szczegółowych informacji na jej temat.

Przechodząc do omówienia ikonografii przedstawień na monetach należy podkreślić, że wszystkie przedstawienia są niemal identyczne, różnią się jedynie detalami, m.in. w ubiorze przedstawionych postaci, a także mniejszym lub większym stopniem realizmu. Przedstawienie Arki Noego otacza, rozmieszczona koliście wzdłuż brzegów monety, inskrypcja w języku greckim (wyjątek stanowi moneta Makrynusa, na której brak takiej inskrypcji [il. 2]). Poniżej przedstawienia umieszczono nazwę miasta *APAMEION*, odmienioną w dopełniaczu lub jako przymiotnik[26]. Kompozycyjnie przedstawienia dzielą się na dwie części; ruch postaci sugeruje kierunek narracji z prawej na lewą (wyjątek stanowi przedstawienie na monecie z czasów Treboniusza Gallusa (il. 6), które ma inny kierunek narracji i na którym brak szczegółów, występujących na pozostałych przedstawieniach). W prawej części monet ukazano arkę z dwojgiem postaci wewnątrz, w lewej części dwie postaci stojące jedna za drugą. Arka ma kształt prostokątnej skrzyni z uniesionym do góry wiekiem, przedstawiona jest w prosty, nieco nawet prymitywny sposób, widoczna jest jednak dążność do ukazania perspektywy. Na przedniej ścianie arki widnieje grecki napis „Noe". Arka unosi się na wodzie, zaznaczonej falistymi liniami. Kształt arki nawiązuje prawdopodobnie do greckiej oraz hebrajskiej wersji Biblii. Słowo „kibotos" pojawia się w Septuagincie jako określenie arki Noego, lecz według słownika grecko-polskiego oznacza ono również „szkatułkę" lub

[22] Por. Y. Meshorer, *An Ancient Coin depicts Noah's Ark: early association established between Turkish Ararat and Noah's Landing Place*, „Biblical Archaeology Review" 7 (1981) 38, cyt. za: *Judaism from Moses to Muhammad. An interpretation: Turning Points and Focal Points*, ed. J. Neusner – W.S. Green – A.J. Avery-Peck, Leiden – Boston 2005, s. 134, przypis 56.

[23] Por. *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art*, s. 383.

[24] Por. tamże.

[25] Monetę sprzedano 16 stycznia 2002 roku za 24 000 dolarów (informacja zaczerpnięta ze strony internetowej: www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=16436# [15.03.2008]; znajduje się tu także bardzo dobra reprodukcja monety).

[26] Por. Tameanko, *Noah and the ark on ancient coins* [online].

„skrzynkę”[27]. W Biblii hebrajskiej Arka Noego określana jest słowem תבח (‘tebah’), które według słownika również może oznaczać „skrzynię”, „pudełko” lub „koszyk”[28].

We wnętrzu arki znajdują się dwie, ukazane od pasa w górę postacie: obie ukazane z lewego profilu. Po cechach fizjonomicznych i długości włosów postaci możemy rozpoznać, że są to kobieta (z prawej) i mężczyzna (z lewej). Na prawym górnym rogu wieka arki siedzi ptak (na monecie Treboniusza Gallusa ptak ten trzyma w łapkach gałązkę).

W lewej części kompozycji stoją: od prawej mężczyzna, (którego w tym przypadku oprócz cech fizjonomicznych identyfikuje krótka, sięgająca przed kolana szata i broda oraz kobieta w długiej, zakrywającej stopy szacie. Tułowia obu postaci ukazane są lekko zwrócone w lewo, głowy z lewego profilu; prawe ręce postaci są zgięte w łokciach i uniesione do góry, lewe zgięte na wysokości piersi. Ponad głową mężczyzny w kierunku arki leci drugi ptak z gałązką w łapkach.

Identyfikację postaci w arce ułatwia napis „Noe” w języku greckim, umieszczony na przedniej ściance arki – mężczyzna to bez wątpienia Noe, kobieta zaś jest najprawdopodobniej żoną Noego[29]. Drugą parę większość badaczy identyfikuje również jako Noego z żoną[30]. Przedstawienie reprezentuje zatem narrację kontynuacyjną, biegnącą od strony prawej do lewej: pierwsza scena ilustruje sam potop, druga Noego z żoną, stojących na suchym lądzie po opadnięciu wód potopu[31]. Gołębicę wypuszczoną przez Noego z arki w celu zbadania sytuacji na lądzie także ukazano dwukrotnie – siedzącą na dachu arki, do której powróciła, gdy wody potopu jeszcze nie opadły, oraz lecącą z gałązką oliwną, zwiastującą koniec potopu (Rdz 8, 8-11).

---

[27] Por. hasło κιβώτιον, w: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, II, Warszawa 1960, 661.

[28] Por. hasło תבח, w: P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999[3], 375.

[29] Zdaniem J. Geffckena (*Komposition und Entstehung der Oracula Sibyllina*, TU NF 23/1, Leipzig 1902) monety przedstawiają Noego i Sybillę, cyt. za: J.M. Scott, *Paul and the Nations: the Old Testament and Jewish background of Paul's Mission to the Nations with special reference to the destination of Galatians*, Tübingen 1995, s. 36, przypis 148; *Interpretations of the Flood*, ed. F.G. Martinez – G.P. Luttikhuizen, Leiden – Boston 1999, 63. Tradycja żydowska mówi, że jedna z Sybil była córką lub synową Noego. Opinia ta oparta jest na fragmentach z I i III *Oracula Sibyllina*, np. I 287-290: „Wielka radość! W której brałam udział, gdy uciekłam przed straszną zagładą, walcząc z falami, cierpiąc okrutne rzeczy wraz z moim mężem i jego braćmi, ich rodzicami i żonami” (tłum. własne za: J.J. Collins, *Sibylline Oracles*, *The Old Testament Pseudepigrapha. Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. J.H. Charlesworth, New York – London – Toronto 1983, 341), lub III 823-827: „Ponieważ kiedy świat zakryły wody i wybrany człowiek unosił się na wodach w domu z ciosanego drzewa ze zwierzętami i ptakami, tak aby świat mógł znowu zostać zapełniony, ja byłam jego synową i z jego krwi” (tłum. własne za: Collins, *Sibylline Oracles*, s. 380).

[30] Por. Hachlili, *Jewish art in diaspora*, s. 255; *Age of Spirituality*, s. 383; Grabar, *L'art de la fin de l'antiquité*, s. 736; T. Reinach, *Jewish coins*, Chicago 1966, 60.

[31] Por. Reinach, *Jewish coins*, s. 60.

Na wybór przedstawień na monetach być może zaważył fakt, że drugim członem nazwy miasta było słowo „Kibotos" – „Arka"[32]. Nie można jednak stwierdzić, że nazwa miasta wywodzi się z historii Noego. Wyjaśnienia pochodzenia nazwy miasta „Kibotos" oraz możliwego powiązania jej ze społecznością żydowską i wpływu na wybór przedstawień na monetach podejmuje się P.R. Trebilco. Według niego, w samej Frygii znane były przynajmniej cztery lokalne legendy o powodzi[33]. Jedna z nich, legenda o Filemonie i Baucis, pochodzi z *Metamorfoz* Owidiusza[34], druga – o Priazosie, z pism Nonnusa, który wprawdzie żył i pisał w V wieku po Chr.[35], ale którego pisma sięgają do starszej mitologii[36]. Plutarch (ok. 46-120) wspomina historię króla Midasa i jego syna Anchorosa, pochodzącą z Celanei, natomiast z Ikonium i Likaonii wywodzi się legenda o królu Frygii Nannakosie, wspominana już w III wieku prz. Chr. przez Herondasa z Kos, która przez Suidasa i Zenobiusza identyfikowana jest z legendą o Deukalionie i Pyrrze[37]. Najprawdopodobniej więc Żydzi, którzy przybyli do Apamei ok. 205 r. prz. Chr., zastali już pewne legendy o powodzi krążące na tym obszarze[38]. To jednak nie pogańskie legendy wpłynęły na nadanie nazwie miasta drugiego członu „Kibotos", ponieważ w żadnej z tych legend nie pojawia się arka czy skrzynia. Wyjątkiem jest tu tylko legenda o Deukalionie i Pyrrze, której bohaterowie znajdują schronienie przed powodzią w skrzyni, określanej jednak prawie zawsze greckim słowem λάρναξ, a nie κιβωτός[39]. Prawdopodobne jest także, że nie miała na to wpływu społeczność żydowska, czy historia Noego. Trebilco wspomina bowiem o monecie wybitej w Apamei za panowania Hadriana (117-138), na której, podobnie jak na monetach z przedstawieniami Arki Noego, pojawia się słowo „kibotos"; co więcej, przedstawia ona personifikację lokalnej rzeki Marsjasz, sportretowanej tutaj pod postacią boga leżącego w skalnej grocie, ponad którą umieszczone jest pięć skrzyń (il. 7)[40]. Znane są także dwie inne pogańskie monety z przedstawieniami podobnych skrzyń[41], co niewątpliwie świadczy o tym, że popularności tych przedstawień nie należy wiązać z wpływami społeczności żydowskiej. Trebilco przychyla się tu do zdania Heada, według którego słowo „kibotos", jako drugi człon nazwy miasta Apamea, należy tłumaczyć jako „skrzynia" lub „kufer"[42] i wiązać z pakownymi skrzyniami używanymi przez karawaniarzy do

[32] *Encyclopedia Judaica* III 175.
[33] Por. Trebilco, *Jewish Communities*, s. 88-90.
[34] Por. Ovidius, *Metamorphoses* VIII 670-724.
[35] Por. hasło: *Nonnus* w: *A Dictionary of Ancient History*, ed. G. Speake, Oxford 1994, 89-90.
[36] Por. tamże, s. 89.
[37] Por. tamże, s. 88-90.
[38] Por. tamże, s. 90.
[39] Por. Trebilco, *Jewish Communities*, s. 91.
[40] Por. tamże, s. 90.
[41] Por. tamże, s. 90.
[42] Por. przypis 29.

przewożenia towarów[43]. Według Trebilco, drugi człon „Kibotos" został dodany do nazwy miasta w czasach historyka i geografa Strabona, lub wcześniej z powodu wysokiej ekonomicznej rangi miasta[44]. Nie bez znaczenia było także zapewne wyróżnienie w ten sposób Apamei frygijskiej spośród innych miejscowości o tej samej nazwie[45].

Tak więc pogańska legenda o wielkim potopie narodziła się w Apamei na długo przed osadzeniem się tam społeczności żydowskiej, ale stała się bodźcem do spopularyzowania przez apamejskich Żydów biblijnej historii o potopie i utożsamieniu jednej z gór, u stóp których położona była Apamea, z górą Ararat, na której spoczęła arka Noego[46]. Nie bez znaczenia był także fakt, że Frygię, jako miejsce, gdzie znajdowała się góra Ararat, podaje I księga *Wyroczni Sybillińskich*, powstała na przełomie naszych er:

> „O Frygio, ty jako pierwsza wynurzysz się spod powierzchni wody. Ty, pierwsza, wyżywisz nowe pokolenie ludzi. Ty będziesz karmicielką dla wszystkich [...]. Na mrocznym lądzie frygijskim leży wysoka i wzniosła góra. Nazywa się Ararat [...]. Tam wytryskiwały źródła wielkiej rzeki Marsjasz. W tym miejscu spoczęła Arka na wysokich szczytach, kiedy opadły wody"[47].

Nazwa miasta Kibotos wynikła więc raczej z niezwykłego zbiegu okoliczności. Żydzi skojarzyli ją z „kibotos" – arką, o której czytali w Septuagincie[48]. W ten sposób stworzyli swoją własną legendę, stanowiącą opozycję wobec pogańskich legend o Zeusie, Apollinie i Marsjaszu, patronach Apamei, i ustanowili pewne historyczne koneksje w stosunku do swojej nowej ojczyzny[49]. Spopularyzowanie historii Noego mogło przynieść też duże korzyści nie tylko samym Żydom, lecz również podnieść prestiż całego pogańskiego miasta. Nazwa miasta, oznaczająca do tej pory jedynie skrzynię lub kufer, zyskała drugie, bardziej chlubne i wzniosłe znaczenie, a także sławnych protoplastów – Noego i jego żonę. Wydaje się, że jest to dobrym wytłumaczeniem przyczyny, dla której władze pogańskie emitowały monety z przedstawieniami historii biblijnej. Fakt ten

[43] Por. B.V. Head, *Historia Nummorum*, Oxford 1911, 666.

[44] Por. Trebilco, *Jewish Communities*, s. 92.

[45] J.D. Grainger (*A Seleukid Prosopography and Gazetteer*, Leiden – New York – Köln 1997, 688-689) wymienia jeszcze siedem innych miejscowości o nazwie Apamea, m.in. w Syrii, w górach Taurus oraz nad rzekami Eufratem i Tygrysem.

[46] Por. Trebilco, *Jewish Communities*, s. 92.

[47] *Oracula Sibyllina* I 195-198 i 261-267, tłum. własne za: Collins, *Sibylline Oracles*, s. 339 i 341; zob. też D.G. Hogarth, *Notes upon a visit to Celaenae-Apamea*, „Journal of Hellenic Studies" 9 (1888) 343-349; Trebilco, *Jewish Communities*, s. 95; F.F. Bruce, *Jews and Christians in the Lycus Valley*, „Bibliotheca Sacra" 141 (1984) 7-8; J.P. Lewis, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, Leiden 1978, 33.

[48] Por. Trebilco, *Jewish Communities*, s. 92.

[49] Por. E.R. Goodenough, *Jewish symbols in the Greco-Roman Period*, II, New York 1954, 120; Tameanko, *Noah and the ark on ancient coins* [online].

przedstawia także w nowym świetle sytuację Żydów i społeczeństwa pogańskiego pod panowaniem Rzymian, świadczy o silnej integracji tych dwóch grup i posiadaniu przez społeczeństwo żydowskie znaczących wpływów w pogańskim mieście.

Warto na koniec odniesc przedstawienia Arki Noego na apamejskich monetach do najwczesniejszych przedstawien Arki Noego w sztuce chrzescijanskiej. Ze wzgledu na niezwykle wczesne datowanie pierwszej z monet (koniec II wieku), staja sie one powaznym argumentem dla zwolenników tezy o pierwszenstwie czasowym zydowskiej ikonografii biblijnej przed chrzescijanska[50]. Wedlug B. Filarskiej, najwczesniej znana chrzescijanska ilustracja historii Noego widnieje na sarkofagu z Velletrii, datowanym na koniec III wieku, gdzie arka przedstawiona jest w formie prostej skrzyni[51]. Podobnie przedstawiane sa arki na freskach katakumb chrzescijanskich w Rzymie. Zdaniem B. Wronikowskiej, Arka Noego, pojawia sie tam dopiero na poczatku IV wieku[52]. Na okres przedkonstantynski datuje ona zaledwie trzy malowidla katakumbowe o tej tematyce. Znajduja sie one w dwóch pomieszczeniach na scianie wejsciowej *cubiculum* 64 i 67 katakumby Piotra i Marcellina oraz na scianie srodkowej *cubiculum* 39 katakumby Pryscylli. Wedlug J.P. Lewisa w katakumbie Pryscylli znajduje sie jeszcze jedno przedstawienie Noego z IV wieku, wyryte na marmurowym bloku (il. 8)[53]. Noe wyobrazany jest we wszystkich tych przypadkach, jako mlodzieniec w tunice z dlugimi rekawami, stojacy w pozie oranta w czworobocznej skrzyni z niskimi nózkami. Towarzyszy mu golab nadlatujacy z galazka w dziobie[54]. Podobnie wyobrazony jest Noe na sarkofagu z kosciola sw. Ambrozego w Mediolanie, datowanym na lata 385-390 (il. 9)[55] oraz na szklanym naczyniu z Kolonii z okolo 326 roku[56] (il. 10). W sztuce wczesnochrzescijanskiej pojawia sie Arka Noego takze z wieksza iloscia osób. Trebilco wspomina o przedstawieniu z katakumb chrzescijanskich w Rzymie, na którym ukazana jest zona Noego, a takze o sarkofagu z Trewiru, gdzie w scenie potopu ukazano az osiem postaci[57]. Noe wraz z rodzina ukazany jest równiez na

[50] Por. H. Kessler, *The Sepphoris mosaic and Christian art*, w: *From Dura to Sepphoris. Studies in Jewish art and society in Late Antiquity*, ed. L.I. Levine – Z. Weiss, Portsmouth 2000, 67; R. Talgam, *Similarities and differences between synagogue and church mosaics in Palestine during the Byzantine and Umayyad periods*, w: *From Dura to Sepphoris*, s. 102; C. Roth, *Jewish antecedents of Christian art*", „Journal of the Warburg and Courtauld Instiutes" 16 (1953) nr 1-2, 34-35.

[51] Por. B. Filarska, *Początki sztuki chrześcijańskiej*, Lublin 1986, s. 154, fig. 165.

[52] Por. B. Wronikowska, *Picture sacrae*, Lublin 1990, 155.

[53] Por. Lewis, *Noah and the Flood*, s. 224.

[54] Por. tamże, s. 155.

[55] Por. A. Katzenellenbogen, *The Sarcophagus in S. Ambrogio and S. Ambrose*, „The Art Bulletin" 29 (1947) 249.

[56] Por. J. Gutmann, *Noah's raven in early Christian and Byzantine art*, „Cahiers Archeologiques" 26 (1977) s. 66, fig. 2.

[57] Por. Trebilco, *Jewish Communities*, s. 93.

sklepieniu Kaplicy Pokoju (il. 11) oraz w Kaplicy Exodusu w nekropolii El-Bagawat w Egipcie (1. pol V wieku)[58].

Monety z Apamei Kibotos sa jak do tej pory najwczesniejszymi znanymi ilustracjami wydarzen biblijnych, nie mozna jednak wykluczyc, ze istnialy jakies ich wczesniejsze wzorce ikonograficzne. A. Grabar wysuwa nawet tezę, jakoby wizerunki Arki Noego z monet bazowały na przedstawieniu tego samego tematu na malowidłach pokrywających pierwotnie ściany synagogi w Apamei, nie podaje jednak żadnych argumentów przemawiających za słusznością swojej tezy[59]. Nietypowe okolicznosci powstania, wczesne datowanie oraz nie znajdujaca analogii ikonograficznych narracyjna forma przedstawienia historii Noego czynia monety z Apamei Kibotos oryginalnym i interesujacym zjawiskiem w calej sztuce starozytnej ery chrzescijanskiej.

THE COINS FROM APAMEA KIBOTOS
The oldest iconography of Noah's Ark

(Summary)

Author of the article presents the series of six coins minted in ancient city of Apamea Kibotos in Phrygia during the reign of emperors Septimus Severus (193-211), Macrinus (217-218), Alexander Severus (222-235), Gordian III (238-244), Philip the Arab (244-249) and Trebonius Gallus (251-253). The coins depict Noah's Ark and were connected with Jewish community of the city. The article introduces a short history of Apamea and Jewish settlers in this region. The main part of the article presents the description of the scenes on the coins and tries to explain the circumstances of their appearance in ancient Roman city. An attempt to explain the meaning of the Greek nickname for Apamea – Kibotos, is also significant. In the end of the article author makes the comparison with depictions of Noah's Ark in early Christian art.

[58] Por. P. du Bourquet, *Sztuka Koptów*, tłum. J. Lipińska, Warszawa 1991, il. 57.
[59] Por. Grabar, *L'art de la fin de l'antiquité*, s. 737.

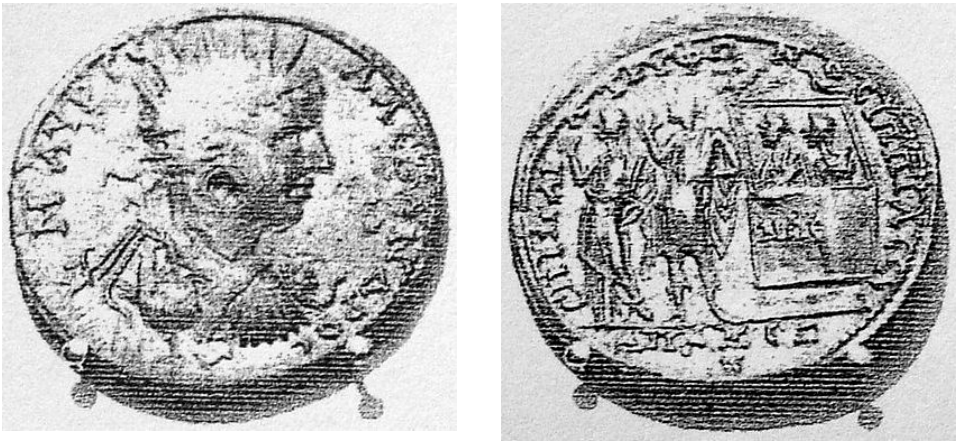
ILUSTRACJE



Il. 1. Moneta Septymiusza Sewera (193-211), wg J. Brayant, *A new system or an analysis of ancient mythology*, III, London 1807[3], 46.



Il. 2. Moneta Makrynusa (217-218), z prywatnej kolekcji J. Galsta, Nowy Jork.



Il. 3. Moneta Aleksandra Sewera (222-235), wg *Age of Spirituality: Late Antique and early Christian Art* (Third to Seventh Century). Catalogue of the exhibition at The Metropolitan Museum of Art (19 November 1977 – 12 February 1978), ed. K. Weitzmann, vol. I, New York 1979, 383.



Il. 4. Moneta Gordiana III (238-244), reprodukcja pochodzi ze strony internetowej http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=16436.



Il. 5. Moneta Filipa I Araba (244-249); wg J.P. Lewis, *Noah and the Flood in Jewish, Christian and Muslim Tradition*, „The Biblical Archaeologist" 47 (1984) 231.



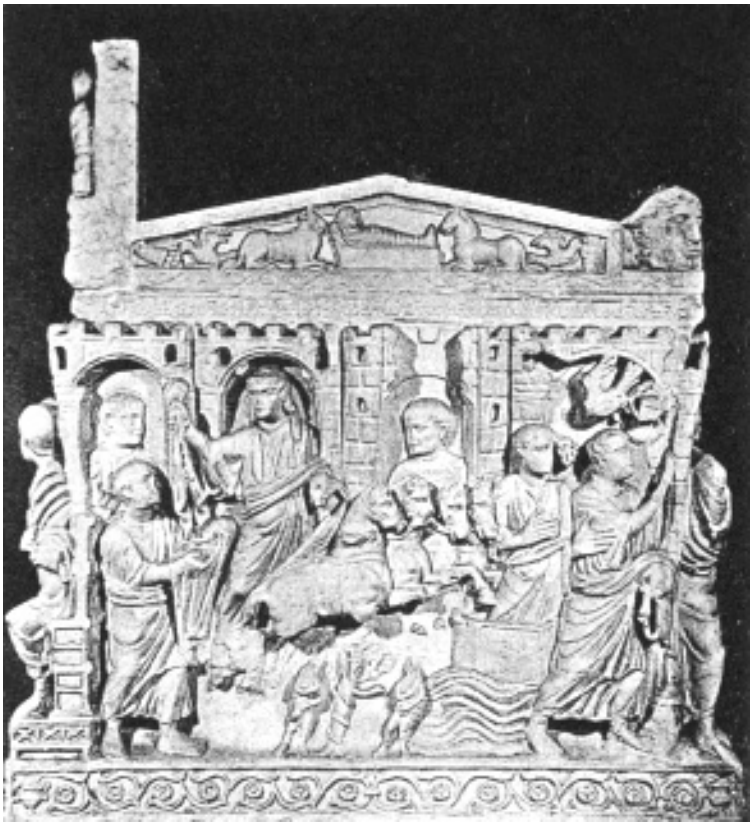
Il. 6. Moneta Treboniusza Gallusa (251-253), reprodukcja udostępniona przez dra Haima Gitlera z Muzeum Izraela w Jerozolimie.



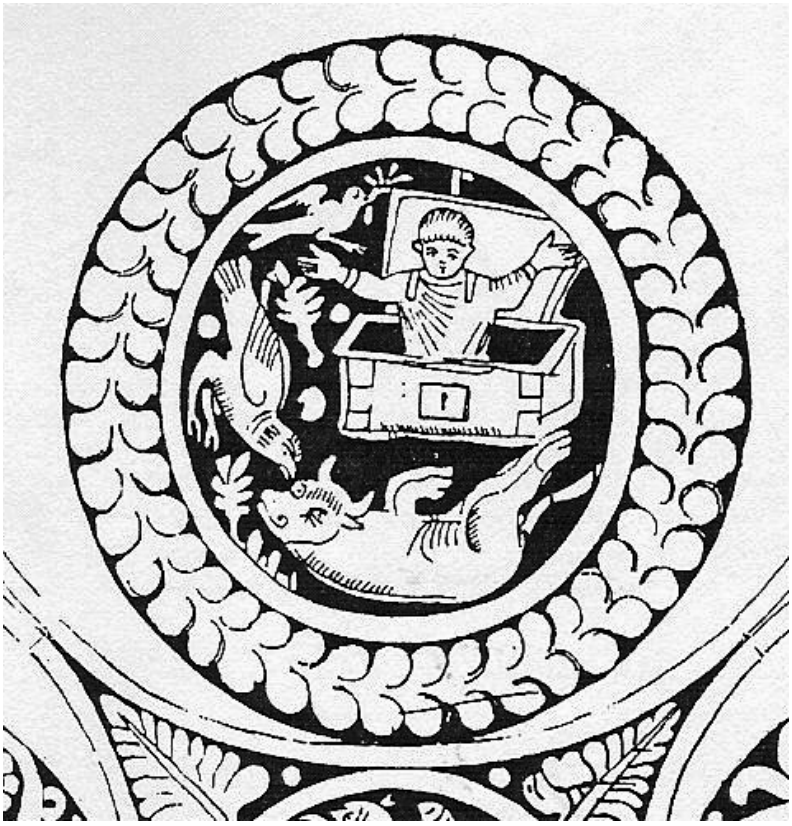
Il. 7. Moneta Hadriana (117-138); reprodukcja pochodzi ze strony internetowej http://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=48569.



Il. 8. Noe w arce na marmurowym bloku z katakumby Pryscylli (IV wiek), J.P. Lewis, *Noah and the Flood in Jewish, Christian and Muslim Tradition*, „The Biblical Archaeologist" 47 (1984) 224.



Il. 9. Lewa ścianka sarkofagu z kosciola Sant Ambrogio w Mediolanie (385-290) z przedstawieniem m.in. Arki Noego, wg A. Katzenellenbogen, *The Sarcophagus in S. Ambrogio and S. Ambrose*, „The Art Bulletin" 29 (1947) s. 249, fig. 4.



Il. 10. Fragment naczynia z Kolonii z przedstawieniem Arki Noego (ok. 326), wg J. Gutmann, *Noah's raven in early Christian and Byzantine art*, „Cahiers Archeologique" 26 (1977) s. 66, fig 2.



Il. 11. Arka Noego z Kaplicy Pokoju w nekropolii El Bagawat w Egipcie (VI wiek); reprodukcja pochodzi ze strony internetowej http://www.pbase.com/tcom/image/76433091.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Piotr KOCHANEK
(Lublin, KUL)

*A*NATOLE – *D*YSIS – *A*RKTOS – *M*ESMBRIA



Cztery pierwsze litery greckich nazw czterech stron świata, ustawionych w przedstawionym w tytule artykułu i na zamieszczonym wyżej schemacie porządku, tworzą imię *Adam*. Kombinacja ta jest jednym z najbardziej znanych akrostychów w historii geo- i kartografii, opartej na autorytecie Księgi Rodzaju[1]. Jego najstarsze poświadczone źródłowo użycie sięga niemal greckiego przekładu tej księgi, dokonanego w Aleksandrii za panowania Ptolemeusza II Filadelfosa (284-246 prz. Chr.)[2]. Chodzi tutaj o fragment III księgi *Oracula Sibyl-*

[1] Por. M. O'Connor, *Cardinal-Direction Terms in Biblical Hebrew*, w: *Semitic Studies. In honour of Wolf Leslau on the occasion of his eigth-fifth Birthday*, ed. A.S. Kaye, vol. 2, Wiesbaden 1991, 1153, przyp. 36.

[2] Por. D. Barthélemy, *Pourquoi la Torah a-t-elle été traduit en grec?*, w: *On Language, Culture and Religion. In Honor of Eugene A. Nida*, ed. M. Black – W.A. Smalley, The Hague 1974, 23-41 (reprint: D. Barthélemy, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Göttingen 1978, 322-340

lina, zredagowanych ok. poł. II wieku prz. Chr. w środowisku egipskiej diaspory[3]. W ten sposób słowo *Adam* oznaczało znów, podobnie jak w hebrajskim[4], zarówno imię własne, jak i ludzkość jako taką, która zamieszkuje całą powierzchnię ziemi, zdefiniowaną przy pomocy czterech punktów kardynalnych. Akrostych ten pojawia się często w patrystycznych i średniowiecznych źródłach greckich, łacińskich, iryjskich, staroangielskich, starofrancuskich, słowiańskich oraz w wielu przedstawieniach graficznych i kartograficznych[5]. W konsekwencji przyjęcia takiej interpretacji słowa *Adam* nie chodzi o ziemię jako taką, lecz o ziemię rozumianą jako obszar zamieszkały przez ludzi-Adamitów, czyli jako ekumenę[6]. Granice owej zamieszkałej ziemi-ekumeny nie zostały jednak sprecyzowane. Są one wszędzie tam, gdzie pojawia się człowiek-*Adam*. Potencjalnie

---

[artykuł ten obok nowej paginacji zachował również pierwotną numerację stron]); zob. też B. Botte – P.M. Bogaert, *Septante et versions grecques*, A: *La Septante*, w: DB Suppl, Paris 1993, 538-541.

[3] *Oracula Sibyllina* III 24-26, GCS 8, 47-48: „αὐτὸς δὴ θεός ἐσθ' ὁ πλάσας τετραγράμματον 'Αδὰμ / τὸν πρῶτον πλασθέντα καὶ οὔνομα πληρώσαντα / ἀντολίην τε δύσιν τε μεσημβρίην τε καὶ ἄρκτον". Badacze zwracają w tym wypadku uwagę na fakt, że akrostych w tej wersji zawiera pewną skazę, ponieważ dwa ostatnie kierunki zostały przestawione. W efekcie tego przestawienia w miejsce słowa ADAM, pojawia się termin ADMA. Pierwszeństwo dane tutaj południu przed północą tłumaczone jest tym, że w Egipcie mapy orientowano właśnie na południe, zgodnie ze źródłami życiodajnego Nilu.

[4] Por. S. Amsler, *Adam le terreux*, *dans Genèse 2-4*, „Revue de Théologie et de Philosophie" 8 (1958) 108 [reprint w: tenże, *Le dernier et l'avant-dernier – Études sur l'Ancient Testament*, Genf 1993, 277]; J. De Fraine, *Adam et son lignage*: *Études sur la notion de „personnalité corporative" dans la Bible*, Bruges 1959, 121; H. Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*: *Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963, 48-49; D. Barthélemy, „*Pour un homme*", „*Pour l'homme*" ou „*Pour Adam*"*?* (*Gn 2*, *20*), w: M. Carrey – J. Doré – P. Grelot, *De la Tôrah au Messiè. Études d'exégèse et d'herméneutique offertes à Henri Cazelles par ses 25 années d'enseignement*, Paris 1981, 53; R.S. Hess, *Splitting the Adam*: *the Usage of* 'ādām *in Genesis I-V*, w: *Studies in the Pentateuch*, ed. J.A. Emerton, Leiden 1990, 1-15; D. Bourquet, *L'homme ou bien Adam?*, EThR 67 (1992) 324; D.J.A. Clines, אדם, *the Hebrew of* '*human*, *humanity*': *a reponse to James Barr*, „Vetus Testamentum" 53 (2003) 297-310.

[5] Istnieje kilka dość obszernych zestawień wyżej wspomnianych źródeł, por. M. Förster, *Adams Erschaffung und Namengebung*: *Ein lateinische Fragment des s. g. slawischen Henoch*, „Archiv für Religionswissenschaft" 11 (1908) 477-529 (spec. s. 478, przyp. 2-5 i s. 515, przyp. 4); E. Turdeanu, *Dieu créa l'homme de huit éléments et tira son nom des quatre coins du monde*, „Revue des Études Roumaines" 13-14 (1974) 163-194 (spec. s. 184-189) [reprint w: tenże, *Apocryphes slaves et roumaines de l'Ancient Testament*, Leiden 1981, 404-435 (spec. s. 425-430)]; H.L.C. Tristram, *Der „homo octipartitus" in der irischen und altenglischen Literatur*, „Zeitschrift für Celtische Philologie" 34 (1975) 119-153 (spec. s. 145-149); D. Cerbelaud, *Le nom d'Adam et les points cardinaux*: *Recherches sur un thème patristique*, VigCh 38 (1984) 285-301; Ch. Böttrich, *Adam als Mikrokosmos*: *Eine Untersuchung zum slavischen Henochbuch*, Frankfurt am Main 1995, 59-72; P. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*: *Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur*, Mainz 2004, 164-218.

[6] Słowo οἰκουμένη zostało użyte w Septuagincie mniej więcej 50 razy, z czego tylko raz w Pięcioksięgu (Wj 16, 35), por. A. Vanhoye, *L'*οἰκουμένη *dans l'épître aux Hébreux*, „Biblica" 45 (1964) 250. W Nowym Testamencie pojęcie to pojawia się 15 razy, por. G. Johnston, Οἰκουμένη *and* κόσμος *in the New Testament*, NTS 10 (1964) 353.

więc chodzi o całą ziemię, realnie zaś tylko o tę jej część, która została zasiedlona przez ludzi. Suponuje to istnienie niezasiedlonych obszarów ziemi, które można również rozumieć jako obszary *nieludzkie* (cokolwiek to słowo miałoby oznaczać). Nie przypadkiem słowa tzw. rozesłania Apostołów mówią: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody" (πάντα τὰ ἔθνη: Mt 28, 19; por. Mk 16, 15)[7]. Zwrot πάντα τὰ ἔθνη jest tu niemal synonimem pojęcia οἰκουμένη. Dodatkowym argumentem na poparcie tej tezy jest znana z *Corpus Paulinum* typologia Adam-Chrystus, w myśl której „jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni" (1Kor 15, 22; por. Rz 5, 12-21). Chrystus jest tu przedstawiony jako drugi Adam[8]. W konsekwencji wspomniany wyżej akrostych odnosi się zarówno do Adama, jak i do Chrystusa-Nowego Adama. Motyw rozesłania wpisuje się niejako w geograficzny akrostych imienia *Adam*. Granice ekumeny to zatem nie tylko granice ludzkich siedzib, lecz również obszary, do których dotarła Ewangelia. Dla pisarzy chrześcijańskich okresu patrystycznego i średniowiecza było oczywiste, że Chrystus-Nowy Adam jako Bóg jest tym, którego panowanie obejmuje cztery strony świata.

1. Šar kibrat erbettim. Motyw panowania nad czterema stronami świata nie opierał się wyłącznie na kombinacji greckich nazw czterech punktów kardynalnych. Jego proweniencja jest z jednej strony *stricte* biblijna, z drugiej zaś ma pewne powiązania z literaturą rabinistyczną. W tej ostatniej bowiem w II i III wieku po Chr. pojawił się motyw Adama-Olbrzyma, którego wielkość jest porównywalna z ogromem wszechświata. Podstawą tych rozważań był Psalm 139 (138)[9]. Odpowiednikiem Adama-Olbrzyma w literaturze rabinistycznej był obraz Chrystusa-Giganta w literaturze patrystycznej[10]. Jest to kolejny ślad

[7] Wszystkie teksty biblijne są cytowane według przekładu Biblii Tysiąclecia (Poznań – Warszawa 1971[2]).

[8] Por. M. Black, *The Pauline Doctrine of the Second Adam*, SJT 7 (1954) nr 2, 171 i 179; Amsler, *Adam le terreux*, s. 112 [= tenże, *Le dernier et l'avant dernier*, s. 281].

[9] Por. B. Barc, *La taille cosmique d'Adam dans la littérature juive rabbinique des trois premiers siècles après J.-C.*, RSR 49 (1975) nr 3-4, 75: „Tous les textes [...] ont en commun d'appuyer leur enseignement sur le Psaume 139. Le fait que la tradition attribue ce psaume à Adam est à prendre en considération, car une telle tradition ne peut qu'être ancienne [...]; elle est née le jour où, pour la première fois, un rabbin a fondé un enseignement adamologique sur ce psaume, lui conférant ainsi, au moins implicitement, la qualité de texte «autobiographique» d'Adam et le plaçant de ce fait au deuxième rang des sources bibliques sur la crétion de l'homme, après les récits de la Genèse. Ce psaume est alors devenu une source de connaissances sur Adam, susceptible d'éclairer et de compléter les récits de Genèse et, en même temps, le texte de référence privilégié pour conférer autorité à un enseignement d'inspiration extrabiblique"; por. też K. Kohler, *Adam*, w: *The Jewish Encyclopedia*, New York – London, 1916[3], 174-177; S.S. Kottek, *Microcosm and Macrocosm according to some Jewish medievale works up to 12th century*, „Janus" 64 (1977) 205-215.

[10] Por. H. De Lubac, *L'arbre cosmique*, w: *Mélanges Emmanuel Podechard. Études de sciences religieuses offertes pour son émérit au Doyen honoraire de la Faculté de Théologie de Lyon*, Lyon 1945, 193; J.F. Poignet, *Visions médiévales de l'axe du monde*, RHR 205 (1988) 32-33 i 35,

typologii Adam-Chrystus, która ze względu na swe znaczenie teologiczne oraz sugestywność obrazu stała się jednym z podstawowych schematów m.in. w ówczesnym rozumowaniu geo- i kosmograficznym. Akrostych imienia *Adam* wraz z ideą Adama-Olbrzyma, odczytane w kontekście typologii Adam-Chrystus, odsyłały przy tym jednoznacznie do obrazu Krzyża, który w ten sposób stał się schematem *universum*[11]. Teologia krzyża znalazła tutaj swe geograficzne, kartograficzne i kosmologiczne dopełnienie. Wyszła ona jednocześnie poza krąg rozumowania kategoriami czysto biblijnymi, wchodząc w obręb spekulacji platońskich na temat X-kształtnej Duszy Świata, których podstawą był tekst *Timajosa* Platona[12]. Potwierdzają to liczne świadectwa patrystyczne[13]. Ugruntowały one przekonanie chrześcijan, że Ukrzyżowany panuje zarówno nad ekumeną (krzyż horyzontalny), jak i nad kosmosem jako takim (krzyż wertykalny). Przygotowano w ten sposób grunt pod ideę Chrystusa Pantokratora.

Istniał jednak i drugi, *stricte* biblijny, wątek tej idei. Jak wiadomo, tzw. cykl Abrahama jest przerywany kilkakrotnie Boskimi obietnicami (Rdz 12, 1-3. 7; 13, 14-17; 15, 1-21; 17, 8.16; 18, 18; 22, 17) oraz wspomnieniem o zbudowaniu przez przybysza z Ur ołtarzy w Sychem (Rdz 12, 7), Betel (Rdz 12, 8) i w Mamre (Rdz 13, 18). Dwie z tych obietnic to tzw. obietnice ziemi (Rdz 13, 14-15; 15, 18). Szczególnie interesująca w omawianym tutaj kontekście jest pierwsza z nich, którą Abraham otrzymał w Betel: „Spójrz przed siebie i rozejrzyj się z tego miejsca, na którym stoisz, na północ i na południe, na wschód i ku morzu [na zachód]; cały ten kraj, który widzisz, daję tobie i twemu potomstwu na zawsze". Wymienia ona cztery strony świata, jako obszary przyrzeczone Abrahamowi przez Jahwe. Centrum tego terytorium jest Betel. Podobna obietnica ziemi, dana również w Betel, znajduje się w tzw. cyklu Jakuba: „Potomstwo twe będzie tak liczne jak proch ziemi, ty zaś rozprzestrzenisz się na zachód i na wschód, na północ i na południe; wszystkie plemiona ziemi otrzymają błogosławieństwo przez ciebie i przez twych potomków" (Rdz 28, 14).

Artykuł M. O'Connor'a, który przeanalizował teksty biblijne wzmiankujące cztery punkty kardynalne[14], wykazuje, że większość spośród nich odnosi się

przyp. 48; W. Travis, *Representing „Christ as Giant" in Early Medieval Art*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte" 62 (1999) nr 2, 167-174.

[11] Por. J. Daniélou, *Le signe de la croix*, „La Table Ronde" 120 (1957) 38.

[12] Por. Plato, *Timajos* 36bc; W. Bousset, *Platons Weltseele und das Kreuz Christi*, ZNW 14 (1913) 273-285; H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1966[3], 58: „Was Platon im *Timaios* aus alter pythagoräischen Weisheit von der sich im himmlischen Chi zeigenden Weltseele schrieb, das liest nun der antike Christ wie eine schon den Heiden aufgegangene Ahnung des weltbauenden Logos, der am Kreuz hängend den Kosmos zusammenfaßt und um das Mysterium des Kreuzes schwingen läßt".

[13] Jeśli chodzi o zestawienie tych miejsc, por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden*, s. 210-211, przyp. 175.

[14] M. O'Connor (*Cardinal-Direction Terms in Biblical Hebrew*, s. 1140-1157) analizował następujące teksty biblijne, mówiące o czterech stronach świata: Rdz 13, 14; 28, 14; Wj 27, 9-13;

bądź do przybytku, bądź do Jerozolimy. I tak Wj 27, 9-13 i Ez 42, 16-19 opisują dziedziniec sanktuarium[15]. Lb 2, 3.10.18.25 odnosi się do rozmieszczenia pokoleń Izraela w obozie wokół Namiotu Spotkania, zgodnie z wolą Jahwe; 1Krl 7, 25 (= 2Krn 4, 4) mówi o zbiorniku wody na dziedzińcu kapłańskim przed świątynią, zwanym „morzem z brązu", orientowanym zgodnie z czterema stronami świata; 1Krn 9, 24; 26, 14-16.17-18 wymienia odźwiernych przy czterech bramach świątyni; Ez 48, 10.16.17 i Za 14, 4 poruszają kwestię czterech stron świata w kontekście szeroko rozumianej geografii Palestyny i Jerozolimy. Tylko tekst Pwt 3, 27 daje się porównać do wersów wspomnianych wyżej obietnic ziemi, danych Abrahamowi i Jakubowi. W tym przypadku miejsce patriarchów zajął Mojżesz, któremu Jahwe rozkazuje: „Wejdź na szczyt Pisga i podnieś oczy na zachód, północ, południe, wschód i oglądaj krainę na własne oczy, bo tego Jordanu nie przejdziesz". Wszystkie jednak wspomniane wyżej teksty mają jeden wspólny mianownik – mówią o czterech punktach kardynalnych „startując" z precyzyjnie określonego centrum. Dla Księgi Rodzaju takim centrum jest Betel, w innych przypadkach punktem centralnym jest Namiot Spotkania lub świątynia. Można zatem pokusić się o stwierdzenie, że idea czterech stron świata implikuje ideę centrum. Abraham i Jakub, jako wybrańcy Jahwe – Stwórcy wszechrzeczy, patrzą z Jego sanktuarium w stronę czterech punktów kardynalnych. Innymi słowy, patrzą na świat jako taki, stojąc w jego centrum. Każdy z nich został zatem przedstawiony jako namaszczony przez Jahwe *šar kibrat erbettim* – władca czterech stron świata. Określenie to, używane przynajmniej od czasów Naram-Sina (2190-2154 prz. Chr.), pod którego rządami imperium akadyjskie stanęło u szczytu potęgi, było zawsze bardzo ważnym elementem tytulatury monarchów Mezopotamii[16].

Podobny motyw zawiera 14 rozdział Księgi Rodzaju (dokładnie 14, 1-16). Jest to historia o wyprawie czterech królów (Amrafela – króla Szinearu, Arioki – króla Ellasaru, Kedorlaomera – króla Elamu i Tidala – króla Goim) przeciw

Lb 2, 3.10.18.25; 35, 5; Pwt 3, 27; 1Krl 7, 25 (= 2Krn 4, 4); 1Krn 9, 24; 26, 14-16.17-18; Iz 43, 5-6; Ez 42, 16-19; 48, 10.16.17; Za 14, 4; por. H.B. Rosen, *Some Thoughts on the System of Designation of the Cardinal Points in Ancient Semitic Languages*, w: *Semitic Studies*, vol. 2, s. 1337-1344. Jeśli chodzi o punkty kardynalne w Septuagincie, warto konsultować bibliografię podaną przez M. O'Connor'a (*Cardinal-Direction Terms in Biblical Hebrew*, s. 1157); zob. też H.A. Redpath, *The Geography of the Septuagint*, „The American Journal of Theology" 7 (1903) 305-306.

[15] Por. P.M. Bogaert, *L'Orientation du parvis du sanctuaire dans la version grecque de l'Exode* (*Ex. 27, 9-13 LXX*), AC 50 (1981) 79-85.

[16] Por. P. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*: *Studien und Materialen*, Strassburg 1890, 167-170; É. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne.* Conférences données à l'Institut Catholique de Paris, Paris 1910^2, 13; E.G.H. Kraeling, *The Origin and Real Name of Nimrod*, „The American Journal of Semitic Languages and Literature" 38 (1921-1922) 220; P. Grelot, *La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales*, RB 65 (1958) 34; É. Cothenet, *Paradis*, w: DB Supl VI 1182; M.J. Seux, *Les titres royaux „šar kiššati" et „šar kibrāt arba'i"*, „Revue Archéologique" 59 (1965) 1-18; S.I. Dockx, *Le récit du Paradis*, *Gen. II-III*, Paris – Gembloux, 1981, s. 47, przyp. 64.

Palestynie. Do ich niewoli dostaje się m.in. Lot, bratanek Abrahama (Rdz 14, 12). Na wieść o tym Abraham wyrusza z Mamre na czele oddziału liczącego 318 ludzi, zadaje klęskę wojskom czterech monarchów i uwalnia Lota (Rdz 14, 13-16). Dla niniejszych rozważań kwestie *stricte* egzegetyczne mają znaczenie marginalne, podobnie jak dyskusje dotyczące daty powstania tego tekstu. Ważna natomiast jest teza wysunięta przez M.C. Astour'a[17], według którego czterech królów może być symbolem czterech mocarstw, które, patrząc z perspektywy historycznej, wpływały na losy Palestyny w różnych okresach jej dziejów: Szinear to Babilonia – potęga Południa, Ellasar to Asyria – potęga Północy, Elam – potęga Wschodu, Goim to Aramejczycy – potęga Zachodu. W konsekwencji przyjęcia tej perspektywy Abraham, wybraniec Jahwe, walczy z władcami czterech mocarstw, aby potwierdzić i ostatecznie ukonstytuować swą pozycję władcy czterech regionów ziemi, która została mu przyznana w obietnicy Jahwe. Warto również zauważyć pewne znamiona uniwersalnej koncepcji geograficznej, jakie posiada 14 rozdział Księgi Rodzaju: świat jest podzielony na cztery regiony, na czele których wymieniony jest Szinear. Ten sam Szinear to wg Rdz 10, 10 kraina, którą władał Nimrod[18] i gdzie leży Babel,

[17] Por. M.C. Astour, *Political and Cosmic Symbolism in Genesis 14 and in Its Babylonian Sources*, w: *Biblical Motifs – Origins and Transformations*, ed. A. Altmann, Cambridge Mass. 1966, 75-78, 93-94 i 99.

[18] W literaturze przedmiotu pojawiło się wiele propozycji identyfikacji Nimroda. W 1876 r. George Smith (*The Chaldean Account of Genesis*, London 1876, 167-192) utożsamił Nimroda z Gilgameszem. Dla Friedricha Delitzscha (*Wo lag das Paradies?*: *Eine biblisch-assyriologische Studie mit zahlreichen assyriologischen Beiträgen zur biblischen Länder- und Völkerkunde*, Leipzig 1881, 220; tenże, *Sumerisches Glossar*, Leipzig 1914, 206) imię Nimrod było derywatem od *nu-Marad*, „człowiek z Marad". Eduard Meyer w 1888 r. (*Miscellen* 2: *Nimrod*, ZAW 8:1888, 47-49) sugerował, że może chodzić o imię pochodzenia libijskiego – Nmrt/Nmrθ. W 1902 r. pojawiła się hipoteza Thomasa K. Cheyne'a (*Nimrod*, w: *Encyclopaedia Biblica*, ed. Th.K. Cheyne, III, London 1902, 3419) głosząca, że imię Ben-Hadad jest rdzeniem słowa Nimrod. Kurt Sethe w 1913 r. (*Heroes and Hero-Gods: Egyptian*, w: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, VI, Edinburgh 1913, 650) wysunął przypuszczenie, że pod imieniem Nimrod może kryć się Amenofis III (1411-1375 prz. Chr.), którego imię brzmiało *Neb-ma'rê*, a w tzw. listach z Amarna miało formę *Nimmouria*. W 1917 r. Arthur Ungnad (*Die Ermordung Sanheribs*, „Orientalistische Literaturzeitung" 20:1917, 359) chciał widzieć w Nimrodzie boga Ninurtę. W 1922 r. E.G.H. Kraeling (*The Origin and Real Name of Nimrod*, s. 214) przedstawił zmodyfikowaną tezę F. Delitzscha: „LUGAL-MARAD-DA simply means «king (Lugal) of Marad». The title «king», however, can be circumscribed by EN= «lord» (or NIN which in the older period also can mean «lord» and is basically the same word). The king of Marad could therefore be called EN-MARAD or NIN-MARAD, «lord of Marad»". Rok 1958 przyniósł hipotezę Ephraima A. Speisera (*In Search of Nimrod*, „Eretz-Israel" 5:1958, 36 = *Oriental and Biblical Studies.* Collected Writings of E. A. Speiser, ed. J.J. Finkelstein – M. Greenberg, Philadelphia 1967, 50), w myśl której należy identyfikować Nimroda z władcą średnioasyryjskim Tikulti-Ninurtą (1235-1198 prz. Chr.). Ponad 20 lat później, bo w 1979 r., Mitchell Dahood (*Ebla*, *Ugarit and Old Testament*, TD 27:1979, 129) napisał: „At Ebla and Ugarit we find proper names combining an animal and a deity – e.g., the Eblaite da-si-ma-ed (Goat of the Great One) and the Ugaritic ni-mi-ri-ya (Panther of Yad). This suggests for Nimrod «Panther of Hadd» – analogous to the Ugaritic nqmd (Victory of Hadd)". W 1992 r. Jacques Vermeylen (*La*

czyli Babilon, miejsce wzniesienia słynnej wieży (Rdz 11, 1-9). Babilon jako miasto Nimroda, który przez wielu badaczy jest identyfikowany z Mardukiem[19], jest miastem wybranym tego boga, „który był pierwszym mocarzem na ziemi" (Rdz 10, 8): to władca wybrany przez Nimroda/Marduka walczy z władcą wybranym przez Jahwe. Jego klęska oznacza również przegraną jego boga w walce z Jahwe. W konsekwencji centrum kultu Nimroda/Marduka traci swe znaczenie na rzecz siedziby Boga Abrahama. Innymi słowy, Babilonia traci swą uprzywilejowaną pozycję na rzecz Palestyny. Po raz kolejny powraca idea ścisłego związku pomiędzy czterema stronami świata i centrum. Każde zatem rozumowanie geo- i kartograficzne oparte o tę ideę suponuje istnienie ośrodka centralnego i peryferii oraz dwa rodzaje ruchu – ruch od- i dośrodkowy. Suponuje również kolisty kształt każdego przedstawienia kartograficznego, u którego podstaw leży założenie istnienia centrum.

2. Šar kibrat erbettim a tzw. mapa babilońska. Najlepszym i już niemal klasycznym tego przykładem jest tzw. mapa babilońska[20]. Jeśli chodzi o czas powstania tego obrazu świata, którego nie należy mylić z datacją tabliczki z Sippar jako takiej[21], to jej pierwszy wydawca (por. przyp. 20) sądził, że

„*table des nations*" (*Gn 10*): *Yaphet figure-t-il l'Empire perse?*, „Transeuphratène" 5:1992, 124) zaproponował identyfikowanie Nimroda z Nabuchodonozorem (ok. 630-562 prz. Chr.).

[19] Identyfikacja Nimroda z Mardukiem została zaproponowana przez Josepha Grivel'a w 1871 r., por. J. Grivel, *Le plus ancien dictionnaire*, „Revue de la Suisse Catholique" 2 (1871) 697-706; tenże, *Nemrod et les écritures cunéiformes*, „Transactions of the Society of Biblical Archaeology" 3 (1874) 136-137. Hipotezę tę przejęli w pewnymi modyfikacjami inni badacze, por. A.H. Sayce, *Nimrod and the Assyrian Inscriptions*, „Transactions of the Society of Biblical Archaeology" 2 (1873) 245-246; F. Lenormant, *Études sur quelques parties des syllabaires cunéiformes – Essai de philologie accadienne et assyrienne*, Paris 1876, 203-204; tenże, *Les dieux de Babylone et de l'Assyrie*, Paris 1877, 25; J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1963[4], 310 (wydanie to jest niezmienionym przedrukiem wyd. 3: Berlin 1899); É. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, RB 19 (1910) 519 (*Separatum*: Paris 1911, 83]; E. Lipiński, *Nimrod et Aššur*, RB 73 (1966) 77-93.

[20] *Editio princeps* mapy jest dziełem F.E. Peisera (*Eine babylonische Landkarte*, „Zeitschrift für Assyriologie" 4 (1889) 369). Gliniana tabliczka o wymiarach 12,2 x 8,2 cm, na której jest wyryta owa mapa, została znaleziona w Sippar (niedaleko Bagdadu) w roku 1882. Niektórzy badacze twierdzą, że tabliczka ta pochodzi nie z Sippar, lecz z Borsippa. Jest ona przechowywana w British Musem w Londynie (sala 55, gablota 15, nr 27) i nosi sygnaturę BM 92687. Znana jest również inna sygnatura tejże tabliczki, a mianowicie CT XXII 48, która odnosi się do wydania tego źródła, znajdującego się w: [Reginald C. Thompson, Leonard W. King], *Cuneiform Texts from Babylon Tablets in the British Museum*, Part XXII: *Neobabylonian and Achaemenid Letters, Maps* (*Mappa Mundi*), London 1906, Plate 48.

[21] Por. S. Smith, *Early History of Assyria to 1000 B.C.*, London 1928, 86. Autor datuje tabliczkę na okres między VII a V w. prz. Chr.; E. Unger, *Ancient Babylonian Map and Plans* „Antiquity" 9 (1935) 314: datuje on tabliczkę na okres perski; G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale depuis les origines jusqu'à l'époque d'Alexandre*, vol. 4: *Les découvertes archéologiques de 1930 à 1939*, Paris 1947, 1877: również jego zdaniem tabliczka ta pochodzi z okresu perskiego;

„dürfte das Original, von dem unsere Tafel copiert wurde, schwerlich vor dem 9. Jahrhundert entstanden sein”[22]. Jest też grupa badaczy, którzy optują za obniżeniem daty powstania babilońskiej *imago mundi*[23]. Generalnie obie dopiero co wymienione opcje opierają swą datację na treści samej mapy, biorąc pod uwagę figurujące tam konkretne nazwy geograficzne. W tym też sensie ich idea późnej datacji mapy (tj. między IX a V wiekiem prz. Chr.) jest całkowicie słuszna. Istnieje też grupa fachowców, którzy opowiadają się za dużo starszą datą. W tym wypadku nie chodzi jednak o analizę treści źródła, lecz o próbę wskazania prawdopodobnego okresu powstania idei takiego obrazu świata, którego konkretny już schemat przedstawiono na tabliczce z Sippar. Zwolennicy takiego postawienia sprawy są zdania, że koncepcja obrazu świata, którą przedstawia tzw. mapa babilońska, może sięgać nawet czasów Sargona z Akkadu (2270-2215 prz. Chr.)[24], którego wnukiem miał być wspomniany już

E. Herzfeld, *Zoroaster and His World*, II, Princeton 1947, 684: „A Tablet not older than 700 B.C.”; J.O. Thomson, *History of Ancient Geography*, Cambridge 1948, 39: badacz ten datuje tabliczkę na VI w. prz. Chr.; Grelot, *La géographie mythique d'Hénoch*, s. 64: „Cette tablette pourrait être d'époque achéménide mais elle reproduit sûrement un original plus ancien et, en tout cas, témoigne d'une géographie archaïque”; F. Lasserre, *Karten*, w: *Der Kleine Pauly-Lexikon der Antike*, Bd. 3., Stuttgart 1969, 130: „Eine Babylon. Tontafel aus dem 6. Jh. v.Chr.”; J.T. Milik, *The Books of Henoch*: *Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976, 15: „The surviving copy dates from the late Babylonian Period ca. 600 B.C.”; W. Horowitz, *The Babylonian Map of the World*, „Iraq” 50 (1988) 153: „The Late Babylonian copy BM 92687”; por. przyp. 23.

[22] Peiser, *Eine babylonische Landkarte*, s. 368. Tę propozycję datacji mapy zaakceptowało wielu znanych badaczy, por. R. Eisler, *Weltmantel und Himmelszelt*: *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, Bd. 2, München 1910, 333; A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig 1913, 31; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, Bd. 2, Heidelberg 1925, 378, przyp. 4; tenże, *Babylonische und griechische Landkarten*, „Klio” 19 (1923-1925) 97; G. Hölscher, *Drei Erdkarten*: *ein Beitrag zur Erdkenntnis des hebräischen Altertums*, Heidelberg 1949, 33; K. von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis Thukydides – Anmerkungen*, Berlin 1967, 28-29, przyp. 98; Lasserre, *Karten*, 130; Milik, *The Books of Henoch*, s. 15; B. Pongratz-Leisten, *Mental Map und Weltbild in Mesopotamien*, w: *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, hrsg. B. Janowski – B. Ego – A. Krüger, Tübingen 2001, 274-276.

[23] Por. Ch.H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960, Plate I: „sixth to fourth centuries B.C.” (por. tamże, s. 83); R. North, *A History of Biblical Map Making*, Wiesbaden 1979, 17-18: „The map [...] was really made about 500 B.C. or perhaps even later. But it is the copy of an earlier map [...]”; Horowitz, *The Babylonian Map of the World*, s. 153: „The map [...] can be no older the 9th century [...]. It is likely however, that the map dates to the late eighth, or seventh century”; tenże, *The Isles of the Nations*: *Genesis X and Babylonian Geography*, w: *Studies in the Pentateuch*, s. 40: „A Babylonian world map from the 8th or 7th century”; D. Collon – Ch. Walker, *Les débuts de l'écriture*, „Le Monde de la Bible” 96 (1996) 62: „Cette tablette est une copie du VIIe ou VIe siècle av. J.-C. d'une représentation du monde vu par un Babylonien un ou deux siècles auparavant”. Po tej linii poszedł Jerzy Strzelczyk (*Odkrywanie Europy*, Poznań 2000^2, 17, rys. 2: „Babilońska mapa świata z około 500 r. prz. Chr.”).

[24] Imię tego władcy oraz wzmianka o Utnapisztim, herosie potopu babilońskiego, pojawia się w tekście tabliczki, który towarzyszy mapie.

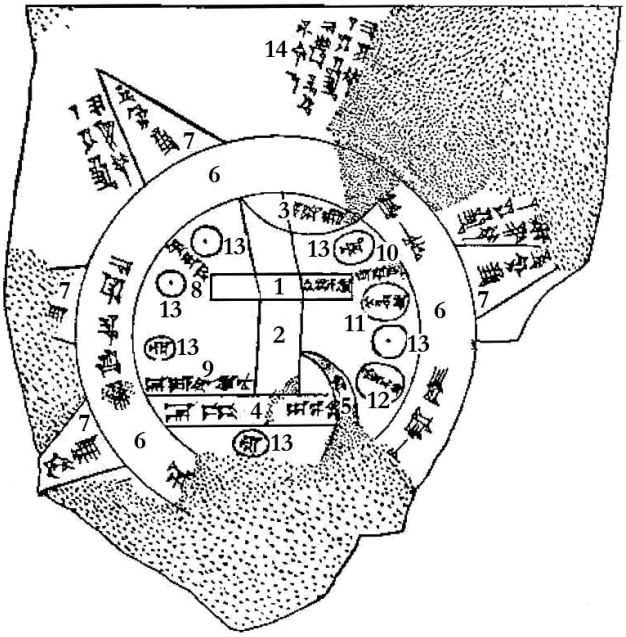
wcześniej Naram-Sin[25]. U podstaw ich rozumowania leży idea *šar kibrat erbettim* – władca czterech stron świata, które to pojęcie, jako część oficjalnej tytulatury królewskiej, było używane przynajmniej od czasów Naram-Sina. Przy takim postawieniu sprawy, nie chodzi rzecz jasna o szczegóły przedstawione na mapie z Sippar, lecz o samą jej koncepcję, tj. ideę istnienia pewnego centrum w Międzyrzeczu, wokół którego jest niejako porządkowana reszta świata. Z biegiem czasu doświadczenia dziejowe ludów Mezopotamii wykazały, że takim centrum, przynajmniej w aspekcie religijnym, był Babilon – miasto Marduka. W tym sensie mapę z Sippar można traktować jako pewną sumę tych doświadczeń, przeniesioną na glinianą tabliczkę w późnym już okresie dziejów tego regionu. Inni zwolennicy długiej chronologii tejże koncepcji geopolitycznej, doszukują się jej genezy w okresie panowania tzw. pierwszej dynastii babilońskiej (1830-1531 prz. Chr.)[26]. W ten sposób eksponowana pozycja Babilonu na mapie znajduje swe pełne uzasadnienie w historycznym rozwoju znaczenia miasta.

W tzw. mapie babilońskiej godna uwagi jest nie tylko centralna pozycja Babilonu jako takiego, ale warto też zauważyć, że mapa posiada trzy jasno rozróżnione strefy geograficzne: a) Babilon jako centrum; b) cywilizację miejską po obu stronach Eufratu, który stanowi oś symetrii mapy i dzieli ją na część cis- i transeufrateńską; c) trójkątne obszary po drugiej stronie „Gorzkiej Rzeki"– Okeanosu, przypominające wyspy[27]. E. Unger uzupełnił ten trójpodział

[25] Por. A.H. Sayce, *A Babylonian Tourist of the Abrahamic Age and his Map of the World*, „The Expository Times" 18 (1906-1907) 69; E.F. Weidner, *Der Zug Sargons von Akkad nach Kleinasien*: *Die ältesten geschichtlichen Beziehungen zwischen Babylonien und Hatti*, Leipzig 1922, 99; L. Delaporte, *La Mésopotamie*: *Les civilisations babylonienne et assyrienne*, Paris 1923, 261; Smith, *Early History of Assyria*, s. 86; L. Woolley, *The Sumerians*, Oxford 1928, 111; R.E. Dickinson – O.J R. Howarth, *The Making of Geography*, Oxford 1933, 4; Thomson, *History of Ancient Geography*, s. 39; H. Hirsch, *Die Inschriften der Könige von Agade*, „Archiv für Orientforschung" 20 (1963) 7; *The Cambridge Ancient History*, vol. I/2: *Early History of the Middle East*, ed. I.E.S. Edwards – C.J. Gadd – N.G.L. Hammond, Cambridge 1971[3], 426-427.

[26] Por. S.H. Langdon, *The Mythology of All Races*, 5: *Semitic*, Boston 1931, 216; G. Contenau, *Le Déluge babylonien suivi de Ishtar aux Enfers. La Tour de Babel*, Paris 1952[2], 78; P. Dacquino, *Lettura cristiana della Genesi*, Torino 1972, 80. Warto w tym miejscu przypomnieć, że J.T. Milik, choć w jednej ze swych podstawowych prac (por. przyp. 22) poszedł ostatecznie po linii F.E. Peiser'a, miał pewne wątpliwości co do słuszności tej datacji, por. J.T. Milik, *Problèmes de la Littérature Hénochique à la Lumière des Fragments Araméens de Qumrân*, HTR 64 (1971) 343: „La mappemonde babylonienne dont l'original doit remonter au II[e] millénaire".

[27] Trójkątne obszary transoceaniczne noszą nazwę *na-gu-u*. Ich liczba jest kwestią dyskusyjną od czasu *editio princeps* mapy babilońskiej, ze względu na liczne uszkodzenia tabliczki. Większość badaczy twierdzi, że było ich siedem. Są jednak tacy, którzy skłaniają się ku liczbie osiem. W roku 1943 Hildegard i Julius Lewy (*The Origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar*, „Hebrew Union College Annual" 17:1942-1943, 14-15) wysunęli tezę, że transoceaniczne trójkąty przedstawiają siedem szczytów górskich, sięgających nieba. Innymi słowy chodzi o góry, które otaczają *universum*, łącząc niebo z ziemią. Teza ta nie przyjęła się jednak w nauce. Czasem uważa się te obszary za wyspy, o których wspomina także Biblia (Iz 40, 15; 41, 1.5; 42, 4.10.12; 49, 1; 51, 5;



1. Babilon
2. Eufrat
3. Góry (północne)
4. Zabagniony kanał
5. Zatoka Perska (część "Gorzkiej Rzeki")
6. "Gorzka Rzeka" (grecki "Okeanos")
7. Trójkątne "wyspy"
8. Region Habban
9. Region Bit Yakin
10. Urartu (Armenia)
11. Asyria
12. "Miasto Der"
13. Miasto
14. "Region, gdzie Szamasz nie jest widziany" ("Region, gdzie słońce nie może być widziane")

horyzontalny, aplikując do swych analiz mapy babilońskiej tzw. dogmat astralny. Zgodnie z tym założeniem, historia świata i historia ludzkości jest tylko pewnym odbiciem zjawisk astralnych, idąc za swoistą harmonią preustawną, która panuje między niebem a ziemią[28]. Tezę tę przedstawił w serii publikacji, do których nawet dziś odwołuje się wielu badaczy[29]. Według interpretacji E. Unger'a mapa z Sippar cechuje się nie tylko wspomnianym wyżej trójpodziałem horyzontalnym, lecz implikuje ona trójpodział wertykalny, składający się z nieba, ziemi i świata podziemnego. Babilon, a dokładniej świątynia Marduka, *Etemenanki* – „Dom fundamentu nieba i ziemi", jest dla niego punktem centralnym obu trójpodziałów. W ten sposób przez Babilon przechodzi kos-

Jr 25, 22; Ps 97, 1; Est 10, 1). Wayne Horowitz (*The Isles of the Nations*, s. 42) idzie dalej i twierdzi, że chodzi tutaj o mieszkańców wysp, którzy są potomkami Jafeta (Rdz 10, 5).

[28] Za twórców dogmatu astralnego uważa się Eduarda-Stuckena (1865-1936), Hugo Wincklera (1863-1913) i Alfreda Jeremiasa (1864-1935), por. G.A. Barton, *The Astral-Mythological School of Biblical Interpretation*, „The Biblical World" 31 (1908) 433-444; R.J. Tournay, *Jeremias* (*Alfred*), w: DB Suppl IV 848-849.

[29] E. Unger, *Das babylonische Weltbild*, „Atlantis" 4 (1932) 246; tenże, *Ancient Babylonian Map*, s. 313; tenże, *From the Cosmos Picture to the World Map*, „Imago Mundi" 2 (1937) 2-3; tenże, *Vom Weltbild der Babylonier*, „Kosmos" 53 (1957) 589-590; tenże, *Fata Morgana als geisteswissenschaftliches Phänomen im Alten Orient*, „Rivista degli Studi Orientali" 33 (1958), Tafel III/9; tenże, *Die Milchstraße Nibiru, Sternbild des Marduk*, „Die Welt des Orients" 2 (1959) 464; tenże, *Die Erde als Stern des Kosmos im vierten Jahrtausend am Toten Meer* (*telêlât ghassûl*), „Zeitschrift für Deutschen Palästina-Verein" 77 (1961) 79.

miczna oś wertykalna, łącząca niebo, ziemię i świat podziemny, oraz oś horyzontalna, łącząca poszczególne obszary ziemi. W konsekwencji miasto Marduka jawi się jako absolutne centrum wszechświata.

W ścisłym związku z centralną pozycją Babilonu należy rozpatrywać góry, zaznaczone w północnym sektorze mapy, w którym to kierunku jest zorientowany babiloński obraz świata. Orientacja ta nie jest przypadkowa. Wynika ona z mezopotamskiej symbiozy astronomii przesyconej religią, teologii geografii i doświadczenia historycznego. Mieszkańcy Międzyrzecza obserwując nocne niebo na północy nie mogli nie zauważyć, że ta jego część jaśnieje gwiazdami, które nie zachodzą, a sam północny biegun nieba – Gwiazda Polarna, pozostaje nieruchomy. Na północ od obszarów Mezopotamii wznoszą się także wysokie, groźne góry. To z nich wypływa Eufrat i Tygrys, zapewniające nizinom urodzaj lub niosące klęskę potopu. Północ jest więc tym miejscem, gdzie nieruchomy firmament łączy się z niebotycznymi, okrytymi mgłą górami. Owa wysoka i daleka Północ sugerowała swym majestatycznym, a zarazem groźnym i tajemniczym obliczem obecność bóstwa[30]. Tak rozumiana Północ stała się z czasem górą świata (*Weltberg*), widomym znakiem niewidzialnej siedziby bogów[31]. Ta północna siedziba bogów (*Arallu*) miała dwa wymiary: a) jej szczyt był boskim miejscem zgromadzeń, b) jej zaś podstawa miała sięgać do równie jak szczyt niewidzialnego i ponurego podziemnego świata – królestwa umarłych[32]. Góra świata była zatem swoistą osią, łączącą niebo, ziemię i świat podziemny. Odwzorowaniem tej góry w architekturze mezopotamskiej były zigguraty, spośród których jednym z najbardziej znanych jest właśnie babiloński *Etemenanki* – przybytek Marduka[33]. Symbolika mapy babilońskiej

[30] Na ten temat istnieje obszerna bibliografia, por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden*, s. 10-20 (bibliografia w przypisach). Pracę uchodzącą dziś za klasykę gatunku opublikował Aarre Lauha (1.04.1907-3.05.1988) w 1943 r. (*Zaphon*: *Der Norden und die Nordvölker im Alten Testament*, Helsinki 1943).

[31] Por. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, s. 117-122; Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, s. 195-201; Meissner, *Babylonien und Assyrien*, Bd. 2, s. 107-111; B. Alfrink, *Der Versammlungsberg im äussersten Norden* (*Is. 14*), „Biblica" 14 (1933) 48; Q.H.G. Wales, *The Sacred Mountain in the Old Asiatic Religion*, „The Journal of the Royal Asiatic Society" 1953, 23-30; R.J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Cambridge Mass. 1972, 10-12; B. Margulis, *Weltbaum and Weltberg in Ugaritic Literature*: *Notes and Observations on RŠ 24.245*, ZAW 86 (1974) 16-19; H.S. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*: *The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man*, Neukirchen – Vluyn 1988, 246-250.

[32] Por. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, s. 16-18; A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig 1916[3], 523; J. Jeremias, *Der Gottesberg*: *Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Symbolsprachen*, Gütersloh 1919, 38; W.F. Albright, *The Babylonian Temple-Tower and the Altar of Burnd-Offering*, JBL 39 (1920) 137-142; F. Hommel, *Ethnologie und Geographie des Alten Orients*, München 1926, 124, przyp. 1; tamże, s. 363; tamże, s. 545, przyp. 2; tamże, s. 763, przyp. 1; Alfrink, *Der Versammlungsberg*, s. 46 i 48; Lauha, *Zaphon*, s. 36 i 53.

[33] Zagadnienie to doczekało się już bardzo obszernej bibliografii, por. F.H. Weissbach, Das *Hauptheiligtum des Marduk in Babylon*, *Esagila und Etemenanki*, Leipzig 1938; L. Woolley, *The*

staje się w ten sposób niezwykle sugestywna. Babilon, która to nazwa oznacza „bramę boga”[34], znajduje się dzięki swej świątyni w centrum kosmosu. Jest bramą *sensu stricto*. Łączy świętą górę z kresów wysokiej Północy z równinami Miedzyrzecza nieuchwytną, transcendentalną więzią. Z drugiej zaś strony łączy to, co niebieskie, z tym, co podziemne. Babilon to esencja tego co kryje się w pojęciu *umbilicus mundi*. Jednocześnie konfiguracja ta ukazuje sytuację, w jakiej znajdował się władca Babilonu, pomazaniec Marduka. Wybraniec władcy wszechświata nie mógł być nikim innym, jak tylko jego wiernym odbiciem – władcą czterech stron świata.

To przeciw tej mocarstwowej ideologii stają redaktorzy Księgi Rodzaju. Ich odpowiedź wyraża się w konstrukcji o bardzo podobnej logice. Abraham i Jakub, jako wybrańcy Jahwe otrzymują obietnicę ziemi w formie korespondującej z tytułem *šar kibrat erbettim*. Rdz 14 pokazuje klęskę pomazańca Marduka, zadaną mu przez Abrahama – pomazańca Jahwe. Konsekwencją przegranej jest symboliczne *translatio imperii*. Władza przechodzi w ręce tego, którego terytoria graniczą od zachodu z morzem. Zamyka się w ten sposób zachodni kraniec osi geograficznej, wzdłuż której dokonywała się dotąd sukcesja mocarstw (*Weltreichssukzession*). W ten sposób imperium wybrańców Jahwe zostało przedstawione jako ostatnie z możliwych, ponieważ sięgnęło kresów Zachodu. Wysokim górom Północy odpowiada ogród w Edenie, lokalizowanym generalnie na Wschodzie[35]. Stąd ten kierunek świata będzie determinował

Ziggurat and ist Surroundings, London 1939; A. Parrot, *Ziqqurats et la Tour de Babel*, Paris 1949, 202-217; W. von Soden, *Etemenanki vor Asarhaddon nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos*, „Ugarit Forschungen” 3 (1971) 253-263; Clifford, *The Cosmic Mountain*, s. 21-25; E. Klengel-Brandt, *Der Turm von Babel*: *Legende und Geschichte eines Bauwerkes*, Berlin – Leipzig, 1992; H. Schmid, *Der Tempelturm Etemenanki in Babylon*, Mainz 1995; A.R. George, *E-sangil and E-temen-anki*, *the Archetypal Cult-center?*, w: *Babylon*: *Focus mesopotamischer Geschichte*, *Wiege früher Gelehrsamkeit*, *Mythos in der Moderne*, hrsg., Saarbrücken 1999, 67-86; W. Seipel, *Der Turmbau zu Babel*, Bd. 1: *Der babylonische Turm in der historischen Überlieferung*, *der Archäologie und der Kunst*, Wien 2003; por. też H.J. Lenzen, *Die Entwicklung der Zikurrat von ihren Anfängen bis zur Zeit der III. Dynastie von Ur*, Leipzig 1941; tenże, *Gedanken über die Entstehung der Zikkurat*, „Iranica Antiqua” 6 (1966) 25-33; A. Wierciński, *Pyramids and Zikkurats as the Architectonic Representations of the Archetype of the Cosmic Mountain*, „Almogaren” 7 (1976) 199-212.

[34] Por. E. Unger, *Babylon*: *Die Heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*, Berlin – Leipzig 1931, 201; tenże, *Babylon*, w: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 1, Berlin 1932, 333 i 366.

[35] Nie należy zapominać o istnieniu tekstów biblijnych, które sugerują lokalizację raju na północy, por. Rdz 2, 10, gdzie mowa o tym, że z Edenu wypływa *Chiddekel* (= Tygrys) i *Perat* (= Eufrat). W tym wypadku Eden jest identyfikowany z *Bît Adini* Asyryjczyków, zob. M.J. Lagrange, *L’Innocence et le péché* (*Gen. II,4-III*), RB 6 (1897) 343; tenże, *La Genèse* (Pro manuscripto), Paris 1905, 45-46; A. Lemaire, *Les Benê Jacob*: *Essais d’interprétation historique d’une tradition patriarcale*, RB 85 (1978) 321-337; tenże, *Le pays d’Éden et le Bît-Adini*: *Aux origines d’un mythe*, „Syria” 58 (1981) 313-330; tenże, *Recherches actuelles sur les origines de l’ancien Isral*, „Journal Asiatique” 270 (1982) 5-24; tenże, *Le pays d’Éden et les origines d’Isral*, RHR 200

orientację biblijnej *imago mundi*. Księga Rodzaju określa jako centrum Betel, miejsce, gdzie patriarchowie otrzymują obietnicę ziemi. W ten sposób redaktorzy księgi unikają anachronizmu. Obecność Jerozolimy jest jednak wyczuwalna, co sygnalizują egzegeci[36] i to Miasto Dawida staje się z biegiem czasu centrum świata[37]. Idzie za tym trójpodział świata na Jerozolimę, Palestynę i resztę obszarów ziemi, co koresponduje ze wspomnianym wyżej trójpodziałem dającym się odczytać z mapy babilońskiej. Centryzm babiloński zastał w ten sposób zastąpiony Palestynocentryzmem. Ten sam duch budowania obrazu świata, wokół konkretnego centrum, widoczny jest i u innych nacji. Klasycznym przykładem są Grecy i ich Helladocentryzm oraz rzymski Italocentryzm. W każdej z tych koncepcji ruch jest zawsze dośrodkowy, chciałoby się wręcz powiedzieć – egocentryczny.

(1983) 461-463; tenże, *Haute Mésopotamie et l'origine des Benê Jacob*, „Vetus Testamentum" 34 (1984) 95-101. Idea raju na północy znajduje się również w Ez 28, 12-19, por. J. Vermeylen, *Le Récit du Paradis et la Question des Origines du Pentateuque*, „Bijdragen" 41 (1980) 235 i 242; tenże, *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*, RTL 12 (1981) 335.

[36] Aluzja do Jerozolimy jest dostrzegana m.in. w tekście Rdz 2, 13, gdzie mowa o drugiej rzece rajskiej, Gichon. Tak właśnie nazywa się źródło, spływające do doliny Cedronu jako potok o tej samej nazwie. To tam Salomon został namaszczony na króla przez kapłana Sadoka i proroka Natana – 1Krl 1, 33.38.45 (por. 2Krn 32, 30; 33, 14). W ten sposób redaktor Księgi Rodzaju miałby się starać o podkreślenie pozycji Jerozolimy i identyfikację jej świątyni z Edenem, por. M. Görg, *Gihon*, w: *Anchor Bible Dictionary*, II, New York 1992, 1018-1019 (tam też podano bibliografię); por. też D. Jericke, *Königsgarten und Gottes Garten*, w: *Exegese vor Ort. Festschrift für Peter Welten zum 65. Geburtstag*, hrsg. C. Maier – K.P. Joins – R. Liwak, Leipzig 2001, 161-176. Za kolejną aluzję uchodzi tekst Rdz 10. Klasyczna teza głosi, że „Tablica Narodów" sugeruje *implicite*, iż centrum świata jest Miasto Dawida. Trzecia aluzja jest dostrzegana w tekście mówiącym o Melchizedeku królu Szalemu, identyfikowanego z Jerozolimą (Rdz 14, 18).

[37] Taka koncepcja znajduje się w Księdze Ezechiela, w Księdze Henocha etiopskiej i w Księdze Jubileuszów. Teologia geografii Księgi Ezechiela składa się przynajmniej z pięciu elementów: a) opisu opuszczenia Jerozolimy przez chwałę Bożą (Ez 8-11) i opisu jej powrotu (Ez 43, 1-12; 44, 2.4); b) wyroczni przeciw Tyrowi (Ez 28, 12-19); c) opisu przyszłej świątyni (Ez 40-42); d) opisu ołtarza (Ez 47, 1-12); e) wizji źródła świątyni. W Księdze Henocha etiopskiego, która jest dziełem złożonym z pięciu części, obraz świata został zrekonstruowany na podstawie „Księgi astronomicznej" (72-82), datowanej na epokę perską i „Księgi czuwających" (1-36), datowanej na połowę III w. prz. Chr., por. Grelot, *La géographie mythique d'Hénoch*, passim; tenże, *L'Eschatologie des Esséniens et le livre d'Hénoch*, „Revue de Qumrân" 1 (1958) 124-127; tenże, *La légend d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible*: *Origine et signification*, RSR 46 (1958) 5; J.T. Milik, *Hénoch au pays des aromates* (*ch. XXVII à XXXII*): *Fragments araméens de la grotte 4 de Qumrân*, RB 65 (1958) 70-77; tenże, *The Books of Henoch*, s. 18 i 40. Wreszcie powstała około połowy II w. prz. Chr. *Księga Jubileuszów* zawiera opis świata. Na podstawie tego opisu sporządzono kilka propozycji rekonstrukcji tej *imago mundi*, por. A. Herrmann, *Die Erdkunde der Urbibel*, Braunschweig 1931, Tafel IIa; Hölscher, *Drei Erdkarten*, s. 58; M. Testuz, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Genève – Paris 1960, 58; Ph.S. Alexander, *Notes on the „Imago Mundi" of the Book of Jubilees*, „Journal of Jewish Studies" 33 (1982) 213; F. Schmidt, *Naissance d'une géographie juive*, w: *Moïse géographe: Recheches sur les répresentations juives et chrétiennes de l'espace*, publiées sous la direction de A. Desraumaux et F. Schmidt, Paris 1988, 23 ; zob. też C. Sulzbach, *The Function of the Sacred Geography in the Book of Jubilees*, „Journal for Semitics" 14 (2005) 283-305.

3. Chrystus Pantokrator a tzw. mapa z Ebstorf. Chrześcijaństwo nie buduje własnego obrazu świata. Wnosi jednak do już zastanego pewne nowe elementy: wspomniany wyżej motyw rozesłania Apostołów oraz Pawłową typologię Adam-Chrystus. Elementy te sprawiły, że ruch w obrębie owego centrycznego obrazu świata stał się, przynajmniej z założenia, ruchem odśrodkowym. W rzeczywistości powstał pewien dynamiczny mechanizm, który w dużej mierze neutralizuje tendencje dośrodkowe.

Po wiekach, w świecie, który nie znał ani aspiracji mezopotamskich władców do panowania nad czterema stronami świata, ani centryzmu ich kartografii, powstała *imago mundi*, która wbrew sobie, a może z natchnienia swego twórcy, powiązała *nova et vetera*. Głęboko zakorzenione ludzkie poczucie (ego)centryzmu, rozdarte pomiędzy ruch od- i dośrodkowy, znalazło swój wyraz na tzw. mapie z Ebstorf[38], która, jak się dziś przypuszcza, powstała ok. 1300 roku[39].

Mapa ta, która od dawna zaprząta uwagę badaczy[40], jest swoistą syntezą Pawłowej typologii Adam-Chrystus, idei rozesłanie Apostołów i idei centryz-

[38] Zamieszczona wyżej reprodukcja mapy pochodzi z: http://de.wikipedia.org/wiki/Ebstorfer_Weltkarte.

[39] Por. J. Wilke, *Die Ebstorfer Weltkarte*: *Text- und Tafelband*, Bielefeld 2001; *Die Ebstorfer Weltkarte*: *Kommentierte Neuausgabe in zwei Bänden* (Bd. 1: *Atlas*; Bd. 2: *Untersuchungen und Kommentar*), hrsg. H. Kugler unter Mitarbeit von S. Glauch – A. Willing. Digitale Bildbearbeitung Th. Zapf, Berlin 2007. Pozycje te nie były niestety dostępne autorowi niniejszego artykułu.

[40] Por. M. Elster, *Bibliographie Kloster Ebstorf*, *Ebstorfer Weltkarte*, Uelzen 2006^2; http://weblab.uni-lueneburg.de/kulturinformatik/projekte/ebskarte/content/start.html – to strona, gdzie mapa ta jest bardzo dobrze opracowana. Mapa została odnaleziona w klasztorze Benedyktynek w Ebstorf w roku 1830. Od 1845 roku znajdowała się w Museum des Historischen Vereins für Niedersachsen w Hanowerze, gdzie w 1943 spłonęła w czasie bombardowania miasta. Była to największa znana dziś średniowieczna *mappa mundi* (3, 58 x 3, 56 m), wykonana na 30 arkuszach pergaminu (po 6 w 5-ciu rzędach) o łącznej powierzchni 12, 75 m^2. W mapę wpisano prawie 1400 legend w języku łacińskim. Na gruncie polskim również zajmowano się tym zabytkiem, por. J. Staszewski, *Polska i Bałtyk na mapie świata z Ebstorfu*, „Zeszyty Geograficzne Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Gdańsku" 4 (1962) 229-236; tenże, *Mappa mundi z Ebstorf jako źródło wiedzy geograficznej średniowiecza*, „Przegląd Geograficzny" 38 (1966) 183-190; tenże, *Historia nauki o ziemi w zarysie*, Warszawa 1966, 80-82; J. Strzelczyk, *Mapy*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich*, III/2, Wrocław – Warszawa, 1967, 166-168; tenże, *O powstaniu mapy świata z Ebstorf* (*w XIII wieku*), ZN UAM Historia 63/7 (1967) 205-216; tenże, *Gerwazy z Tilbury*. *Studium z dziejów uczoności geograficznej w średniowieczu*, Wrocław – Warszawa, 1970, 191-261; tenże, *Średniowieczny obraz świata*, Poznań 2004, 186-205; K. Zalewska-Lorkiewicz, *Ilustrowane mappae mundi jako obraz świata*. *Średniowiecze i początek okresu nowożytnego*, Warszawa 1997. Autorka dość często odnosi się do tej mapy-encyklopedii. Mankamentem tego opracowania jest brak indeksów; J. Kapała, *Ziemia Święta na mapie z Ebstorf*, „Jachting" 12 (2006) 74-76. Istnieje też w polskiej literaturze fachowej kilka krótkich wzmianek na ten temat, por. B. Kürbisówna, *Kształtowanie się pojęć geograficznych o Słowiańszczyźnie w polskich kronikach przeddługoszowych*, „Slavia Antiqua" 4 (1953) 261 i 264; W. Kowalenko, *Bałtyk i Pomorze w historii kartografii* (*VII-XVI w.*), „Przegląd Zachodni" 10 (1954) 361; A. Wędzki, *Gerwazy z Tilbury*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich*, II/1, Wrocław – Warszawa 1964, 102-103; J. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury*. *Życie*



mu wraz z towarzyszącym mu ruchem od- i dośrodkowym. Mapa jest zorientowana na Wschód, gdzie obok raju, utraconego przez Adama, widnieje głowa Chrystusa-Nowego Adama, którego wzrok jest skierowany ku kresom Zachodu. W dole mapy, czyli właśnie na kresach Zachodu, widoczne są stopy Zbawiciela, na których można dopatrzyć się śladów ran. Jego prawa dłoń z bardzo wyraźną już raną, przywodzącą na myśl ukrzyżowanie, wieńczy kresy Północy, podczas gdy lewa dominuje nad kresami Południa. W ten sposób oś Wschód-Zachód (*A*natole-*D*ysis) i oś Północ-Południe (*A*rktos-*M*esembria), tworząc

i dzieło w świetle dotychczasowych badań, „Studia Źródłoznawcze" 11 (1966) 65-66. Autor zamieścił tutaj bibliografię odnoszącą się do mapy z Ebstorf. Natomiast na s. 60-63 jest omawiana, istotna również z punktu widzenia powstania mapy, kwestia pełnienia przez Gerwazego z Tilbury funkcji proboszcza w Ebstorf w Lüneburger Heide; J. Babicz – W. Walczak, *Zarys historii odkryć geograficznych*, Warszawa 1970[2], 87-88; M. Sirko, *Zarys historii kartografii*, Lublin 1999, 36-37.

swoisty kryptogram akrostychu imienia *Adam*, kreślą równocześnie znak krzyża. Miejscem przecięcia tych osi, a co za tym idzie centrum świata, podzielonego zgodnie z „Tablicą Narodów" (Rdz 10) między trzech synów Noego (Jafeta, Sema i Chama), jest Jerozolima. Potomkom Jafeta, jak wiadomo, przypada w tej konfiguracji Europa, Semitom – Azja, natomiast następcom Chama – ludy Afryki. W ten sposób krwawiąca prawica Chrystusa jest wyciągnięta nad działem Jafeta, potwierdzając niejako błogosławieństwo jego ojca Noego (Rdz 9, 27), podczas gdy Jego lewica jest widoczna po stronie obszarów należących do Chamitów, co przywodzi na myśl przekleństwo rzucone przez Noego na Kanaana, czyli *de facto* przekleństwo Chamitów (Rdz 9, 25). W konsekwencji Jafetyci znaleźli się niejako po prawej stronie Ukrzyżowanego, jak dobry łotr na Golgocie (Łk 23, 33.39-43). Prawa strona jest przecież w Biblii zawsze stroną rzec by można uprzywilejowaną[41]. W ten sposób Jafetyci zostali przedstawieni nie tylko jako zbawieni potomkowie Adama, lecz także jako wybrańcy Chrystusa. Ta uprzywilejowana pozycja Europy na mapie z Ebstorf nie jest jednak wybraństwem triumfalnym, lecz wybraństwem dobrego łotra. Z drugiej strony, gdy w XIII wieku, skutkiem ofensywy islamu i szturmu Mongołów, świat chrześcijański gwałtownie się kurczył, autor mapy próbował być może w ten sposób wlać nieco otuchy w serca mieszkańców europejskiej wyspy chrześcijan. Sensowność tego przypuszczenie zdaje się potwierdzać fakt, iż Jerozolima, *umbilicus mundi* tej mapy, została przedstawiona jako kwadrat wypełniony obrazem, który przedstawia scenę Zmartwychwstania. Wychodzący z grobu Chrystus jest zwrócony ku Północy Jafetytów, którą błogosławi swą prawicą. Opatrzność czuwa zatem nad działem Jafeta (por. przyp. 41).

[41] Prawica Boga jest narzędziem stworzenia świata (Iz 48, 13). Jest też, szczególnie w Psalmach, synonimem Bożej siły i wspomożenia. To ona strzeże, wspiera i umacnia człowieka (Ps 17, 7; 18, 36; 20, 7; 44, 4; 45, 5; 48, 11; 60, 7; 63, 9; 73, 23; 78, 54; 80, 16.18; 89, 14.43; 118, 16; 121, 5; 138, 7; 139, 10; Mdr 5, 16). Człowiek odczuwa boleśnie brak wsparcia Jego prawicy (Ps 74, 11). To ona też niszczy wrogów Boga (Wj 15, 6.12; Ps 21, 9). Także Chrystus podkreślał znaczenie prawej strony: J 21, 6 (*Zarzućcie sieć po prawej stronie łodzi*), Mt 25, 31-35 (wizja Sądu Ostatecznego, gdzie sprawiedliwi stoją po prawicy Chrystusa), por. O. Nussbaum, *Die Bewertung von rechts und links in der römischen Liturgie*, JbAC 5 (1962) 159 i 161-162. O tym, że tzw. dobry łotr był ukrzyżowany po prawej stronie krzyża Chrystusa mówią wprost dopiero, pochodzące z V w. n.e., *Akta Piłata* (*Acta Pilati* 10, PO 9, s. 94: $*C^1$, fol. 18^v col. 2; s. 95: $*C^1$, fol. 19^v col.; zob. Nussbaum, *Die Bewertung*, s. 170-171). Jednak z przedstawionego wyżej faktu uprzywilejowanie prawej strony w Biblii wynika logicznie, że człowiek ten powinien był być ukrzyżowany właśnie po prawej Jego stronie. *Acta Pilati* zatem wyraziły tylko *explicite* to, co *implicite* było dla chrześcijanina oczywiste.

***

Mapa babilońska i mapa z Ebstorf to dwa tylko pozornie odległe obrazy świata. Chronologicznie rzecz biorąc dzieli je kilkanaście stuleci. Na płaszczyźnie jednak idei, które reprezentują, są one sobie bardzo bliskie. Łączy je przede wszystkim motyw władcy czterech stron świata, ewoluujący na przestrzeni dziejów, lecz nie tracący nic ze swego pierwotnego mocarstwowego nimbu. Konsekwencją tego jest *imago mundi* w formie okręgu, którego środek jest zarazem centrum świata. Ta prosta geometryzacja przestrzeni stała się jednym z podstawowych schematów kartograficznych. Z drugiej strony ów horyzontalny obraz jest zawsze uzupełniony o oś wertykalną, łączącą niebo, ziemię i świat podziemny. Oś ta nie jest wskazana wprost, lecz istnieje zawsze w umyśle tego, który zna głębszy sens oglądanej mapy. Obie zatem *imagines mundi* mają charakter symboliczny. Zakładają też odpowiednie przygotowanie oglądającego. Schemat na którym są oparte, funkcjonuje niezależnie od pozostałej treści mapy, choć treść ta ze względu na swe bogactwo rysunków i kolorów może niekiedy przysłaniać istotę obu obrazów świata. Jednak ów erudycyjny, encyklopedyczny wątek pozostaje zawsze czymś drugorzędnym w stosunku do naczelnego przesłania tych map. W ten sposób ujawnia się pewna ciągłość kulturowa, która pokazuje, że między starożytną Mezopotamią a średniowiecznym chrystianizmem istnieje swego rodzaju pokrewieństwo dusz, zapośredniczone przez Biblię.

*A*NATOLE – *D*YSIS – *A*RKTOS – *M*ESEMBRIA

(Zusammenfassung)

Das gut bekannte Akrostichon des Namens Adam ist aus den ersten Buchstaben der griechischen Bezeichnungen für die vier Himmelsrichtungen zusammengesetzt: Ἀνατολή – Osten, Δύσις – Westen, Ἄρκτος – Norden, Μεσημβρία – Süden. Das Ziel dieses Artikels ist es jedoch nicht, die Quellen zu zitieren, in denen das Akrostichon vorkommt, sondern ein Versuch, die Verbindungen zwischen dem Akrostichon und dem Titel „Herrscher der vier Himmelsrichtungen" (*šar kibrat erbettim*) aufzuzeigen. Dieser Titel wurde offiziell beginnend Naram-Sin (2190-2154 v. Chr.) von den Königen von Mesopotamien verwendet. Die Spuren dieses Titels in der Bibel befinden sich in den sogenannten Gottes Verheißungen. Die erste Gottes Verheißung bekam Abraham w Bet-El (Gen 13, 14-15): *Sprach der Herr zu Abraham*: *Blick auf und schau von der Stelle*, *an der du stehst*, *nach Norden und Süden*, *nach Osten und Westen*. *Das ganze Land nämlich*, *das du siehst*, *will ich dir und deinem Nachkommen für immer geben*. Die zweite Verheißung gab Gott an dersel-

ben Stelle Jakob (Gen 28, 14): *Deine Nachkommen werden zahlreich sein wie der Staub auf der Erde. Du wirst dich unaufhaltsam ausbreiten nach Westen und Osten, nach Norden und Süden und durch dich und deine Nachkommen werden alle Geschlechter der Erde Segen erlangen*. In beiden Versprechen werden die vier Himmelsrichtungen erwähnt, die die Patriarchen von Bet-El aus sehen. Auf diese Weise ist Bet-El als „Nabel der Welt" dargestellt. Auch Gen 14 stellt Abraham als „den Herrscher der vier Himmelsrichtungen" dar. Der Patriarch schlägt dort die Koalition der vier mesopotamischen Könige, der Amrafel, der König von Schinar, vorsteht. Das Land Schinar wird, wie bekannt, mit Babylonien identifiziert, deren wichtigste Stadt Babel war (Gen 10, 10), wo der Hauptgott Marduk war. Letztendlich schlägt Abraham, der Auserwählte von Jahve, Amrafel, den Auserwählten von Marduk, der den Titel „Herrscher der vier Himmelsrichtungen" trägt. Amrafels Niederlage suggeriert, dass dieser Titel auf den siegreichen Auserwählten von Jahve übergeht. Seit dieser Zeit ist Abraham „der Herrscher der vier Himmelsrichtungen". Das Akrostichon des Namens „Adam" wird eben in dieser Bedeutung verstanden. Im Neuen Testament ist diese Bedeutung durch die Typologie „Adam-Christus" verstärkt (Röm 5, 12-19; 1 Kor 15, 20-22.45-47). Der Letzte ist der „Herrscher der vier Himmelsrichtungen" *par excellence*.

Der Titel *šar kibrat erbettim* wurde in einer gewissen Weise in die Sprache der Kartografie in der sogenannten Babylonischen Weltkarte übertragen (BM 92687/ CT XXII 48). Im Zentrum der Karte ist Babel, die Stadt Marduks. Diese Karte bestimmt auf diese Weise ganz deutlich die Position des Königs von Babylonien. Das Alte Testament verleiht eine ähnliche Position Jerusalem. Das Neue Testament bereichert das Motiv um die bereits erwähnte Typologie „Adam-Christus". Als die christliche kartografische Synthese der Idee von Jerusalem als Nabel der Welt, des Akrostichons des Namens „Adam" und der Adam-Christus-Typologie kann man die Ebstorfer Weltkarte betrachten. Schlussfolgernd kann man sagen, dass trotz der großen Zeitspanne, die die Entstehung der Babylonischen Karte von der Entstehung der Ebstorfer Weltkarte trennt, beide Weltbilder miteinander tief verwandt sind. Dieser Verwandtschaft liegt die Bibel zugrunde, die aus der östlichen Tradition schöpft, diese Tradition verarbeitet und schließlich an das Christentum weitergibt.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Stanisław KOCZWARA
(Wilno, IT)

LIST PAPIEŻA HORMIZDASA DO CESARZA ANASTAZEGO I

„Non genus, non gens, [...]
sed mens nobilitat nobilitata virum”[1]

Na Jubileusz Księdza Profesora Stanisława Longosza należałoby *propter meliorem ordinem*[2] pójść dalej tym tropem i napisać garść słów *in forma amplissima*[3] tylko w języku łacińskim. Tego wymaga i rzymska postać Jubilata, i antyczne dzieje Kościoła, których jest On znamienitym badaczem. Ze względu jednak na to, że niewielu dziś zna ów język, pozwalam sobie zadedykować przekład listu biskupa Rzymu Hormizdasa (514-523) na ojczystą naszą mowę, licząc ze strony czytelnika na uważną jego lekturę. *Ex ratione duplici*[4] umieszczam w Księdze Jubileuszowej owo tłumaczenie. Racja pierwsza jest ta, że za zaszczyt największy poczytuję sobie przynależność do grona uczniów-przyjaciół dostojnego Jubilata i zależy mi na tym, by Historia przyznała, iż rzeczą słuszną jest, że Ks. Profesor *laudabatur ab illo, qui erat [...] rotundo ore*[5]. Wiele by można pisać, lecz jedną rzecz chcę podkreślić w Osobie Jubilata – Jego szlachetny umysł. Na niego składa się męstwo i mądrość – owe dary Ducha Dokonawcy, które pozwalają człowiekowi być sobą w każdym czasie podług łacińskiej maksymy:

„Qui sapis, ad vitam sapias; gere conscia recti:
Pectora nec strepitu commoveare levi”[6].

Ci, którzy znają Ks. Profesora wiedzą, że jest on żywym uosobieniem owej maksymy. A racja druga dla zadedykowania owego przekładu papieskiego

[1] Jan Chryzostom Pasek, *Pamiętniki* (Rok 1683. Apostrophe), oprac. R. Pollak, Warszawa 1989, 251, tłum.: „Nie pochodzenie, nie ród, lecz szlachetny umysł uszlachetnia męża”.

[2] Tamże (Rok 1672), s. 209, tłum.: „Dla lepszego porządku”.

[3] Tamże (Rok 1672), s. 209, tłum.: „Stylem bardzo ozdobnym”.

[4] Tamże (Rok 1660), s. 57, tłum.: „Z dwojakiej przyczyny”.

[5] Tamże (Rok 1660), s. 50, tłum.: „Chwalony był przez tego, który był [...] wymowny”.

[6] Tamże (Rok 1661), s. 107, tłum.: „Jeżeliś mądry, okazuj mądrość swą w życiu: zachowaj czyste sumienie i nie trwóż się za lada szelestem”.

listu jest taka, że Jubilat – który słusznie jest Prałatem Jego Świątobliwości papieża Benedykta XVI, sukcesora Hormizdasa na Rzymskiej Stolicy – jak mało kto rozumie realizowanie się prymatu św. Piotra, także w starożytności. A list papieski, niżej zaprezentowany w wydaniu A. Thiela jako 27, jest tego dobrym przykładem. Napisał go papież 3 kwietnia 517 r. po tym, jak cesarz Anastazy (491-518) usiłował skłócić papieża z rzymskim senatem w sprawie jednomyślności w potępieniu patriarchy Konstantynopola Akacjusza, jako warunku przywrócenia jedności w Kościele. Próba ta nie powiodła się władcy Bizancjum, a papież nadal okazując dobrą wolę kontynuował rozmowy zjednoczeniowe. W tym celu wiosną 517 r. udali się do stolicy Bizancjum dwaj wysłannicy papiescy, biskup Ennodiusz z Pawii i biskup Misseny Peregrynus. Wieźli oni ze sobą bogatą korespondencję, nie tylko do cesarza, ale i do biskupów Wschodu, co świadczyło o zamiarach prowadzenia rozmów zakrojonych na szeroką skalę. W oficjalnym liście skierowanym do cesarza, zachęca papież władcę do konsekwencji w pomyślnym zakończeniu rozłamu w Kościele, skoro sam rozpoczął działania idące w tym kierunku. Oczywiście postulat potępienia Akacjusza nie uległ zmianie, jak również i to, że papież delikatnie przypomina potrzebę liczenia się w kwestii wiary z Rzymem.

Myślę, że i Ks. Profesor i jego przyjaciele, jako *generosae aquilae pulli*[7], odczytają przetłumaczone słowa listu papieża podług jego najgłębszego sensu, czyli realizowania przez Kościół Chrystusowego życzenia: *ut unum sint!* (J 17, 21). To życzenie Zbawiciela towarzyszyło też mnie w przekładaniu tego listu, by słowo papieża Hormizdasa, następcy św. Piotra na Rzymskiej Stolicy, okazało się wyrazicielem tego życzenia w sercu moim, przyjaciół Jubilata i Jego samego, podług słów: *Iste est interpres meorum et vestrorum desideriorum*[8].

WYDANIA

A. Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae a S. Hilario usque ad Pelagium II*, Brunsbergae 1868, 796-800.
O. Günther, CSEL 35/2, Wien 1898, 540-544

BIBLIOGRAFIA

J.E. Anastasiou, *Relations of Popes and Patriarchs of Constantinopole in Frame of Imperial Policy from the Time of the Acacian Schism to the Death of Justynian*, w: *I patriarcati orientali nel primo millenio*, Roma 1968, 55-69; P. Ba-

[7] Tamże (Rok 1660), s. 51, tłum.: „Szlachetnego orła pisklęta".
[8] Tamże (Rok 1659), s. 251, tłum.: „Oto jest tłumacz moich i waszych życzeń".

tiffol, *Cathedra Petri. Etudes histoire ancienne de l'Église*, Paris 1938; tenże, *La Siège de Rome et l'Orient dans l'histoire ancienne de l'Église*, „La Revue Apologétique'' 40 (1928) 288-302; K. Baus – H. Beck – E. Ewig – H.J. Vogt, *Die Kirche von Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter*, Freiburg 1975; S. Bralewski, *Obraz papiestwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006; E.W. Brooks, *The Eastern Provinces from Arcadius to Anastasius*, w: *The Cambridge Medieval History*, I, Cambridge 1911, 457-486; C. Capizzi, *L'imperatore Anastasio (491-518)*, Roma 1969; tenże, *Sul fallimento di un negoziato di pace ecclesiastica fra il papa Ormisda e l'imperatore Anastasio I*, „Critica Storica" 17 (1980) 23-54; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Welterrschaft*, I-II, Tübingen 1930-1933; J. Chapin, *Hormisdas*, w: *New Catholic Encyclopedia*, VII, New York 1967, 248; P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire. The Religions Policy of Anastasius the First (491-518)*, Madison 1939, Thessalonike 1974[2]; P. Conte, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VI-VII*, Milano 1971, 407-423; L. Duchesne, *L'Église au VI^e siécle*, Paris 1925; A. Fliche – V. Martin, *Histoire de l'Église*, IV, Paris 1945; O. Günther, *Beiträge zur Chronologie der Briefe des Papstes Hormisda*, Wien 1892; W. Haacke, *Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im Acacianischen Schisma*, Roma 1939; S. Koczwara, *Wokół sprawy Akacjusza*, Lublin 2000; *Magistero, cura pastorale e impegno ecumenico. Atti del convegno su papa Ormisda (514-523)*, Frosinone 1993; E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma*, München 1934; A.A. Vasiliev, *A History of the Byzantine Empire 322-1453*, Madison 1952; J. Verger, *Naissance et premier essor de l'Occident chretien (V^e-XIII^e)*, Paris 1975; J. Wojda, *Les trois premiers voyages des papes de Rome à Constantinople (484-555)*, Siedlce 2006.

PRZEKŁAD[*]

Hormizdas cesarzowi Anastazemu przez biskupów Ennodiusza i Peregryna

Wnet po przyjeździe waszych legatów udzieliłem odpowiedzi na wasz list i zalecenia, choć nie tak kompletnie, jak wymagała tego ważność rzeczy, rozwiązując tylko tymczasowo niektóre sprawy, a należało dostatecznie załatwić wszystko. Jednak, czyż mógłbym przez ponawiane prośby do Waszej Łaskawości nie dość starać się o dobro wiary? Niech poczuwają się do odpowiedzialności za niedbalstwo ci, na których barkach leży obowiązek dbania o ziemskie sprawy. Nie wypełnia dzieła ewangelicznego ten, który uważa, iż bez większej

[*] Tłumaczenia dokonano z łacińskiego tekstu krytycznego w wydaniu O. Günthera, CSEL 35/2, 540-544.

winy może sobie darować jej głoszenie, bo gorliwemu pasterzowi należy pełnić straż i mieć ustawicznie przepasane lędźwia, bo, jak wiadomo, nie powinno się znudzić udzielanie upomnień przynoszących zbawienne skutki. Któż więc może powiedzieć, że nużę Waszą Łaskawość powtarzaniem moich postulatów, jeśli przez to, co ja czynię z mego obowiązku, równocześnie przychodzi korzyść dla waszej jurysdykcji w dziedzinie wiary?

Ta troska, która mnie dręczy, was odciąża. Na mnie ona spoczywa, dla was jest pożytkiem. Z działań nas obydwu ma być owoc, bo jak winą jest nie mówić i nie czynić tego, co się Panu Bogu podoba, tak też i nagroda przypada i temu, kto głosi sprawy Boże i temu, kto nie odrzucił tego, co usłyszał.

Dała Wasza Łaskawość w cesarskim liście rękojmię jedności i związała się jakby zastawem swej dobrej woli, lecz to nie wystarczy: należy zapewnić stałość zaczętym działaniom. Niech rzucone już fundamenty uzyskają pełną świetność. Nie powinni opuszczać rąk walczący za Kościół Boży. Tylekroć bowiem ponosił klęskę wróg Izraela, ilekroć Mojżesz nie opuszczał ramion (Wj 17, 11). Podjęte dzieło chwali wynik, a zakończenie świadczy o tym, jakie były początki. Nie wystarczy zacząć ratować, ponieważ tylko stałość w wierze zapewni zbawienie.

Dziękujemy Bogu, że gorliwość Waszej Pobożności daje wyraz tego, iż chce nienawidzić bezbożników Nestoriusza i Eutychesa oraz twierdzi, że walczy z bluźnierczymi dogmatami. Ten daje dowód, że prawdziwie nienawidzi błędów, kto skazuje błądzących; nie pozostawia sobie możliwości zboczenia z prawej drogi, kto nie pobłaża przestępcy. Pierwszym stopniem prawości wiary jest odwracać się od wszystkiego, co jest grzechem, ale rzeczą prawowierności i katolickiej dyscypliny jest, Panie mój i Synu, byście mieli w nienawiści także i naśladowców oraz zwolenników wyżej wymienionych, skoro owych heretyków uznaliście za godnych potępienia. Potępić trzeba nie tylko owe dobrze znane nam imiona, lecz także tych, którzy idą za potępionymi, błędy należy wykorzenić. Fałszywie postępuje ten, który twierdzi, że odwraca się od wielu, jeżeli zrobił wyjątek, choćby dla jednego. Bo przecież nie jest decydujące to, jaka jest liczba błądzących, lecz na uwadze mieć trzeba przede wszystkim samą istotę herezji.

Przeto więc niech nie sądzi, Wasza Łaskawość, lekkomyślnie, że może sobie darować osobę Akacjusza. Czyż to nie jest ów Akacjusz, który dołącza się i zanurzony jest w bagnie błędów Piotra, Dioskura i Eutychesa, skażonych co do nauki i co do jedności? Czyż razem z tymi, z którymi wszedł w łączność, nie powinien ponieść kary? A więc kto zdecydowanie potępia bezbożność tamtych, koniecznie winien dołączyć do ich grona i Akacjusza oraz wszystkich z nim związanych. Od niego zakorzenił się w Kościołach Wschodnich ferment godnego potępienia błędu. Z niego zrodziła się perfidia Kościoła Aleksandryjskiego i dotąd aż trwa jego pycha. Bo, jak piszecie, nie stosuje się on do zbawiennych zaleceń tego, którego władzy podlega, a podtrzymując błędy, nie respektuje jego poleceń uważając, że sam może w tych sprawach decydować.

Należy więc tego rodzaju ludzi dotknąć większym niż dotąd potępieniem, albowiem oni też nie stosują się do tego – mimo iż powinni – czego nauczają, i gardzą upomnieniem cesarza, a przecież winni nie tylko respektować jego władzę, lecz także baczyć na dobro zbawienia, o które nie dbają. Tychże to pozbawionych rozumu ośmiela się protegować Akacjusz, utrzymując z nimi wspólnotę. Dlatego uważać go należy za przywódcę, gdyż w szczególny sposób zgrzeszył złym przykładem. Nic tak bardzo nie sprzyja rozszerzaniu się błędów, jak ich naśladowanie : kiedy wierni wiedzą, że nie jest to zakazane, podobnie postępują. Tak jest bowiem ułomna i słaba ludzka natura. Nie wykorzeni się przez prześladowanie niegodziwych myśli, bowiem złe nasienie nie traci przez to swej witalnej mocy. Szeroko otwiera dostęp dla grzeszników ten, kto godzi się na przewrotność.

Oby więc, Najłaskawszy Cesarzu, wschodnie Kościoły unikały łączności z Akacjuszem! Przez niewielu błąd ten rozlał szkodliwą truciznę. Zapewne, nawet mury Aleksandrii wówczas by runęły, gdyby poznawszy ową bezbożność i widząc potępienie naśladowców herezji, nie zaniechały sprzeciwu. Gdy sprzyja się błędom i zaniedbuje naprawy niegodziwości uprawianiem niepotrzebnej tolerancji, to przez zapewnienie bezkarności zwolennikom powiększa się jeszcze oddziaływanie nauki heretyków. Wy więc, Cesarzu, zarządźcie stosowanie się do tego, co Bogu się podoba i zadeklarujcie, jakie jest wasze zdanie o cudzych błędach, a pomyślcie przy tym, czy wobec Boga wystarczy jedynie wytykać to, co jest błędem, jeżeli ma się możność je naprawić. Kuracji przeto nie wolno odkładać. Przyłóżcie lecznicze ręce do uleczenia głębokich ran! Przed Akacjuszem sama tylko Aleksandria cuchnęła swoją szpetnością. Zauważcie, Najłaskawszy Cesarzu, jak kolejne terytoria zostały zarażone, gdy zaniedbało się wysiłków poprawy stanu rzeczy! Jak długo będziesz tolerował, Panie i Synu, to, że Kościół Boży płacze nad podziałem swoich członków? Niech twoje dobre czyny uprzedzą to, do czego wzdychają zanoszone do Boga modlitwy! Podejmij troskę o wiarę i wznosząc chorągiew zbawienia, powstań, jak drugi Ezechiasz, by oddalić błędy od Izraela. Godzi się tobie blaskiem nowych czynów dorównać tytułom chwały przodków. On zniszczył wyżyny, ty upokorz pychę wynoszących się niegodziwości. On skruszył bałwany, ty skrusz oporne serca niewiernych. On powtórzył historię miedzianego węża, ty zniwecz teraźniejsze trucizny. Oddaj Bogu to, co sprawiedliwe, jak on to uczynił i oczekuj nagrody, na którą tamten zasłużył. Wierny jest bowiem Pan i odda każdemu według jego uczynków. Wiadomo jest, czego oczekują wierni, a czego boją się bezbożni; ci pragną cieszyć się z aniołami z tego, co otrzymają, tamci zaś się trwożą, by porzuceni przez tych, których uwiedli, nie podpadli oczekujących ich karom: w zawieszeniu pozostają strwożone serca wszystkich.

Z najdalszych krańców Galii dotarło do nas poselstwo z pytaniem, bo już rozeszła się szeroko wieść o tym, co wasza troskliwość uczyniła dla przywrócenia jedności? Dla Waszej Łaskawości nie jest to trudne, bo umie Bóg wspo-

magać prace swoich wiernych, a wiadomo, jak do swoich władców zwracają się serca poddanych. Niech powtórzy się w nowym wydaniu przykład niedawno zmarłego świętej pamięci cesarza Marcjana. Co uczynił wówczas tłum i naród? Nie trzeba przypominać tego, co znamy. Przez zbłąkanych wzmocniła się owa perfidia, a przez sprawiedliwych nauka Pana. W sprawach religijnych naśladuj to, czego dokonałeś w rządach państwem.

Naszymi łzami i prośbami popieramy nasze pełne czci pozdrowienie dołączone do poselstwa naszych braci i współbiskupów Ennodiusza i Peregryna występujących w naszym zastępstwie. A przeto nakładając specjalnemu posłańcowi sprawy drugiego poselstwa, oczekujemy, by przyniósł nam początki dobrej nadziei. Tak więc przy pomocy Bożej, postarajcie się, by przyniósł nam od dawna oczekiwany i upragniony skutek.

Napisany: w III Nony kwietnia, za najjaśniejszego konsula Agapita.

Z języka łacińskiego przełożył,
wstępem i komentarzem opatrzył
Ks. Stanisław Koczwara

EPISTOLA HORMISDAE PAPAE AD ANASTASIUM I IMPERATOREM

(Argumentum)

Hac in brevi dissertatiuncula post introductionem cum annexa bibliographia proponitur prima in linguam Polonorum translatio *Epistolae* Hormisdae papae ad Anastasium I imperatorem.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Maciej KOKOSZKO
Katarzyna GIBEL
(Łódź, UŁ)

FOCJUSZ A KUCHNIA GRECKA CZYLI KILKA SŁÓW O *ABYRTAKE* (*ABYPTAKH*)[*]

Focjusz (827-893), patriarcha Konstantynopola (858-867, 877-886) i wybitny erudyta, pozostawił nam spuściznę o niemożliwej do przecenienia wartości[1]. Jest ona odbiciem jego zainteresowań, w ramach których mieściła się nie tylko teologia i literatura, ale także wszelaka wiedza, pozwalająca lepiej zrozumieć czasy dawno minione. Dorobek patriarchy zawiera nie tylko wzmianki o autorach i ich dziełach, lecz także o pojęciach istotnych dla zrozumienia treści zawartych w ich spuściźnie. Niektóre z tych drugich, gdyby nie zostały utrwalone przez Focjusza, zaginęłyby zupełnie w otchłani niepamięci.

Niniejszy artykuł ma na celu wyjaśnienie pewnego terminu, który Focjusz utrwalił w swoim *Leksykonie* (*Λέξεων συναγωγή*). Chodzi o krótkie hasło objaśniające pojęcie *abyrtake* (*ἀβυρτάκη*), które brzmi w następujący sposób:

> „*ἀβυρτάκη ὑπότριμμα βαρβαρικὸν ἐκ δριμέων σκευαζόμενον, ἐκ καρδάμων καὶ σκορόδων καὶ σινάπεως καὶ σταφίδων, ᾧ πρὸς κοιλιολυσίαν ἐχρῶντο* (abyrtake: sos z grupy hypotrimma przygotowywany ze składników o ostrym smaku, mianowicie z rzeżuchy, czosnku, gorczycy i rodzynek, który podawano w przypadkach biegunek)"[2].

Ta krótka wypowiedź zawiera wiele terminów technicznych, które, chociaż znane były greckim smakoszom, lekarzom i kucharzom, dziś wymagają komentarza[3]. Mamy nadzieję, że wyjaśnienie ich wskaże na szerszy kontekst, w którym były używane, a zatem zdradzi kilka tajemnic kuchni greckiej.

---

[*] Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu badawczego NN 108 2693 33.

[1] Por. O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej. Zarys*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984, 152-156, 163-166; tenże, *Focjusz*, w: *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, ed. O. Jurewicz, Warszawa 2002, 178-179.

[2] *Photii patriarchae lexicon*, ed. C. Theodoridis, I, Berlin – New York 1982, 16.

[3] W literaturze polskiej brak opracowania objaśniającego te kwestie. Interesująca jest natomiast praca anglojęzyczna: A. Dalby, *Food in the Ancient World from A to Z*, London – New York 2003.

Definiując *abyrtake*, Focjusz wskazał najpierw grupę pokarmów, do których ją zaliczano, czyli *hypotrimmata* (ὑποτρίμματα)[4]. By właściwie wyjaśnić pojęcie *hypotrimma* należy zaznaczyć, że smakołyki tak klasyfikowane nie stanowiły podstawy diety, ale dodatek do niej i mieściły się w ramach dużej grupy produktów spożywczych nazywanych przez Greków *opsa* (ὄψα)[5]. Wymienione przez Focjusza *hypotrimmata* były zwykle potrawami o płynnej konsystencji i charakteryzowały się kwaśną dominantą smakową. Ona właśnie może być uznana za najistotniejszą i tak naprawdę wyróżniającą je cechę, uzyskiwaną z reguły poprzez dodanie do opisywanej grupy potraw octu winnego, czyli *oksos* (ὄξος)[6]. Choć literatura grecka przekazała nam nieco ogólnych informacji, które pozwalają wyobrazić sobie aromat tych smakołyków, to najbardziej szczegółowa receptura zachowała się w łacińskim dziełku Apicjusza–*De re coquinaria*[7].

Powyższe informacje należy jeszcze uzupełnić o dwa szczegóły techniczne. Po pierwsze, użycia tego terminu wskazują, iż niekiedy był on przenoszony na całą potrawę, do której omawiane *hypotrimma* stanowiło jedynie dodatek; wskazuje na to choćby Hesychios, definiujący w ten sposób sałatkę ze świeżych zielonych warzyw, zwaną też *fyllias* (φυλλιάς)[8]. Po drugie, określenie *hypotrimma* było niekiedy zastępowane przez *trimma* (τρῖμμα); tak stosował je na przykład, Sotades pisząc o sosie morwowym, który pewien kucharz podał do przygotowanego mięsa rekina[9].

---

[4] Por. *A Greek-English Lexicon*, ed. H.G. Liddell – R. Scott, Oxford 1996, 1899 (dalej: Liddell – Scott). Na temat *hypotrimmata* zob. Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 293. Tę samą kwalifikację potrawy zachował także Eustacjusz z Tessaloniki, zob. *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam*, ed. G. Stallbaum, II, Lipsiae 1826, s. 188, wers 39 (dalej: Eustathius, *Commentarii ad Homeri Odysseam*).

[5] Definicja *opson*, por. Liddell – Scott, s. 1283; por. Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 212-213; J. Wilkins, *The boastful chef. The discourse of food in ancient Greek comedy*, Oxford 2000, 289.

[6] Dowodzi tego opinia Galena, por. *Galeni de victu attenuante* 20, 5-6, w: *Galeni de sanitate tuenda, de alimentorum facultatibus, de bonis malisque sucis, de victu attenuante, de ptisana*, ed. K. Koch – G. Helmereich – C. Kalbfleisch – O. Hartlich, Lipsiae – Berolini 1932. Na temat tego składnika por. J.P. Alcock, *Food in the ancient World*, Westport (Connecticut) – London 2006, 90.

[7] Por. Apicius, *De re coquinaria* I 32, tłum. I. Mikołajczyk – S. Wyszomirski: *O sztuce kulinarnej ksiąg dziesięć*, Toruń 1988, 45; zob. też ostatnie wydanie krytyczne: *Apicius. A critical edition with an introduction and an English translation of the Latin recipe text „Apicius"* I 33, ed. Ch. Grocock – S. Grainger, Totnes 2006 (dalej: *Apicius*); por. też Ch. Grocock – S. Grainger, *Introduction*, w: *Apicius*, s. 27.

[8] Por. *Hesychii Alexandrini Lexicon: φυλλιάς*, ed. M. Schmidt, V, Ienae 1868, s. 994, 1, (dalej: Hesychius, *Lexicon*).

[9] Por. *Athenaei Naucratitae Deipnosophistarum libri* VII 293a-b, ed. G. Kaibel, III, Lipsiae – Berolini 1890, s. 41, 6-8, (dalej: Athenaeus, *Deipnosophistae*); zob. Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 120-121; A. Dalby – S. Grainger, *The Classical Cookbook*, London 2000, 62-64 (uwspółcześniona wersja przepisu Sotadesa).

Trimma z kolei było wyrazem o szerszym zakresie semantycznym niż *hypotrimma*[10]. Odnosiło się ono do wszelkiego rodzaju dodatków używanych do przyprawiania potraw przed, w czasie oraz po ich przygotowaniu[11]. Jedynym warunkiem zaliczenia ich do *trimmata* była forma, w jakiej występowały. *Trimmata* były bowiem *ex definitione* drobno zmielone (czy raczej roztarte)[12]. Informację tę niesie pochodzenie terminu od czasownika *tribo* (τρίβω)[13]. *Trimmata* mogły przyjąć zarówno formę sypką[14], jak i płynną. Z punktu widzenia specjalistów od kulinariów można było więc w ten sposób określić nie tylko *abyrtake*, ale także m.in. pieprz, którym posypywano potrawy przed podaniem. Warto pamiętać, że omawiany rzeczownik występował też często w wersji zdrobniałej, (*deminutivum*) brzmiąc *trimmation* (τριμμάτιον)[15].

Stosowana przez Greków nomenklatura kulinarna wskazuje, że płynne *trimmata* o kwaśnej dominancie smakowej zaliczane były do pokarmów typu *dzomos* (ζωμός). Tym ostatnim terminem określano potrawy, które dzisiaj nazywamy zupami lub sosami[16]. Pod pojęciem *dzomos* kryły się więc zarówno *dzomos melas* (ζωμὸς μέλας)[17], czyli słynne czarne polewki jadane przez Spartan, wywar *leukos dzomos* (ζωμὸς λευκός) używany do gotowania ryb[18], jak i wszelakiego rodzaju sosy (niezależnie czy klasyfikowano je jako *embam-*

[10] Por. Liddell – Scott, s. 1820.

[11] Por. Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 294.

[12] Robiono to zwykle w moździerzu, por. Ch. Grocock – S. Grainger, *Glossary*, w: *Apicius*, s. 351; J. Solomon, *The Apician Sauce. Ius Apicianum,* w: *Food in Antiquity*, ed. J. Wilkins – D. Harvey – M. Dobson, Exeter 1995, 116-117.

[13] Por. definicję *Τρίμμα*, w: *Suidae Lexicon*, ed. A. Adler, IV, Lipsiae 1935, s. 988, 5-6, (dalej: Suda, *Lexicon*); zob. także Grocock – Grainger*, Introduction*, s. 27.

[14] Przykładem takiego *trimma* było *oksyporum* (*oxyporum, ὀξυπογον*; *ὀχυπόριον*). Przepis na taki dodatek zachował traktat Apicjusza *De re coquinaria* I 32. O konsystencji *oksypora* por. Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 117; zob. także współczesną wersję *oksyporum*: M. Grant, *Roman cookery. Ancient recipes for modern kitchens*, London 1999, 134-135.

[15] Por. Athenaeus, *Deipnosophistae* VII 293c, ed. Kaibel, s. 41, 19-22.

[16] Por. Liddell – Scott, s. 759. Na temat sosów w kuchni greckiej zob. Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 294-294; M. Kokoszko, *Sosy w kuchni greckiej. Garum (γάρος) i pochodne*, VoxP 26 (2006) t. 49, 289-298. Zebrana literatura na ten temat: tenże, *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III-VII wiek)*, Byzantina Lodziensia 9, Łódź 2005, 373-374. Najnowsze ustalenia na temat *garum*, por. Ch. Grocock – S. Grainger, *Excursus on garum and liquamen*, w: *Apicius*, s. 373-387. Sosy apicjańskie, zob. J. Solomon, *The Apician Sauce*, s. 115-131.

[17] Por. Suda, *Lexicon*: *Ζωμὸς μέλας*, ed. Adler, s. 136, 1.

[18] Por. np. *Galeni ad Glauconem de medendi metodo*, w: *Claudii Galeni opera omnia*, ed. D.C.G. Kühn, vol. XI, Lipsiae 1826, 144, 4-9; *Galeni de alimentorum facultatibus*, w: *Claudii Galeni opera*, ed. Kühn, vol. VI, Lipsiae 1823, 725, 6-10; *Oribasii collectionum medicarum reliquiae*, ed. J. Reader, vol. I-IV, [*Corpus medicorum Graecorum*], Lipsiae – Berolini 1928-1933, tutaj: vol. II, s. 51, 6, 1-7 (dalej: Oribasius, *Collectiones medicae*); Paulus Aegineta, *Epitomae medicae libri*, ed. I.L. Heiberg, vol. I-II, Lipsiae – Berolini 1921-1924, tutaj: vol. I, s. 72, 2, 13-17, (dalej: Paulus Aegineta, *Epitomae*). Na temat *leukos dzomos* zob. Kokoszko, *Ryby*, s. 378.

ma [*ἔμβαμμα*][19], czy też *katachysma* [*κατάχυσμα*])[20]. Wypada dodać, że dane zachowane w innych źródłach potwierdzają informacje przekazane przez Focjusza. Tak samo klasyfikuje *abyrtake* autor Księgi Suda[21], a pośrednio także Hezychiusz, który wskazuje na *trimmata* i *embammata* jako zakres specjalizacji *abyratkopoiosa* (*ἀβυρτακοποιός*)[22].

Przepis na *abyrtake*, jaki znajduje się w *Leksykonie* Focjusza, wydaje się być prawie kompletny, a z pewnością pozwala określić jej dominanty smakowe. Po pierwsze, już identyfikacja tej potrawy jako *hypotrimma* implikuje wniosek, że sos ten zawierał jakiś składnik zakwaszający. Praktyka antyczna i bizantyńska sugeruje, że był to ocet winny. Focjusz nie wymienił go zapewne dlatego, iż składnik ten był tak oczywisty, że aż niewart przytoczenia.

Drugim zasadniczym elementem receptury były z pewnością ingrediencje, dodające *abyrtake* ostrości (*ἐκ δριμέων σκευαζόμενον* [*ὑπότριμμα*]*)*. Focjusz wymienia wśród nich rzeżuchę, czyli kardamon (*κάρδαμον*), czosnek, czyli skorodon (*σκόροδον*) i gorczycę, czyli sinapy (*σίναπυ*)[23]. Były one tradycyjnymi składnikami odpowiedzialnymi za tę cechę potraw. Teopomp[24] uzupełnia tę grupę składników o pory, prasa (*πράσα*)[25], które, być może, mogły być zamiennikiem czosnku, i jednocześnie potwierdza użycie rzeżuchy. Informacje Teopompa i Focjusza uprawdopodabnia także Antyfanes[26], który pisze, że w skład receptury wchodziły zioła, *chloe* (*χλόη*). By je zakupić, bohater jego komedii udał się na targ obfitujący w różnorodne świeże produkty spożywcze.

[19] Termin *embamma* oznaczał substancję, w której moczyło się potrawy przed wzięciem do ust, por. Athenaeus, *Deipnosophistae* IX 368a, ed. Kaibel, s. 5, 18-21, Hesychius, *Lexicon: Θασία ἅλμη*, ed. Schmidt, s. 119, 1-2; Suda, *Lexicon*: *Θασίαν κυκῶσι λιπαράμπυκα*, ed. Adler, s. 58, 1-11 etc.

[20] Termin odnosił się do sosu, którym polewano gotowe danie, por. Suda, *Lexicon*: *κατάχυσμα, ed. Adler, s. 876, 1. Z pewnością było to określenie ogólne i nie niosło ze sobą żadnego dodatkowego znaczenia, gdy chodzi o skład i smak potrawy. Z narracji Archestratosa wynika, że były różne rodzaje katachysmata*. Niektóre zawierały ser, inne duże ilości oliwy, jeszcze inne charakteryzowały się zawiesistą konsystencją, por. Athenaeus, *Deipnosophistae* IX 399e-f, ed. Kaibel, s. 61, 9-11. Podawano je do warzyw, na przykład do jadalnych bulw (por. poniżej) lub mięs, np. do zajęcy, por. Athenaeus, *Deipnosophistae* I 5b, ed. Kaibel, s. 8, 23-24.

[21] Por. Suda, *Lexicon*: *Αβυρτάκη*, ed. Adler, s. 103, 1. Oba przekazy wywodzą się z jednego źródła, czego dowodzi słownictwo i kompozycja haseł w obu leksykonach.

[22] Por. Hesychius, *Lexicon*: *ἀβυρτακοποιοῦ*, ed. Schmidt, s. 230, 1. Na temat *abyrtakopoiosa* zob. niżej.

[23] Eustacjusz (*Commentarii ad Homeri Odysseam*, ed. Stallbaum, II, s. 188, wers 40) wymienia wśród składników nadających ostrości rzeżuchę, pory, oraz pestki granatu, pomijając zatem czosnek i gorczycę. Ta ostatnia pojawia się jednak nieco później w tym samym fragmencie (ale już w passusie, którego dane pochodzą z leksykonu Pauzaniasza z Syrii, por. Eustathius, *Commentarii ad Homeri Odysseam*, ed. Stallbaum, II, s. 188, wers 42.

[24] Por. Theopompus, *Fragmentum* 17, 1-2, w: *Comicorum Atticorum fragmenta* [= CAF], vol. I, ed. T. Kock, Lipsiae 1880, 746.

[25] Pisze o nich Eustacjusz, por. *Commentarii ad Homeri Odysseam*, ed. Stallbaum, II, s. 188, wers 40.

[26] Por. Antiphanes, *Fragmentum* 141, 1-142, 4.

Pojawia się zatem supozycja, iż do *abyrtake* używano produktów dopiero co zerwanych w ogrodzie. Nie wiemy jednak, czy były to na pewno wyżej wymienione rośliny, gdyż Antyfanes nie pozostawił specyfikacji nabytej zieleniny. Księga Sudy dodaje do naszej listy jeszcze jeden istotny składnik *abyrtake*, mianowicie pestki granatów, *kokkoi* (*κόκκοι*)[27].

Po trzecie, wszystko wskazuje na to, że sos ten był słonawy. Wynika to z faktu obecności w nim solonych kaparów, a choć Focjusz nie wymienia tej ostatniej ingrediencji, zaświadczona jest ona przez Polyainosa[28]. W końcu, przekaz Focjusza dowodzi także, że potrawa była słodkawa. Za tę nutę smakową odpowiadały, wymienione przez niego w recepturze rodzynki, *stafides* (*σταφίδες*)[29].

Wnioskujemy, że *abyrtake*, jako klasyczne opson, podawana była w charakterze dodatku do chleba. Hezychiusz wymienia pewne ciasto, czy też rodzaj placka, *pemma* (*πέμμα*), o nazwie *parthenias* (*παρθενίας*), które określa jako *abyrtakodes* (*ἀβυρτακῶδές*)[30]. Z tekstu można wnosić, iż był to albo wypiek z użyciem *abyrtake* (nadziewany tym sosem ?), albo też owo ciasto charakteryzowało się podobnym (ostro-słono-słodko-kwaśnym) smakiem. Leksykograf za pomocą tej samej przydawki opisuje również termin *neodartes* (*νεοδάρτης*), który bezsprzecznie odnosił się do jakiegoś wyrobu kulinarnego[31]. Nie wiadomo jednak, co dokładnie Hezychiusz miał na myśli, i można jedynie suponować, że było to jakieś danie mięsne[32], które odznaczało się analogicznym aromatem lub podawane było z *abyrtake*.

Focjusz napisał krótko, iż rzeczony sos miał barbarzyńskie pochodzenie (*ὑπότριμμα βαρβαρικόν*)[33], co, jak należy domniemywać, odróżniało go od całego szeregu pokarmów typowych dla Greków. Zapewne tylko sama forma eksplikacji przyjęta w leksykonach, a więc wzgląd na krótkość wypowiedzi, przeszkodziła mu w wyjaśnieniu, że kuchnia grecka była stosunkowo chłonna na obce wpływy. Importy dotyczyły nie tylko przypraw, z których znaczna część nie rosła po prostu na obszarze egejskim, ale także receptur na konkretne

[27] Por. Suda, *Lexicon*: *Αβυρτάκη*, ed. Adler, s. 103, 2; Eustathius, *Commentarii ad Homeri Odysseam*, ed. Stallbaum, II, s. 188, wers 40; Liddell – Scott, s. 971; Grocock – Grainger, *Introduction*, s. 49 (na temat *myma* [*μῦμα*]); zob. też przepis na myma: Athenaeus, *Deipnosophistae* XIV 662d, ed. Kaibel 82, 5-13.

[28] Por. *Polyaeni stratagematon libri* IV 3, 32, 36-38, ed. E. Woelfflin, Lipsiae 1887.

[29] Rodzynki wymienia także Eustacjusz, por. *Commentarii ad Homeri Odysseam*, ed. Stallbaum, II, s. 188, wers 42.

[30] Por. Hesychius, *Lexicon*: *παρθενίας*, ed. Schmidt, s. 921, 1.

[31] Por. tamże: *νεοδάρτης*, ed. Schmidt, s. 315, 1.

[32] Analogii dostarcza termin *darta* (*δαρτά*). Oznacza on subkategorię ryb *selache* (*σελάχη*), która została wydzielona przez Mnesiteosa. Ryby należące do tej grupy charakteryzują się grubą i szorstką skórą. Nie posiadają za to łusek. Nazwa wskazuje, że *darta* były obdzierane ze skóry przed przyrządzeniem, por. Athenaeus, *Deipnosophistae* VIII 357c, ed. Kaibel, s. 54, 16-21; zob. też Kokoszko, *Ryby*, s. 78.

[33] Ta sama informacja znajduje się także w komentarzach do *Odysei*, por. Eustathius, *Commentarii ad Homeri Odysseam*, ed. Stallbaum, II, s. 188, wers 40.

przysmaki. Przykładów takich zapożyczeń jest wiele, ale jako konkretnymi przykładami tego zjawiska posłużymy się *kandaulos* (*κάνδαυλος*)[34] i *karyke* (*καρύκη*)[35], o których mowa będzie jeszcze poniżej i które, podobnie jak *abyrtake*, przyjęły się wśród Greków i zrobiły znaczną karierę w ich kuchni.

Wiemy, że receptura tej potrawy została zaimportowana przez Greków ze Wschodu. Komediopisarz Teopomp w swym *Tezeuszu* wskazuje, iż pierwotnie *abyrtake* była delikatesem, przygotowywanym i spożywanym przez Medów[36]. Na podstawie źródeł literackich nie jesteśmy w stanie stwierdzić, na ile Teopomp był precyzyjny i czy za terminem „Medowie" nie kryli się po prostu, jak to zwykle było w literaturze greckiej, Medowie i Persowie. Ta ostatnia opcja wydaje się być zresztą bardzo prawdopodobna, o czym świadczy wzmianka Polyainosa[37], który, cytując długą listę produktów przeznaczonych na ucztę, wydaną przez króla perskiego Cyrusa Wielkiego, wymienia również kapary (*κάππαρις*) konserwowane w *halme* (*ἅλμη*)[38], będące częścią składową receptury na opisywany egzotyczny smakołyk.

Świadectwo Polyainosa pozwala jednocześnie wprowadzić pewną cezurę czasową dotyczącą omawianego smakołyku. W VI wieku prz. Chr. *abyrtake*

[34] Luksusowa potrawa pochodzenia lidyjskiego. Występowała w trzech odmianach o różniących się recepturach, por. Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 174 i 188; D. Harvey, *Lydian Specialities, Croesus; Golden Baking-Woman, and Dogs' Dinners*, w: *Food in Antiquity*, s. 273-285, spec. 277; Wilkins, *The boastful chef*, s. 258, 266 i 284-286.

[35] *Karyke* była rodzajem sosu. Jej receptura przewidywała z pewnością krew, a hipotetycznie *garum*, pieprz, *malabathron* (*φύλλον 'Ινδικόν*), (gorszy) cynamon (*κασσία*), *kostos* (*κόστος*) i kminek, por. A. Dalby, *Siren Feasts. A History of Food and Gastronomy in Greece*, London 1996, 106-107; Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 293; Harvey, *Lydian Specialities*, s. 277; Wilkins, *The boastful chef*, s. 267, 284-289, 368 i 376. Specjał ten jest omawiany w dwu artykułach M. Kokoszko, a mianowicie: S*ome technical terms from Greek cuisine in classical and Byzantine literature*, który ma się ukazać w „Eos", oraz w: *Historia kuchni antycznej i bizantyńskiej. Sos karyke (καρύκη). Komentarz do „Chronografii" Michała Psellosa*, który ukaże się w kolejnym numerze „Przeglądu Nauk Historycznych" oraz w studium Katarzyny Gibel: *Symbolika jedzenia w wybranych pismach Jana Chryzostoma na przykładzie derywatów od karyke (καρύκη)*, który ukaże się w 11. tomie „Byzantina Lodziensia". Podobny pogląd zob. Wilkins, *The boastful chef*, s. 289.

[36] Por. Suda, *Lexicon*: *ἀβυρτάκη*, ed. Adler, s. 103, 1-5. Theopompus, *Fragmentum* 17, 1-2, w: CAF I 746. Tę samą informację zob. Eustathius, *Commemntarii ad Homeri Odysseam*, ed. Stallbaum, II, s. 188, wers 39-42; por. też zawarty w tym samym fragmencie komentarz Eustacjusza na temat upodobania Medów do rzeżuchy i porów.

[37] Fragment cytowany powyżej (przypis 28).

[38] Znaczenie terminu *halme* jest omawiane przez mnie w artykule *Delikatesy i medykamenty. Komentarz na temat znaczeń terminu halme (ἅλμη) w antycznych i bizantyńskich źródłach greckich*, który ma się ukazać na łamach „Przeglądu Nauk Historycznych"; por. także Kokoszko, *Ryby*, s. 375. O technice solenia mięsa i warzyw por. J. Koder, *Stew and salted meat – opulent normality in the diet of every day?*, w: *Eat, drink, and be merry*, ed. L. Brubaker – K. Linardou, Hampshire 2008, 59-72; M. Kokoszko, *Kuchnia i dietetyka późnego antyku oraz Bizancjum. Kilka uwag na temat spożycia, sporządzania, przyrządzania, wartości dietetycznych i zastosowań medycznych konserw rybnych w antycznej i bizantyńskiej literaturze greckiej*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica" 80 (2005) 7-25.

była już dość popularna wśród Persów, a w latach 30. IV wieku owego czasu Macedończycy Aleksandra zwracali uwagę na jej obecność wśród spisu potraw podawanych na bankietach wspomnianego wcześniej Cyrusa. Nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy oznacza to, że świat grecki słyszał już o niej przed wyprawami króla Macedonii; wydaje się to jednak wysoce prawdopodobne. W każdym razie, w IV wieku przed Chrystusem, przepis i smak *abyrtake* były już znane Grekom[39].

Mamy przynajmniej kilka przesłanek, aby sądzić, że *abyrtake* uchodziła za delikates i jako taki dostępna była tylko nielicznym. Atenajos z Naukratis bowiem, zachowuje w swoich *Deipnosofistach* fragment utworu komediopisarza Demetriosa, piszącego o pewnym kucharzu (zatrudnionym na dworze króla Seleukosa), który dumnie określał siebie terminem *abyrtakopoios*[40]. Ponieważ wymieniony przez Demetriosa mistrz kuchni pracował na dworze królewskim, można założyć, że wytwory jego sztuki miały zaspokajać najbardziej wyszukane gusty. Wypada nadto przypuścić, iż jego profesja, czyli *abyrtakopoia* (*ἀβυρτακοποία*), była analogiczna do innej specjalizacji kulinarnej starożytności, mianowicie *techne karykeutike* (*τέχνη καρυκευτική*) – sztuki przyrządzania innego słynnego sosu, *karyke*[41]. *Karykopoia* (*καρυκοποία*) z kolei była zawsze dla Greków symbolem wyszukanej sztuki kulinarnej, a dla Jana Chryzostoma, biskupa Konstantynopola, stała się nawet symbolem „rozpasania" w gastronomii[42]. Wysnuć zatem można wniosek *per analogiam*, iż obie (*abyrtakopoia* i *karykopoia*) reprezentowały dziedziny *haute cuisine* uprawianej na dworach i w pałacach potężnych oraz możnych[43]. Potwierdzenie tej konkluzji znajdujemy także w świadectwach innych autorów antycznych. Aleksis w *Mandragoridzomene* sugeruje, że w spożywaniu *abyrtake* była odrobina szaleństwa. Oczywiście, nie chodziło mu o to, żeby potrawa ta przyprawiała o obłęd. Jego stwierdzenie *ἐπὶ ταῖς ἀβυρτάκαισι δ' ἐκβακχεύομεν* implikuje raczej to, iż jedzenie jej było synonimem luksusu, a wydawanie pieniędzy na nią odstępstwem od normy zwyczajnej dla diety przeciętnego człowieka[44].

[39] Na ten wiek datowana jest działalność Teopompa (ok. 376-315).

[40] Por. Athenaeus, *Deipnosophistae* IX 405f–406a, ed. Kaibel, s. 70, 7-19.

[41] Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 49, 4, PG 58, 492, tłum. A. Baron, ŹMT 23, 97.

[42] Teza ta jest postawiona w dwu wspomnianych wyżej artykułach M. Kokoszko na temat *karyke* oraz w pracy K. Gibel. Podobny pogląd wyraża także J. Wilkins (*The boastful chef*, s. 289), J. Davidson (*Courtesans and fishcakes. The consuming passions of classical Athens*, London 1997, 144) oraz Ch. Grocock i S. Grainger (*Introduction*, s. 40 i 50).

[43] O znajomości *karyke* na dworze bizantyńskim por. Michael Psellos, *Chronographia* II 7, 2-4, tłum. O. Jurewicz: Michał Psellos, *Kronika czyli historia jednego stulecia Bizancjum (976-1077)*, Wrocław 2005, 33. Kwestia ta jest także dyskutowana przez M. Kokoszko we wzmiankowanych artykułach na temat *karyke*.

[44] Por. Athenaeus, *Deipnosophistae* III 124a, ed. Kaibel, s. 97, 23; Alexis, *Fragmentum* 141, 12-13, w: CAF II 152-156; zob. Wilkins, *The boastful chef*, s. 289.

Ta interpretacja *abyrtake* jako potrawy luksusowej znajduje potwierdzenie również w twórczości Lukiana z Samosat. Wpisuje on ją bowiem na listę dań przygotowywanych na bardzo wystawny posiłek, na którym, obok *abyrtake*, podawano także kopytka świńskie, żeberka wołowe, żołądki, macicę wieprzową, smażone uszy świńskie, *myttoton* (*μυττωτόν*)[45] i inne przysmaki[46]. Wiosek ten znajduje też wsparcie w tradycji przekazanej przez Plutarcha[47]. By wyrazić swoje zdanie na temat *abyrtake*, Plutarch używa szeregu zabiegów literackich. Po pierwsze, zestawiając *abyrtake* z *karyke* i dodając do tej pary także *kandaulos*, tworzy jedną klasę wyszukanych i pożądanych potraw. By jego intencje były bardziej zrozumiałe, wszystkie wymienione delikatesy przeciwstawia prostemu, urozmaiconemu, rzec można typowo narodowemu, jedzeniu Greków, czyli bulwom, *bolboi* (*βολβοί*)[48], oliwkom, warzywom, serowi etc. Sugeruje, że tylko takie zwyczaje żywieniowe były akceptowane przez greckie autorytety. Jako przykład nieprzychylnej opinii wobec obcych wpływów kulinarnych służy zdanie Platona[49], który aprobował to, co w diecie jest proste. Negatywny stosunek Plutarcha do luksusowego charakteru omawianej potrawy tkwi także w doborze epitetów, określających wspólnie *abyrtake*, *kandaulos* i *karyke*. Wedle Plutarcha bowiem zdradzają one pretensjonalność[50] i płochość[51] tych, którzy je wychwalają. W końcu koronnym argumentem jest opinia, że ani *abyrtake*, ani *karyke*, ani też *kandaulos*, nie wnoszą rzeczywistego urozmaicenia *poikilia* (*ποικιλία*) do diety. Ta bowiem polega na spożywaniu różnorodnych, ale tradycyjnych produktów.

---

[45] *Myttoton* było potrawą zaliczaną także do *hypotimmata*. Nie posiadamy na nią dokładnego przepisu. Nie ma wątpliwości, iż najważniejszym jej elementem był czosnek, por. Hesychios, *Lexicon*: *μυττωτόν*, ed. Schmidt, s. 2001, 1; zob. też Dalby, *Food in the Ancient World*, s. 227. Wynika to ze zgodnych świadectw zarówno autorów antycznych, jak i bizantyńskich. Galen (*Galeni linguarum seu dictionum exoletarum Hippocratis explicatio* 124, 1-2, w: *Galeni opera*, XIX, Lipsiae 1830) jest jedynym znawcą tematu, który stwierdził, iż zamiennikiem, zamiast czosnku, mogła być cebula. Dioskurides (*Pedanii Dioscuridis Anazarbei de materia medica* II 152, 13, 10-12, w: *Pedanii Dioscuridis Anazarbei de materia medica libri quinque* [*Corpus medicorum Graecorum*], ed. M. Wellmann, vol. I-II, Berolini 1906-1914 [dalej: Dioscurides, *De materia medica*]; *Dioscuridis περὶ ἁπλῶν φαρμάκων* II 65, 5, 3-4, w: *Pedanii Dioscuridis*, III, Berolini 1914) wskazał, że do *myttoton* dodawano rozdrobnione czarne oliwki. Orybazjusz (*Collectiones medicae* IV 2, 14, 1-3) uzupełnił tę recepturę o ocet i ser. W końcu autor Księgi Sudy wpisał na listę ingrediencji także jajka, por. Suda, *Lexicon*: *Μυττωτόν*, ed. Adler, s. 1492, 2.

[46] Por. Lucianus, *Lexiphanes* VI 3-8, w: *Lucian with an English translation*, ed. M.D. Macleod – A.M. Harmon – K. Kilburn, V, Cambridge Mass. 1972, 315.

[47] Por. Plutarchus, *Quaestiones convivales* 664a, 1-10, w: *Plutarchi moralia*, ed. C. Hubert, IV, Lipsiae 1938, 263.

[48] Chodzi o jadalne bulwy hyiacynta (*Muscari comosum*), por. Dalby, *Siren*, s. 83, przypis 155; tenże, *Food in the Ancient World*, s. 63-64.

[49] Por. Plato, *Respublica* 372c, 5-d; zob. też Wilkins, *Introduction*, w: *Food in Antiquity*, s. 7.

[50] Określa je jako *perierga* (*περίεργα*).

[51] Określa je jako *spermologika* (*σπερμολογικά*).

Pozostaje jeszcze jedna kwestia wzmiankowana przez Focjusza. Omawiana *abyrtake* była wedle niego potrawą o konkretnym działaniu terapeutycznym, miała bowiem powstrzymywać biegunki, *koiliolisiai* (*κοιλιολυσίαι). Ta sama uwaga znajduje się zresztą w Komentarzu do Odysei* napisanym przez Eustacjusza z Tessaloniki[52]. I tu pojawia się pewien problem. Zastanawiający jest fakt, że ani Doskurides, ani Galen, ani Orybazjusz, ani w końcu inni medycy wczesnego Bizancjum, nic o owej cesze *abyrtake* nie wspominają; zresztą milczą o tej potrawie w ogóle. Nie oznacza to jednak, że Focjusz się mylił. Cała bowiem literatura medyczna opowiada nam o zdrowotnych właściwościach rzeżuchy[53], czosnku[54], gorczycy[55] oraz rodzynek[56]. Co istotne, z traktatów tych wynika jasno, iż mogły być one wykorzystywane także przy leczeniu problemów gastrycznych. Trzy pierwsze uważane były przede wszystkim za znakomity środek neutralizujący zagrożenie, jakie stanowiły niezdrowe dla organizmu ludzkiego soki, *chymoi* (*χυμοί*)[57]. Dlatego też zalecano je do dań, które dzisiaj nazwalibyśmy ciężkostrawnymi[58]. Z kolei rodzynki wzmacniały żołądek, łagodziły także bóle brzucha i związane z nimi rozstroje, *dekseis* (*δήξεις*)[59].

Proweniencja tej informacji staje się dopiero jasna w wyniku zestawienia analizowanego passusu z tym, co napisał Eustacjusz z Tessaloniki. Ten ostatni bowiem wskazuje jako swoje źródło Pauzaniasza z Syrii, leksykografa, którego działalność datowana jest na II w. n.e. Pozostaje zatem stwierdzić, iż wzmianka o wyżej wspomnianym zastosowanie *abyrtake* nie pochodziła z okresu Bizan-

[52] Por. Eustathius, *Commentarii ad Homeri Odysseam*, ed. Stallbaum, II, s. 188, wers 42.

[53] Por. np. Dioscurides, *De materia medica* II 155, 1, 1-2, 9; Oribasius, *Collectiones medicae* III 19, 1, 1-9, 2; Aetius Amidenus, *Iatricorum libri* I 181, 1-7, w: *Aetii Amideni libri medicinales I-VIII*, ed. A. Olivieri, Lipsiae – Berolini 1935-1950; Paulus Aegineta, *Epitome medicae* VII 3, 10, 56-59.

[54] Por. np. Galenus, *De alimentorum facultatibus*, ed. Kühn VI 658, 9–659, 13; Oribasius, *Collectiones medicae* II 27, 1, 1-4, 5; Aetius Amidenus, *Iatricorum libri* I 369, 1-5; Paulus Aegineta, *Epitome medicae* I 76, 1, 16-21.

[55] Por. Dioscurides, *De materia medica* II 154, 1, 1-3, 8, spec. II 54, 1, 4-5; Galenus, *De victu attenuante* 7, 1–8, 1; Oribasius, *Collectiones medicae* III 2, 1, 1-3; Alexander Trallensis, *Therapeutica* I 493, 7-8, w: *Alexander von Tralles*, ed. T. Puschmann, I-II, Viennae 1878-1879; Aetius Amidenus, *Iatricorum libri* I 292, 1-2; Paulus Aegineta, *Epitome medicae* VII 3, 13, 4.

[56] Por. Galenus, *De alimentorum facultatibus*, ed. Kühn VI 581, 8–582, 6 i 584, 2-4; Oribasius, *Collectiones medicae* I 42, 1, 1-8, 2; Aetius Amidenus, *Iatricorum libri* I 52, 1-14 (I 52, 13-14); Paulus Aegineta, *Epitome medicae* I 81, 1, 8-10.

[57] Teoria humoralna został omówiona przez mnie we wcześniejszych publikacjach, por. M. Kokoszko, *Skąd brać rekruta do armii i dlaczego? Antyczna nauka wyjaśniająca sugestie Wegecjusza zamieszczone w dziele „Epitoma rei militaris"*, „Piotrkowskie Zeszyty Historyczne" 3 (2001) 11-29, spec. 21-24; tenże, *Nauka antyczna a opisy portretowe w dziełach Prokopiusza z Cezarei*, „Eos" 87 (2000) 255-277, spec. 261-266.

[58] Na przykład do *ketode* (*κητώδη*), czyli wielkich ryb morskich, por. m.in. Galenus, *De alimentorum facultatibus*, ed. Kühn VI 728, 3-8.

[59] Por. Liddell – Scott, s. 388; Galenus, *De alimentorum facultatibus*, ed. Kühn VI 582, 5; Oribasius, *Collectiones medicae* I 42, 3, 5; Aetius Amidenus, *Iatricorum libri* I 52, 10.

cjum i domniemywać, że wskazywała na lokalny (medyjsko-perski) obyczaj, który nie znalazł uznania w oczach lekarzy greckich.

PHOTHIUS ON GREEK CUISINE OR A SHORT COMMENTARY ON *ABYRTAKE* (*ABYPTAKH*)

(Summary)

The present commentary is aimed at elucidating the terms made use of by Photius, the Patriarch of Constantinople, in the entry *abyrtake* (*ἀβυρτάκη*) included in his *Lexicon* (*Λέξεων συναγωγή*). The authors of the study maintain that *abyrtake* was a sauce of Medic (i.e. Persian) origin, which might have been known to the Greeks even before the VIth century but eventually became popular in the IVth. BC. It was a luxury dish consisting of vinegar (*ὄξος*), cress (*κάρδαμον*), garlic (*σκόροδον*), mustard (*σίναπυ*), raisins (*σταφίδες*) and salted capers (*κάππαρις*).

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Stanisław KOWALCZYK
(Lublin, KUL)

NURT FENOMENOLOGICZNO-EGZYSTENCJALNY W POLSKIEJ WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII BOGA

Nurt fenomenologiczno-egzystencjalny posiada w Polsce kilku znanych przedstawicieli, należą zaś do nich: M. Jaworski, J. Tischner i K. Tarnowski. Ksiądz Marian Jaworski (ur. 1926), późniejszy arcybiskup Lwowa i kardynał, był kierownikiem Katedry Filozofii Religii w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Interesował się również problematyką filozofii Boga, nawiązując do tradycji filozofii podmiotu, zapoczątkowanej przez św. Augustyna, a kontynuowanej współcześnie przez J. Maritaina i A. Dondeyne'a. Pierwszy z nich akcentował rolę przedfilozoficznego poznania Boga, będącego rodzajem spontanicznej intuicji odkrywającej poprzez kruchość bytu obecność Boga[1]. Belgijski filozof, ksiądz Albert Dondeyne również mówił o przedfilozoficznym poznaniu, które nazwał „egzystencjalną fenomenologią", tj. doświadczeniem człowieka skłaniającym go do refleksji nad własnym istnieniem i jego genezą[2]. Dopełnieniem analizy fenomenologicznej jest refleksja metafenomenologiczna, tj. w sensie ścisłym metafizyczna. Fenomenologiczny opis rzeczywistości Dondeyne nazwał refleksją *prius quoad nos*, jest ona punktem wyjścia poprzez rozumowanie redukcyjne („quia") takiego bytu, który jest *prius simpliciter*, tj. Boga.

M. Jaworski nawiązał do rozważań belgijskiego fenomenologa, wyróżniając filozofię bytu *quoad nos* i filozofię bytu jako takiego[3]. Odwołał się także do wypowiedzi św. Tomasza z Akwinu, które mają potwierdzać zasadność proponowanego rozróżnienia dwu typów filozofii bytu[4]. Filozofia bytu *quoad nos* to przedfilozoficzne poznanie Boga, które można nazwać fenomenologicznym opisem kondycji bytowej człowieka. „Metafizyka jako metodycznie wypracowana nie jest możliwa inaczej, jak przez nawrót do metafizyki

[1] Por. J. Maritain, *Approches de Dieu*, Paris 1953, 9-23.

[2] Por. A. Dondeyne, *L'experience préphilosophique et ses conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu*, w: *Existence Dieu*, Tournai 1961, 147-166.

[3] Por. M. Jaworski, *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, II, Warszawa 1973, 164-191.

[4] Por. Thomas Aquinata, *In Boethium de Trinitate* lect. II, II, 1, ad 3; lect. II, I, 2.

w człowieku”[5]. Rozgraniczenie dwojakiego typu filozofii bytu ma swe konsekwencje na terenie filozofii Boga, argumentacja uzasadniająca Jego realność jest „eksplikacją krytyczną metafizycznego wymiaru świadomości ludzkiej”[6]. Jaworski sądził, że punktem wyjścia argumentacji teodycealnej jest filozofia bytu *quoad nos*, a nie filozofia bytu jako takiego. Drogi Tomasza były wyrazem fascynacji kosmosem, współcześnie w większym stopniu przedmiotem uwagi filozofii jest sam człowiek, dlatego argumentację Akwinaty należy zreinterpretować uwzględniając bytowość człowieka: jego strukturę, dynamikę i wartości. Polski fenomenolog był przekonany, że antropologiczny punkt wyjścia argumentacji na istnienie Boga nie zmienia w sposób istotny metody zastosowanej w drogach Akwinaty, ponieważ jest to także rozumienie redukcyjno-regresywne. Tradycyjnie interpretowany tomizm (tak esencjalny, jak egzystencjalny) uzasadniał realność Boga opierając się na metafizycznej zasadzie przyczynowości. W przekonaniu Jaworskiego „św. Tomasz w swych drogach do Boga nie mówił o zastosowaniu żadnych zasad, ale wskazywał na określone stany rzeczowe, które jego zdaniem domagają się ostatecznej racji bytowej”[7]. Obecność Boga jest „odczytywana” w strukturze rzeczywistości, zwłaszcza w egzystencji człowieka. Metafizyczne dowody są jedynie eksplikacją prawdy o Bogu uchwyconej w przedfilozoficznej intuicji. „Teoretyczna refleksja nie może zastąpić bezpośredniej intuicji bytu, i bez tej intuicji nie odgrywa żadnej roli decydującej w doprowadzeniu człowieka do przeświadczenia o Bogu”[8].

Jaworski nie zakwestionował dróg Akwinaty, lecz zerwał z ich interpretacją klasycznego tomizmu. Od filozofii bytu przeszedł do filozofii podmiotu, nawiązując do nurtu augustyńsko-fenomenologicznego. Proponując oparcie filozofii Boga na filozofii bytu *quoad nos*, dowartościował rolę personalno-aksjologicznego doświadczenia człowieka. Proponowana reinterpretacja filozoficznej refleksji nad Bogiem wynikała z przekonania, że współczesny ateizm ma źródła nie tyle epistemologiczno-metodologiczne (sensualizm), co przede wszystkim antropologiczne[9]. Ateizm marksizmu i J.P. Sartre’a jest tego potwierdzeniem. Współczesna filozofia teistyczna powinna wskazywać na ontyczne i aksjologiczne powiązanie człowieka z Bogiem.

Drugim przedstawicielem nurtu fenomenologiczno-egzystencjalnego w Polsce był ksiądz Józef Tischner (1931-2000), profesor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, autor prac: *Świat ludzkiej nadziei* (Kraków 1975),

[5] M. Jaworski, *Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, I, Warszawa 1968, 334.

[6] Tamże. Autor aprobował stanowisko D. de Petera.

[7] M. Jaworski, *Uwagi na temat stosunku teologii naturalnej do filozofii bytu „quoad nos”*, „Studia Philosophiae Christianae” 9 (1973) nr 1, 274.

[8] Tenże, *Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga*, s. 346.

[9] Por. tenże, *Idea Boga a współczesny ateizm*, w: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, 121-132.

Myślenie według wartości (Kraków 1982), *Filozofia dramatu* (Paris 1990). W swej twórczości filozoficznej łączył elementy myśli augustyńskiej, fenomenologii, hermeneutyki, filozofii spotkania i aksjologii[10]. Był dobrym znawcą i kontynuatorem filozofii nowożytnej oraz współczesnej, zarazem zaś był w manifestowanej opozycji wobec filozofii arystotelesowsko-tomistycznej zarzucając jej: predylekcję do tworzenia zamkniętych na rozwój systemów, abstrakcyjność sformułowań, przenoszenie kategorii ogólnoontologicznych na świat człowieka itp.[11].

Żywiołowa niechęć krakowskiego autora do tomizmu miała swoje reperkusje w zakresie problematyki Boga. Przyjmując prymat etyki przed metafizyką, tj. wtórność Logosu wobec Ethosu[12], zrezygnował z racjonalno-dyskursywnych uzasadnień istnienia Boga. One go nie interesowały, nie sformułował również sprecyzowanych wobec nich zastrzeżeń. Był przekonany, że należy przyjąć priorytet ontologicznych rozważań możliwości związanych z ideą Boga przed metafizyką bytu absolutnego[13]. Właściwe rozumienie idei Boga było dla niego bardziej istotne aniżeli poszukiwanie Go w zewnętrznym świecie materialnym. Tischner zarzucał filozofii tomistycznej uprawianie mistyki istnienia, zbyt zawężone rozumienie doświadczenia człowieka, reizację Boga poprzez określanie Go terminami zaczerpniętymi ze świata materialnego: Pierwsza Przyczyna, Byt Konieczny, Akt istnienia, Pierwszy Poruszyciel. Traktowanie Boga jako ostatecznej racji wyjaśniającej zaistnienie kosmosu nie może zadowalać, gdyż pomija rolę człowieka na „scenie" świata.

Krakowski filozof kontynuował nurt myśli św. Augustyna, opowiadając się za filozofią podmiotu jako drogą ku Bogu[14]. Nie świat zewnętrzny, ale „wewnętrzny nauczyciel" może otworzyć człowieka na perspektywę Transcendencji. Filozofię podmiotu głosił Kartezjusz w swym „cogito ergo sum". Tischner wprowadził korekturę: „Jestem tym, dla k o g o myślenie myśli"[15]. Człowiek jest dla niego osobowym podmiotem, którego elementami są „ja aksjologiczne" i „ja agatologiczne". Nie filozofia bytu, ale filozofia wartości jest właściwą drogą ku Bogu. W filozofii nowożytnej i współczesnej wyróżnione zostały trzy typy antropologii: nadziei P. Ricoeura i G. Marcela, wartości M. Schelera i filozofii człowieka otwartej na transcendentne Sacrum[16].

Filozofia scholastyczna ograniczała doświadczenie człowieka do poznania empirycznego i świadomości własnego istnienia. Tischner postulował szerokie

[10] Por. W. Bonowicz, *Tischner*, Kraków 2001; J. Szmyd, *Fenomen Tischnera*, Krosno 1997.

[11] Por. J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, 205-227, 312-338.

[12] Por. tenże, *Myślenie według wartości*, s. 260.

[13] Por. tamże, s. 267nn; tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, 229-233.

[14] Por. tenże, *Myślenie według wartości*, s. 342-346.

[15] Tamże, s. 346.

[16] Por. tamże, s. 253.

rozumienie doświadczenia ludzkiego, mianowicie uwzględnienie doświadczenia aksjologicznego związanego z takimi przeżyciami, jak: poszukiwanie nadziei, wiara, dobroć, cierpienie, społeczne interakcje[17]. Specyficzną odmianą doświadczenia wartości jest przeżycie religijne, którego istotą jest idea *Sacrum*. Wiara jest naturalną potrzebą człowieka, ale warunkiem jej aktualizacji i dynamiki jest wejście człowieka w świat wartości. „Subiektywnym warunkiem możliwości religijnego myślenia jest Ja aksjologiczne"[18]. Stwierdzenie św. Augustyna, że „wiara szuka zrozumienia", inicjuje myślenie religijne. Język religijny odwołuje się do metafor i symboliki, pośrednio wskazując na niewyrażalność Bożej natury w sposób racjonalno-jednoznaczny. Religia jest dialogiem, a nie monologiem, jest wewnętrznym wezwaniem człowieka–pielgrzyma do wewnętrznej przemiany oraz doświadczenia nadziei i wolności poprzez absolutne *Sacrum*[19].

Rezygnacja Tischnera z ontologiczno-metafizycznej drogi ku Bogu była powodem całkowitego braku zainteresowania drogami św. Tomasza[20]. W miejsce argumentacji kosmologicznej zaakceptował on dowód ontologiczny św. Anzelma, przypisując mu funkcję psychologiczno-terapeutyczną. Argument ten został zreinterpretowany w duchu filozofii podmiotu jako „czynnik psychologicznej perswazji" i „szukanie jakiegoś doświadczenia Boga", dostrzeżenie nonsensowności w wypadku negacji Jego istnienia[21]. Krakowski autor optując za filozofią podmiotu i subiektywno-aksjologiczną filozofią Boga, był oskarżany przez zwolenników tomizmu egzystencjalnego o uleganie pokusie idealizmu[22]. Broniąc się przed takim zarzutem wyjaśniał, że subiektywność nie jest równoznaczna z subiektywizmem. Doświadczenie aksjologiczne jest indywidualno-subiektywne, lecz to nie podważa obiektywnego charakteru wartości[23].

Tischner przyjmował jeszcze drugą możliwość dojścia do Boga, mianowicie poprzez odnalezienie Jego śladów w drugim człowieku. Była to droga wskazana przez francuskiego fenomenologa, Emmanuela Lévinasa. Twarz drugiego człowieka jest „otwartym horyzontem", „nawiedzeniem Nieskończonego"[24]. Każdy człowiek doświadcza wolności, lecz wolność jest także odpowiedzialnością za innych ludzi. W tej perspektywie możliwe jest odkrycie obecności Boga. Filozofia Boga Józefa Tischnera jest kontynuacją filozofii podmiotu św. Augustyna, Kartezjusza, M. Schelera, E. Lévinasa, H. Bergsona, K. Jaspersa, całkowicie zaś przeciwstawna tomistycznej filozofii bytu.

---

[17] Por. tamże, s. 341nn; tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 61-69.
[18] Tenże, *Myślenie według wartości*, s. 347; por. tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 113-115.
[19] Por. *Myślenie według wartości*, s. 114nn.
[20] Dowody te nazwał Tischner „łudzącym balastem", por. *Świat ludzkiej nadziei*, s. 242.
[21] Por. tamże, s. 241-242.
[22] Por. M. Gogacz, *Błędna koncepcja Boga w heglizmie ks. Tischnera*, „Emaus" 1992, nr 1, 17-20.
[23] Por. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 267-271.
[24] Por. tamże, s. 183; tenże, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, 46-50.

W nurt fenomenologiczno-egzystencjalny filozofii Boga włączył się także Karol Tarnowski, profesor krakowski, autor prac: *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela* (Kraków 1993), *Człowiek i Transcendencja* (Kraków 1995). W dziejach ludzkiej myśli wyróżnił on dwie drogi prowadzące do Boga, które można określić skrótowo jako kosmologiczną i antropologiczną[25]. Filozofia arystotelesowsko-tomistyczna odkrywa Boga jako Byt Konieczny i Pierwszą Przyczynę kosmosu; w tym typie racjonalno-dyskursywnej argumentacji człowiek jest traktowany jako byt jeden z wielu. Krakowski autor nie dezawuował tej drogi do Boga, ale wskazał na jej epistemologiczne ograniczenia. Pojęcie Bytu Koniecznego jest sensowne, ujmuje bowiem jakiś aspekt Boga, ale jest to tylko pośrednie Jego ujęcie. Pojęcie takie jest tylko pojęciem, stanowiąc „jedno z wielu i zawsze jedynie ludzkich, a więc skończonych i mizernych «okien» na Boga"[26]. Tego typu wypowiedzi nie są deklaratywnym agnostycyzmem epistemologicznym, ale zbliżają się do niego i przypominają subiektywizm Kanta.

Wielu myślicieli, na czele ze św. Tomaszem, uzasadniało istnienie Boga argumentem teleologicznym. Jego walor doceniał w pewnym stopniu nawet Dawid Hume, choć traktował go tylko jako interesującą hipotezę. Tarnowski ocenił krytycznie dowód z celowości, przyjmując możliwość naturalno-immanentnej eksplikacji genezy struktur celowych. Być może bowiem „rzeczy są jakie są jedynie dzięki wewnętrznym składnikiem wszechświata, które lepiej da się wyjaśnić naukowo"[27]. Przeciw argumentowi teleologicznemu może również przemawiać fakt zła, który trudno pogodzić z istnieniem Boga jako sprawczej przyczyny świata. J. H. Newman twierdził, że celowość nie dowodzi istnienia Boga, natomiast dopiero po uznaniu Jego realności można afirmować celowość świata. Podobne stanowisko zajął krakowski autor pisząc, że celowość „może wchodzić w skład przeżycia religijnego, ale nie da się jej po prostu udowodnić"[28].

Krytyczna ocena argumentacji ontologiczno-kosmologicznej za istnieniem Boga, deklarowana w pismach K. Tarnowskiego, potwierdziła jego krytyczne stanowisko wobec filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Znalazł on inną drogę do Boga, biorąc za punkt wyjścia człowieka–zwłaszcza jego pragnienie absolutnych wartości, nieskończoności, poczucie tajemnicy. Przewodnikami na tej drodze byli dla Tarnowskiego: św. Augustyn, M. Scheler, M. Heidegger, G. Marcel, F. Ricoeur, E. Lévinas, M. Buber, P. Tillich. Nie filozofia bytu, ale filozofia człowieka jest właściwą drogą ku Bogu. O ile jednak św. Augustyn sformułował racjonalno-filozoficzny argument z prawdy potwierdzający nie-

[25] Por. K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993, 281.

[26] Tamże, s. 283.

[27] Tenże, *Źródło poznania Boga*, „Znak" 46 (1994) 59.

[28] Tamże.

odzowność istnienia Boga jako Prawdy Najwyższej, to autor pracy *Człowiek i Transcendencja* zrezygnował z filozoficznych uzasadnień teizmu przyjmując za punkt wyjścia fakt religijnej wiary. Był przekonany, że nie jest możliwa filozofia Boga jako autonomiczna dyscyplina, ponieważ filozofia chrześcijańska jest faktycznie inspirowana przez objawienie[29]. Idea Boga jako Bytu Koniecznego jest apriorycznie implikowana w doświadczeniu religijnym[30]. Ten typ ludzkiego doświadczenia jest intuicyjnym poznaniem Boga, rozpoznawalnym w wydarzeniach życia ludzkiego. Filozofia Boga wynika z logosu wiary, z doświadczenia religijnego, a nie z filozofii bytu.

Lévinas przyjmował w ludzkim życiu pra-obecność Absolutu, odkrywanie w skończoności człowieka–Nieskończoności–przynajmniej jako ideału. Tarnowski solidaryzował się z tym stanowiskiem, a także za Marcelem stwierdził, że w człowieku istnieje pragnienie Boga jako niewidzialnej Tajemnicy[31]. Doświadczenie religijne jest swoistym objawieniem Boga, którego obecność człowiek rozpoznaje w różny sposób: przez wielkość i piękno świata, twarz człowieka, wydarzenia życia. Dla Marcela Bóg jest tajemnicą, dla R. Guardiniego świętością, dla P. Ricoeura objawieniem boskości[32]. Wiara religijna jest dla człowieka wezwaniem do podjęcia odpowiedzialności za siebie i innych ludzi. Odpowiedzialność nie niszczy wolności, lecz nadaje jej głębszy sens aksjologiczny[33].

Dokonany przez K. Tarnowskiego wybór antropologiczno-aksjologicznej drogi do Boga wynikał z przekonania, że jedynie taka droga respektuje w pełni podmiotowość i tajemnicę Boga. Ostatecznym słowem filozoficznej refleksji nad Bogiem jest teologia negatywna, milczenie wobec tajemnicy nieskończonego i niewidzialnego Boga[34]. Filozofia, która opierając się na zasadzie racji dostatecznej mówi o Bogu jako Bycie Koniecznym, interpretuje jedynie prawdę uprzednio intuicyjnie rozpoznaną w doświadczeniu wiary.

Krakowski autor przyjął priorytet doświadczenia religijnego przed filozoficzną refleksją nad Bogiem, nie tylko w aspekcie psychologicznym (co z reguły jest faktem), lecz także w aspekcie metodologicznym. Jego stanowisko krytycznie zostało oceniane przez tomistów, którzy zarzucają mu kantowski agnostycyzm[35]. Podważanie metodologicznej i merytorycznej autonomii filozofii wobec religii jest bliskie postawie fideizmu.

Wybitnym współczesnym kontynuatorem religijnej refleksji św. Augustyna był niemiecki myśliciel, Johannes Hessen (1889-1979), którym zainteresowali

[29] Por. tenże, *Pytanie o filozofię chrześcijańską*, „Znak" 42 (1990) 82-102, spec. 96 nn..
[30] Por. tenże, *Źródło poznania Boga*, s. 61.
[31] Por. tenże, *Ku absolutnej ucieczce*, s. 274.
[32] Por. tamże, s. 276 nn.
[33] Por. tamże, s. 279.
[34] Por. tamże, s. 283.
[35] Por. M. Gogacz, *Podstawy odmian koncepcji Boga*, „Studia Philosophiae Christianae" 27 (1991) nr 2, 10nn.

się polscy autorzy. Jego platonizującą gnozeologię bardzo krytycznie ocenił Hubert Mynarek[36], natomiast jej wartości pozytywne w odniesieniu do problematyki filozofii Boga dostrzegł Alfons Nossol, profesor teologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i później arcybiskup Opola[37]. Ten ostatni poddał analizie tzw. intuicję totalitarną Hessena, będącą połączeniem intuicji intelektualnej, wolicjonalnej i emocjonalnej. Religijne poznanie Boga jest intuicyjnym supraracjonalnym aktem personalistycznym, różnym od poznania racjonalno-dyskursywnego. Bóg jest uchwytny poznawczo przede wszystkim poprzez domenę wyższych wartości, które angażują całą osobowość człowieka, a nie tylko jego intelekt.

PHENOMENOLOGICAL-EXISTENTIAL TREND IN POLISH CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF GOD

(Summary)

The main followers of phenomenological-existential trend in the field of philosophy of God in Poland are: Marian Jaworski, Józef Tischner and Karol Tarnowski. Jaworski united thomistic arguments for existence of God with augustian philosophy of subject and personal-axiological experience. Tischner completely rejected thomism and his philosophy of God based on anthropology and personal values. Tarnowski also was critical toward ontological-cosmological arguments for existence of God. He is fallower of G. Marcel and therefore accepted religious faith as basis of theism.

[36] Por. H. Mynarek, *Filozofia przeżycia religijnego w ujęciu Jana Hessena (Studium krytyczne)*, CT 28 (1957) 119-197; tenże, *Johannes Hessens Philosophie des religiösen Erlebnisses*, München 1963.

[37] Por. A. Nossol, *„Cognitio Dei experimentalis". Nauka Jana Hessena o religijnym poznaniu Boga*, Warszawa 1974; S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986, 380-386.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Czesław KRAKOWIAK
(Lublin, KUL)

POSŁUGIWANIE BISKUPÓW, PREZBITERÓW I DIAKONÓW W PISMACH OJCÓW KOŚCIOŁA DO V WIEKU

W literaturze patrystycznej pierwszych wieków nie ma jednoznacznej terminologii, odnoszącej się do posługiwania we wspólnotach kościelnych. Brak również jasnych tekstów mówiących o relacjach biskup – prezbiter – diakon[1]. Nazewnictwo kościelne, odnoszące się do pełniących posługi we wspólnocie wiernych, odbiega od tego, którym posługiwano się w Grecji i w Rzymie na określenie funkcji związanych z wykonywaniem kultu. W świecie kultury greckiej termin ἱερεύς – kapłan mógł etymologicznie oznaczać tego, który zajmował się rzeczami świętymi, związanymi z bóstwami, składaniem ofiar i tłumaczącym znaki przy ich składaniu. W religii greckiej, w sensie szerszym, kapłanem był każdy, kto składał święte ofiary, modlił się za innych i opiekował się przedmiotami poświęconymi bóstwu. W sensie zaś właściwym była nim osoba pełniąca służbę w sanktuarium albo jakiś określony kult. Kapłan był pośrednikiem między ludźmi i bóstwem. W Grecji znane były trzy rodzaje czynności wykonywanych przez kapłanów: diakonalne – troska o obiekty sakralne (o ich czystość i bezpieczeństwo, pilnowanie rzeczy poświęconych bóstwu); administracyjne – troska o majątek (ruchomy i nieruchomy), rozbudowa i konserwacja świątyni; liturgiczne – głównie składanie ofiar (rytualne uśmiercanie ofiar, wyjmowanie z nich wnętrzności, wróżby z wątroby, akt poświęcenia ofiary i modlitwa ofiarnicza). Kapłani mieli także nadzór nad obowiązującymi rytuałami przy składaniu ofiar indywidualnych[2]. Kapłanami byli zwykle mężczyźni, chociaż przy bóstwach żeńskich występowały w tej roli także kobiety.

Łaciński termin *sacerdos* oznaczał tego, kto zajmował się świętymi darami. W Rzymie byli indywidualni kapłani, ale również zespoły kapłanów związanych z określonym kultem, zrzeszone w kolegiach i sodalicjach[3]. Był także

[1] Por. J. Pałucki, *Biskup – prezbiter – diakon w refleksji Ojców Kościoła*, RT 48 (2001) z. 2, 34.

[2] Por. R. Popowski, *Kapłaństwo w starożytnym świecie grecko-rzymskim.* VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29, 30-31.

[3] Por. H. Kowalski, *Kapłani i kolegia kapłańskie w Rzymie w I wieku przed Chrystusem*, VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29, 35-47.

Pontifex maximus jako opiekun państwowej religii i kierujący publicznym kultem. Tzw. kapłaństwo państwowe (*sacerdotes publici populi Romani*) obowiązywało do końca życia. Pomocnikami kapłanów byli słudzy, określani jako *apparitores*, *calatores*, *cultrarii*[4]. Kapłani rzymscy mieli liczne przywileje, jak immunitet i specjalne miejsca na igrzyskach oraz zwolnienie od ciężarów publicznych, takich jak podatki i służba wojskowa. Zarówno kapłani greccy, jak i rzymscy byli jedynie „strażnikami rytuału, a nie doktryny ani etyki"[5]. U Rzymian funkcje kapłańskie pełnił także *pater familias*, konsul, ale oni nie należeli do *sacerdotes publici populi Romani*.

Ani u Greków, ani u Rzymian nie było jednak odrębnego stanu kapłańskiego, lecz jedynie funkcja kapłana[6]. Kapłanem zostawało się przez wybór lub losowanie spośród osób zdolnych do urzędów państwowych. Wybrany na kapłana pełnił funkcję zwykle przez jeden rok, czasem jednak dłużej. Przy sprawowaniu funkcji ubierał się w długą szatę koloru białego, a także purpurowego lub szafranowego. Od kapłanów wymagano także zewnętrznej schludności i czystości ciała. Kapłan składający ofiarę miał również prawo do części mięsa, oliwy, wina, miodu składanych w ofierze oraz do udziału w dobrach poświęconych danemu bóstwu[7].

W czasach Kościoła apostolskiego istniały już różne urzędy i posługi, ale nie było jeszcze hierarchii władzy, ani nie wiadomo o tym, by prezbiterzy podlegali biskupom. Trudno także znaleźć teksty mówiące o relacji biskup – prezbiter – diakon[8]: terminy ἐπίσκοποι i πρεσβύτεροι odnoszono do osób zajmujących kierownicze stanowiska we wspólnocie. Nie ma też świadectw o istnieniu urzędu kapłańskiego. Apostołowie nie pojmowali swoich funkcji jako czynności kultycznych, nie nazywali siebie kapłanami (ἱερεῖς), lecz pełnili „diakonię" (Dz 1, 17 i 25; 2Kor 4, 1). Ich urząd polegał na pośredniczeniu w zastępstwie Jezusa Chrystusa między Bogiem i ludźmi[9].

W pismach Ojców Kościoła nie ma jednoznacznej terminologii określającej posługiwanie w Kościele[10]. Według A. Hammana, w liście Klemensa Rzymskiego do Koryntian ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι – są synonimami, dlatego występują tam zamiennie[11]. U św. Ireneusza mowa jest o prezbiterach, których

[4] Por. Popowski, *Kapłaństwo w starożytnym świecie grecko-rzymskim*, s. 33.

[5] Por. tamże, s. 34.

[6] Por. tamże, s. 29.

[7] Por. tamże, s. 32.

[8] Por. Pałucki, *Biskup – prezbiter – diakon*, s. 34.

[9] Por. T. Penar, *Chrześcijańskie kapłaństwo urzędowe w świetle Nowego Testamentu*, SPelp 14 (1983) 237-238; zob. W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, cz. 2, Lublin 1964, 86-98; A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris 1977.

[10] Por. A. Houssieu – J. Mondet, *Le Sacerdoce du Christ et des serviteurs selon les Pères de l'Église*, Louvain 1990; E. Stanula, *Patrystyczna literatura o kapłaństwie (Przegląd bibliograficzny)*, VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29, 49-58.

[11] Por. A. Hamman, *Kapłan w II wieku*, w: *Kapłaństwo (Communio 3),* Poznań 1988 s. 48.

należy słuchać, gdyż posiadają sukcesję apostolską, przynależąc do episkopatu[12]. W II wieku termin πρεσβύτερ może oznaczać zarówno biskupa, jak i prezbitera (w obecnym rozumieniu), ale w tym czasie nie spotyka się słowa kapłan (ἱερεύς) na oznaczenie kapłana chrześcijańskiego[13].

Termin ἐπίσκοπος oznaczał nadzorcę, stróża, opiekuna, pasterza, inspektora czuwającego nad społecznością, kaznodzieję wędrownego a nawet bóstwo patronujące miastu, patrona, stróża świątynnego lub kapłana rzymskiego (por. 2Krl 12, 11; 2Krn 34, 12 i 17). Początkowo jego znaczenie było bardzo szerokie i obejmowało nawet Boga (Mdr 1, 6) i Chrystusa (1P 2, 25)[14]. Ἐπισκοπεῖν znaczyło pierwotnie nadzorować, strzec. Terminem zaś ἐπισκοπή określano funkcję tego, który czuwa i przewodniczy wspólnocie, aby dobrze funkcjonowała. Biskup powinien być podobny do ojca rodziny dobrze zarządzającego domem, bo zarządza Kościołem jako domem Bożym (1Tm 3, 5). Od IV wieku znany był już podział kleru na dwie grupy: *clerici inferioris ordinis* i *primi clerici* lub *superioris ordinis*: biskupi, prezbiterzy i diakoni. Jednak terminologia ta nie jest jeszcze jednoznaczna. W VI wieku na Zachodzie do kleru zaliczano także ostiariuszy, lektorów, egzorcystów, akolitów i subdiakonów (św. Izydor)[15]. Od poł. IV aż do VI wieku *sacerdos* oznacza głównie biskupa, czasem także prezbitera; terminologia jest jeszcze płynna. W XI wieku *sacerdos* to zwykle prezbiter, ale już także biskup[16].

1. *Didache*. W *Didache* jest mowa o ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι, wybieranych przez wspólnotę, nazywanych także prorokami i nauczycielami. Ich posługiwanie określane jest jako λειτουργία i jest różne od innych posług pełnionych przez proroków i doktorów, którzy głównie zajmowali się ewangelizacją. Biskup kierował wspólnotą i przewodniczył Eucharystii, a diakon służył mu pomocą: „Wybierzcie sobie biskupów i diakonów godnych Pana, ludzi cichych, spokojnych, bezinteresownych, wiarygodnych i wypróbowanych. Oni bowiem pełnią u was posługę proroków i nauczycieli. Nie gardźcie więc nimi, gdyż należy im się wśród was to samo poważanie, co u proroków i nauczycieli”[17]. Zadaniem apostołów i proroków było nauczanie i utwierdzanie wspólnot już istniejących[18]. Posługiwanie określane jako λειτουργία mieli pełnić wybrani

zob. też A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église*, Paris 1971, 145-151; Cz. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, 220.

[12] Por. Irenaeus, *Adversus haereses* IV 16, 2.

[13] Por. B. Częsz, *Kapłaństwo chrześcijańskie w II wieku*, VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29, 69-72.

[14] Por. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 219-220.

[15] Por. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, s. 88.

[16] Por. H. Wójtowicz, *Terminologia kapłańska w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29, 63-66; tenże, *Terminologia kapłańska u Tertuliana*, tamże, s. 77-87; zob. J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux origines de l'Église*, Paris 1956.

[17] *Didache* 15, 1, SCh 248bis, 192, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, 40.

[18] Por. tamże 11, 4-6.

w Kościołach biskupi i diakoni. Nie ma wzmianki o prezbiterach, lecz akcent położony jest na prorokach i nauczycielach, oni także mogli sprawować Eucharystię[19]. Brak wzmianki o πρεσβύτεροι, o których wspominają Dz 14, 23, wyjaśnia A. Hamman[20], powołując się na dwie tradycje: judeochrześcijańską, w której istniała, jak w synagodze, rada starszych – πρεσβύτεροι i wspólnot powstałych z nawróconych pogan, w których nawiązywano do słownictwa administracji cywilnej: biskup i diakon[21]. *Pasterz* Hermasa mówi o *ministri Ecclesiae* w sensie kolegialnym, ale też o jednym, który jest *primus* i utrzymuje kontakty z innymi Kościołami. Poleca odczytanie listu „wobec prezbiterów, stojących na czele Kościoła"[22].

2. Klemens Rzymski († 101). Klemens, biskup Rzymu, w *Liście do Koryntian* wzywa do posłuszeństwa prezbiterom[23]. Upomina Koryntian za wyrzucenie prezbiterów z miasta:

> „I niemały byłby to błąd pozbawić godności biskupiej tych, co składają Bogu ofiary w nieskazitelnej pobożności"[24].

Kim byli ci prezbiterzy? „Termin *presbyter* – starszy może być tu wspólnym określeniem dla biskupa, prezbitera w naszym rozumieniu i diakona"[25]. Prezbiterzy byli ustanawiani „za zgodą całego Kościoła". Klemens piętnuje postępowanie części wiernych, którzy przemocą usunęli członków hierarchii i wybrali nowych. Pisze, że „Kościół w Koryncie przez jedną czy dwie osoby buntuje się przeciw swym prezbiterom"[26]. Bunt ten doprowadził do pozbawienia ich biskupstwa[27]. Chodziło o sprzeciw nie wobec samego urzędu kościelnego jako takiego, ale o brak akceptacji konkretnych osób. Być może spierano się o to, czy członkowie hierarchii powołani przez gminę mają pełnić swoje funkcje dożywotnio, czy tylko czasowo. Klemens stał na stanowisku, że ich posługiwanie jest trwałe. Powołuje się na Apostołów, którzy „nauczając po różnych krajach wybierali ludzi wypróbowanych duchem i ustanawiali ich biskupami

[19] Por. Pałucki, *Biskup – prezbiter – diakon*, s. 35; Lemaire, *Les ministères aux origines*, s. 139-151.

[20] Por. Hamman, *Il sacerdote nel secondo secolo*, s. 17.

[21] Por. tamże.

[22] Hermas, *Pastor*. Visio II 4, 3, SCh 53bis, 96, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, 216; Lemaire, *Les ministères aux origines*, s. 153-164.

[23] Por. *Epistola ad Corinthios* 57, 1; zob. J. Ihnatowicz, *Dlaczego prezbiter nie może udzielać święceń? Biskup i prezbiter w pierwotnym Kościele*, KiST 2 (2003) 213-232; tenże, *Biskup widzialny i biskup niewidzialny. Urząd biskupi w teologii św. Ignacego z Antiochii*, w: *In vinculo communionis*, red. K. Gurda – T. Gacia, Kielce 1999, 65-73.

[24] *Epistola ad Corinthios* 44, 4, SCh 167, 172, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, 71.

[25] Pałucki, *Biskup – prezbiter – diakon*, s. 36.

[26] *Epistola ad Corinthios* 47, 6, SCh 167, 178, BOK 10, 72.

[27] Por. tamże 44, 5.

i diakonami dla przyszłych wierzących". Ten sposób postępowania ma być stały w Kościele. Apostołowie „później dodali zasadę, że kiedy oni umrą, inni wypróbowani mężowie mają przejąć ich posługę (λειτουργία)"[28]. Dlatego nikt nie ma prawa usuwać z tego urzędu tych, którzy zostali ustanowieni przez Apostołów, albo ich następców za zgodą całego Kościoła, jeśli ci ludzie służyli owczarni Chrystusowej bez zarzutu[29]. Ich autorytet pochodzi nie od wspólnoty, lecz od Boga, przez sukcesję apostolską. Biskupi służą Kościołowi i składają ofiarę, czyli pełnią funkcje pasterzy i kapłanów. Jeśli św. Klemens pisze o prezbiterach, to jako o nowej instytucji.

Terminu „apostoł" Klemens używa jedynie na określenie Dwunastu i św. Pawła. Prezbiterzy raczej nie byli następcami Apostołów, lecz stali na czele lokalnych wspólnot od nich zależnych, lub później ustanowionych przez nich biskupów np. Tymoteusza i Tytusa. Ci z kolei ustanawiali lokalnych prezbiterów-biskupów. Taką praktykę potwierdzają *Listy pasterskie*.

Klemens Rzymski Jezusa określa terminami: arcykapłan, przewodnik, pomocnik, *sacerdos magnus*. Biskup (ἐπίσκοπος) i diakon (διάκονος) są sługami Ewangelii. Według niego sam Bóg ustanowił porządek i hierarchię w Kościele. Każdy powinien troszczyć się o to, aby „podobać się Bogu, tam gdzie go postawiono [...] nie przekraczając reguł określających jego miejsce w służbie Bożej (λειτουργία)"[30]. Wymaga także, aby okazywać „posłuszeństwo temu ze swoich bliźnich, który został obdarzony stosownym charyzmatem"[31]. Zróżnicowanie posługiwania w Kościele wynika z posiadania różnych charyzmatów. Z woli Bożej charyzmat ten otrzymuje się przez nałożenie rąk (por. 1Tm 4, 14; 2Tm 1, 6).

Biskup Rzymu nie podaje, jakie konkretne zadania wypełniali prezbiterzy wspominając jedynie, że służą „Bożej owczarni" i składają Bogu dary (δῶρα)[32]. Służba ta polegała na pomocy w trwaniu w wierze i w tradycji apostolskiej oraz prawdziwej nauce. Tak jak w Tt 1, 9 i 1Tm 5, 17 – mają głosić zdrową naukę, upominać i przekonywać opornych. Odnośnie do składania darów, zwraca się uwagę, że Klemens nie używa terminu Θυσία (ofiara), lecz δῶρον (dar) w znaczeniu Rz 12, 1 jako ofiara świętego życia. Może chodzić również o dary składane w czasie Eucharystii dla ubogich, dary ofiarne dla Eucharystii lub nawet jej sprawowanie.

Według A. Lemaire, wyrażenie ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι u Klemensa oznacza ogólnie tych, którzy są na czele wspólnoty jako jej pasterze: chodzi o te same osoby, które są także nazywane πρεσβύτεροι[33]. Klemens używa terminu

[28] Tamże 42, 2-3, SCh 167, 168, BOK 10, 70.
[29] Por. tamże 44, 3.
[30] Tamże 41, 1, SCh 167, 166, BOK 10, 69.
[31] Tamże 38, 1, SCh 167,164, BOK 10, 68.
[32] Tamże 44, 3-4, SCh 167, 172, BOK 10, 71.
[33] Por. Lemaire, *Les ministères aux origines*, s. 150.

πρεσβύτεροι lub ἡγούμενοι na określenie konkretnych osób odpowiedzialnych za wspólnotę w Koryncie[34]. Do prezbiterów (1Tm 5, 17) należy przewodniczenie i nauczanie, dlatego trzeba ich słuchać (por. 1P 5, 5; 1Kor 16, 16), szanować i cenić.

3. Ignacy Antiocheński († 107). Ignacy Antiocheński przedstawił nie tylko pewną koncepcję Kościoła, ale także rolę i zadania biskupów oraz prezbiterów. Jako pierwszy używa nazwy „Kościół katolicki" w znaczeniu całego ludu Bożego złączonego z Chrystusem: „gdziekolwiek jest Chrystus, tam też jest Kościół katolicki"[35]. Wzoruje się na Kościele jerozolimskim, kierowanym przez Piotra i Jakuba. Ignacy ukazuje już hierarchię Kościoła złożoną z trzech stopni: biskupów, prezbiterów i diakonów (jest to połączenie dwóch tradycji). „Biskupi reprezentują autorytet Boga Ojca, prezbiterzy grono apostolskie, diakoni zaś pełnią funkcję służebną Chrystusa"[36]. Biskupa wybiera się spośród prezbiterów. Jest on głową Kościoła lokalnego, który obejmuje jedno miasto i chrześcijan zjednoczonych we wspólnocie wiary. Biskup jest obrazem Boga Ojca, prezbiterium senatem biskupa lub kolegium Apostołów, diakoni zaś służą na wzór Chrystusa[37]. Ignacy kładzie duży nacisk na sukcesję apostolską, stanowiącą gwarancję czystości wiary. Ci, którzy zarządzają Kościołem są „pewnymi przewodnikami w wierze, gwarantem poprawności, ważności chrztu i Eucharystii"[38].

Posługa biskupa jest kontynuacją posługiwania Apostołów. Biskup w Kościele jest włodarzem Chrystusa, którego należy przyjąć i słuchać jak samego Pana: on wiernym zastępuje Boga Ojca niewidzialnego – biskupa wszystkich wierzących[39]. Działalność i władza biskupa dotyczy trzech dziedzin: przepowiadania, pasterzowania i liturgii. Przez niego Bóg nadal prowadzi zbawcze działanie wobec ludzi w Kościele: całe posługiwanie biskupa jest służbą zbawienia. Głównym jego obowiązkiem jest głoszenie słowa Bożego. Ma także pomagać i czuwać nad tym, aby wierni postępowali „zgodnie z myślą Bożą"[40], a także zgodnie z myślą biskupa. Biskup zaś naucza nie tylko słowem, ale także całym swoim życiem i postępowaniem. Według Ignacego biskup jest w centrum Kościoła, prezbiterzy są jakby jego koroną i senatem. Biskup jest jeden i razem z nim działa kolegium prezbiterów. Podkreśla, że tak jest w całym Kościele, bo biskupi ustanawiani są aż po krańce świata[41]. Jest on gwarantem jedności

[34] Por. tamże, s. 147-148.
[35] *Epistola ad Smyrnenses* 8, 2, SCh 10, 138, tłum. A. Świderkówna, BOK 10, 138.
[36] Por. Pałucki, *Biskup – prezbiter – diakon* s. 38; Lemaire, *Les ministères aux origines*, s. 165-174.
[37] Por. Ihnatowicz, *Biskup widzialny i biskup niewidzialny*, s. 65-73.
[38] Por. Pałucki, *Biskup – prezbiter – diakon*, s. 36.
[39] Por. *Epistola ad Ephesios* 6, 1.
[40] Tamże 3, 2, SCh 10, 60, BOK 10, 114.
[41] Por. tamże.

Kościoła, tak jak jest jeden Bóg, jeden Chrystus, jeden ołtarz i jedna Eucharystia, jeden Duch i jedno Ciało, jedna wiara i miłość, tak też jest jeden biskup na czele Kościoła i prezbiterium[42]. Ignacy upomina wiernych, aby trwali nie tylko przy biskupie, ale także przy prezbiterach i diakonach[43] i okazywali posłuszeństwo biskupowi i prezbiterom[44].

Biskup jako pasterz pełni przede wszystkim rolę jednoczącą we wspólnocie wierzących; jemu powinni być poddani prezbiterzy i diakoni, do niego należy też przewodniczenie Eucharystii. Pełni on także rolę strażnika doktryny katolickiej i przewodnika ludu, aby nie ulegał fałszywej nauce: jest również gwarantem nienaruszalności depozytu wiary. Prezbiterzy zaś powinni być „zestrojeni z biskupem jak struny z cytrą"[45].

Bardziej szczegółowe wskazania podaje Ignacy odnośnie do zadań biskupa w dziedzinie liturgii. On jest głównym liturgiem Kościoła[46]. Wymaga, aby bez jego wiedzy, czy nawet zgody chrześcijanie nie zawierali małżeństwa, nie udzielali chrztu ani nie sprawowali agapy[47]; on zwołuje także wiernych na sprawowanie Eucharystii i tylko taką Eucharystię należy uważać za „ważną", która sprawowana jest pod przewodnictwem biskupa, lub tego, komu on zleci[48]. Należy zauważyć, że w żadnym liście Ignacy nie wspomina o władzy biskupa do udzielania święceń. Być może dlatego, że w tym czasie nikt nie kwestionował tego wyłącznego prawa biskupa.

Biskup i prezbiterzy stanowią kolegium, czyli jedno prezbiterium złączone z biskupem. Tak jak Apostołowie byli poddani Chrystusowi i Ojcu i Duchowi i stanowili jakby radę Boga, tak też prezbiterzy zastępują wiernym radę Apostołów, od wiernych zaś wymaga się posłuszeństwa prezbiterom niby Apostołom Jezusa Chrystusa[49].

Jeśli chodzi o zadania prezbiterów w ich relacji do Biskupa, Ignacy nie podaje konkretnych przykładów. Na pewno doradzali biskupowi w kierowaniu i wspomagali go w nauczaniu, spełniali jakąś rolę w sprawowaniu Eucharystii, której przewodniczył biskup:

> „Jedno bowiem jest Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden jest kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego, jeden ołtarz, jak też jeden biskup razem z prezbiterami i diakonami [...]. Starajcie się mieć tylko jedną Eucharystię. Jedno tylko jest Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden tylko kielich, którym jednoczymy się

[42] Por. *Epistola ad Philadelphios* 4, 1.
[43] Por. *Epistola ad Trallianos* 7, 2.
[44] Por. *Epistola ad Ephesios* 2, 2; 20, 2; *Ad Magnesios* 7, 1; *Ad Smyrnenses* 8, 1.
[45] *Epistola ad Ephesios* 4, 1, SCh 10, 60, BOK 10, 174.
[46] Por. Ihnatowicz, *Biskup widzialny i biskup niewidzialny*. s. 71.
[47] Por. *Epistola ad Polycarpum* 5, 2; *Ad Smyrnenses* 8, 2.
[48] Por. *Ad Smyrnenses* 8, 1; *Ad Ephesios* 13, 1.
[49] Por. *Epistola ad Magnesios* 13, 2; 16, 1; *Ad Trallianos* 2, 2.

> z Krwią Jego, i jeden tylko ołtarz ofiarny, a więc tylko jeden biskup, otoczony prezbiterami i diakonami, współsługami moimi”[50].

Wzmianka o zlecaniu przez biskupa sprawowania „ważnej” Eucharystii odnosi się prawdopodobnie do prezbiterów, którzy przewodniczyli jej z polecenia i w zastępstwie biskupa.

Wierni winni są posłuszeństwo biskupowi, w którym wyraża się przynależność do Boga; jest ono również prawdziwym naśladowaniem Chrystusa w Jego posłuszeństwie Ojcu[51]. Wierni mają również pozostawać w jedności z jego pomocnikami:

> „[...] trzymajcie się biskupa, prezbiterów i diakonów [...]. To Duch mi podszepnął, mówiąc: bez biskupa nic nie czyńcie, ciała swego strzeżcie niby świątyni Bożej, miłujcie jedność, unikajcie rozłamów, naśladujcie Jezusa Chrystusa tak, jak On naśladował swego Ojca”[52].

Ignacy odróżnia zadania biskupa i prezbiterów. Biskup jest posłany przez Chrystusa Gospodarza jako włodarz, dlatego powinien być przez wiernych przyjęty: „Na biskupa musimy patrzeć jak na samego Pana”[53]. W biskupach trwa misja Apostołów, a ich rola podobna jest do roli samego Chrystusa. Jak On był obrazem Ojca, tak biskup także jest obrazem (τύπος) Ojca; on zastępuje wiernym Boga[54]. Dlatego posłuszeństwo biskupowi jest posłuszeństwem Bogu, trwanie przy biskupie, jest trwaniem przy Chrystusie: „gdzie się pojawi biskup, niech tam będzie wspólnota tak, jak gdzie jest Chrystus, tam jest Kościół powszechny”[55]. Posłuszeństwo biskupowi jest naśladowaniem Chrystusa:

> „[...] wszyscy idźcie za biskupem, jak Jezus Chrystus za Ojcem”[56]; „[...] bądźcie poddani biskupowi i sobie wzajemnie jak Jezus Chrystus według ciała był poddany Ojcu”[57]; „[...] jak Pan nic nie czynił bez Ojca, tak wy nie róbcie niczego bez biskupa i prezbiterów”[58].

Dlatego wszyscy, którzy „należą do Boga i Jezusa Chrystusa, są z biskupem”[59]. Biskup jest dla swego Kościoła jakby „sakramentem” jedności z Bogiem:

---

[50] *Epistola ad Philadelphios* 4, SCh 10, 122, BOK 10, 133.
[51] Por. *Epistola ad Philadelphios* 3, 2; *Ad Smyrnenses* 8, 1; *Ad Magnesios*13, 2.
[52] *Epistola ad Philadelphios* 7, SCh 10, 126, BOK 10, 134.
[53] *Epistola ad Ephesios* 6, 1, SCh 10, 62, BOK 10, 114.
[54] Por. *Epistola ad Trallianos* 3, 1; *Ad Magnesios* 6, 1.
[55] *Epistola ad Smyrnenses* 8, 2, SCh 10, 138, BOK 10, 138; por. *Ad Ephesios* 5, 3; *Ad Magnesios* 3, 1.
[56] *Epistola ad Smyrnenses* 8, 1, SCh 10, 138, BOK 10, 138.
[57] *Epistola ad Magnesios* 13, 2, SCh 10, 90, BOK 10, 123.
[58] Tamże 7, 1, SCh 10, 84, BOK 10, 121.
[59] Por. *Epistola ad Philadelphios* 8, 2.

„[...] starajcie się wszystko czynić w zgodzie Bożej pod kierunkiem biskupa, który zastępuje wam Boga, prezbiterów zastępujących radę Apostołów i moich najdroższych diakonów, mających udział w posłudze Jezusa Chrystusa”[60].

Miejsce biskupa w Kościele i jego autorytet są gwarancją jedności i ortodoksji:

„Niech nikt w sprawach dotyczących Kościoła nie robi niczego bez biskupa. Uważajcie za ważną tylko taką Eucharystię, która sprawowana jest pod przewodnictwem biskupa lub tego, komu zleci”[61].

Jedność biskupa z Bogiem jest fundamentem wspólnoty prezbiterów i diakonów z biskupem, a harmonia w Kościele lokalnym jest z kolei gwarantem harmonii pomiędzy wszystkimi Kościołami. Jedność z biskupem oznacza więc jedność z Bogiem.

Ignacy Antiocheński uważa prezbiterów za następców Apostołów, mających udział w posłudze słowa i sakramentów; razem z diakonami wspierają oni biskupa. Nie wiadomo dokładnie, jakie funkcje pełnili na co dzień. Z listów Ignacego wynika, że biskup zlecał im sprawowanie sakramentów i inne posługi.

Diakoni należeli do hierarchii Kościoła i nie tylko posługiwali stołom:

„Trzeba też, aby i diakoni, będący sługami tajemnic Jezusa Chrystusa podobali się wszystkim na wszelki sposób. Nie są bowiem usługującymi przy jedzeniu i piciu, lecz sługami Kościoła Bożego”[62].

Ignacy nie wspomina o roli diakona w liturgii, tej bowiem przewodniczy zawsze biskup, a czasem w jego zastępstwie prezbiter: prezbiterzy i diakoni razem z biskupem są w służbie Kościoła.

Z listów Ignacego wynika, że nie ma istotnej różnicy między prezbiterami i biskupami, Kościół zaś początkowo kierowany był przez prezbiterów, z których następnie wybierano biskupa. Tym, co różni prezbitera od biskupa jest tylko to, że biskup udziela święceń, czego nie może czynić prezbiter, co później wyraźnie podkreśli św. Hieronim:

„Cóż bowiem, prócz udzielania święceń, czyni biskup, czego nie może czynić prezbiter”[63].

Na podstawie listów św. Ignacego można zatem ukazać biskupa-prezbitera jako ojca, pasterza i strażnika. Prowadzi on i czuwa nad *domus Ecclesiae* jednocząc wszystkich członków wspólnoty, troszczy się o potrzebujących, biednych, wdowy, niewolników, o dobra duchowe i doczesne. Określenie „pasterz”

[60] *Epistola ad Magnesios* 6, 1, SCh 10, 84, BOK 10, 121; por. także *Ad Smyrnenses* 8, 1; *Ad Philadelphios* 3,1.

[61] *Epistola ad Smyrnenses* 8, 1, SCh 10, 138, BOK 10, 138.

[62] *Epistola ad Trallianos* 2, 3, SCh 10, 96, BOK 10, 124.

[63] Hieronymus, *Epistola* 146, 1, PL 22, 1193, tłum. J, Czuj, III, Warszawa 1954, 431.

nawiązuje do J 10, a jego głównym zadaniem jest czuwanie nad jednością owczarni, aby wszyscy gromadzili się wokół biskupa. Biskup jako pasterz przewodniczy Eucharystii, bo w niej jest miłość Chrystusa, a wspólnotę tworzy także miłość-agape. Pasterz winien być gotowy oddać życie za swoje owce. Jak okręt wymaga sternika posiadającego umiejętność kierowania i dowodzenia dla bezpieczeństwa i dobra podróżujących, tak samo Kościół musi mieć sternika, aby bezpiecznie prowadził wiernych do Boga[64].

4. Św. Polikarp († 155). Uczeń św. Jana Apostoła, biskup Smyrny, we wstępie *Listu do Filipian* pisał: „Polikarp, wraz z prezbiterami, do Kościoła Bożego, który pielgrzymuje w Filippi". Wspominał także diakonów stawiając im konkretne wymagania:

> „[...] diakoni niech będą bez zarzutu w obliczu Jego sprawiedliwości, jako słudzy Boga i Chrystusa, a nie ludzi. Niech nie będą oszczercami, obłudnymi, chciwymi, ale we wszystkim umiarkowani, miłosierni, troskliwi, naśladujący wiernie Pana, który stał się sługą wszystkich"[65].

Podobnie poucza prezbiterów:

> „Prezbiterzy niech będą współczujący i miłosierni wobec każdego, niech przywołują błądzących, odwiedzają wszystkich chorych, niech nie zaniedbują wdów, sierot i ubogich, ale niech «starają się zawsze czynić dobro przed Bogiem i ludźmi». Niech się powstrzymują od wszelkiego gniewu, unikają stronniczości, niesprawiedliwego sądu, niech wystrzegają się pilnie wszelkiej chciwości, niech nie przyjmują łatwo oskarżeń i niech nie będą zbyt surowi w osądzaniu, pamiętając, ze wszyscy podlegamy grzechowi"[66].

W liście tym Polikarp poświadcza, że w Kościele działa razem z prezbiterami, napomina ich jako przełożony i ojciec oraz poświadcza istnienie diakonów określając ich kwalifikacje moralne oraz zadania we wspólnocie.

5. Św. Klemens Aleksandryjski († przed 215). Według Klemensa Aleksandryjskiego o tym, czy ktoś jest rzeczywistym prezbiterem decyduje nie sama *ordinatio* i przynależność do rady starszych – prezbiterium, ale to, czy wypełnia i wykłada przykazania Boże. Prezbiterem jest ten, kto czyni i naucza tego, co Pan nakazuje[67]. Wylicza także stopnie hierarchiczne: biskupów, prezbiterów i diakonów[68]. Kościelne stopnie hierarchii, odpowiadają niebieskiej hierarchii.

---

[64] Por. Hamman, *Kapłan w II wieku* s. 51-53.

[65] Polycarpus, *Epistola ad Philippenses* 5, 2, SCh 10, 216, BOK 10, 158.

[66] Tamże 6, 1, SCh 10, 216, BOK 10, 158.

[67] Por. P. Szczur, *Urząd prezbitera w świetle pism Klemensa z Aleksandrii*, RT 51 (2004) z. 4, 68-69.

[68] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 107, 2-3; Szczur, *Urząd prezbitera*, s. 72-77.

Prezbiter był wybierany przez ludzi, był członkiem rady starszych – prezbiterium, urzędy zaś biskupa, prezbitera i diakona były otaczane szacunkiem. Prezbiterzy trudzą się, aby doskonalić wiernych, diakoni służą im pomocą w tym dziele. Prezbiterzy byli także zwierzchnikami diakonów, mieli pomagać w poprawie życia wiernych, udzielali błogosławieństwa wiernym przez nałożenie rąk. Na urząd biskupa, prezbitera i diakona należy wybierać ludzi z grupy gnostyków.

6. Św. Cyprian († 258). Biskup Kartaginy pisze często w swoich listach o prezbiterach i diakonach, którzy pod jego nieobecność mają kierować Kościołem[69]. Razem z nim prezbiterzy tworzą prezbiterium[70], nazywa ich *conpresbyteri*[71] i nierzadko wymienia w adresie listów razem z biskupami. Oznacza to, że prezbiterzy posiadają wspólnie z biskupem *sacerdotalis honor*[72]. Odnosi się to nie tylko do liturgii, bowiem prezbiterzy są także *praepositi* i *praesidentes* jako stojący na czele gminy. Słowo „honor" znaczy tu nie tyle cześć, co urząd. Urząd biskupa jest z ustanowienia samego Pana:

> „Jeden jest Bóg i Chrystus jest jeden. Jeden jest Kościół i jedna jest stolica, na Piotrze założona, głosem Pana"[73].

Cyprian nie używa terminu *pontifex,* gdyż wtedy jeszcze miał on zabarwienie pogańskie[74]. To, co odnosi się do Apostołów, odnosi się także do biskupa[75] jako fundamentu Kościoła. Jak jest jeden Bóg i jeden Kościół, tak w Kościele jest jeden biskup stojący na jego czele wspólnoty wiernych[76]: kto jest w jedności z biskupem, jest w jedności z Kościołem[77]. Do biskupa należy kierowanie Kościołem[78], którego też nazywa *pastor*, *gubernator*, *rector* – a więc tytułami wskazującymi na funkcję kierowniczą w Kościele, oraz *sacerdos* i *praepositus*. Zamiennie używa określeń *sacerdos*, *episcopus* i *praepositus.* Diakonom przypomina:

> „Apostołów, to jest biskupów i zwierzchników (*id est episcopos et praepositos*) wybrał Pan (*Dominus elegit*): diakonów zaś powołali Apostołowie na sługi swego episkopatu i Kościoła"[79].

---

[69] Por. *Epistola* 14, 2.
[70] Por. *Epistola* 59, 19.
[71] Por. *Epistolae* 14, 4; 4, 24.
[72] Por. *Epistola* 61, 3.
[73] *Epistola* 43, 5, 2, CCL 3B, 205: „Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata", tłum. W. Szołdrski, PSP 1, 122.
[74] Por. J. Colson, *L'évêque lien d'unité et de charité chez saint Cyprien de Carthage*, Paris 1961, 26.
[75] Por. Cyprianus, *Epistola* 33, 1.
[76] Por. *Epistola* 43, 5.
[77] Por. *Epistola* 66, 8.
[78] Por. *Epistola* 72, 3.
[79] *Epistola* 3, 3, 1, CCL 3B, 14, PSP 1, 32.

Cytując słowa Jezusa do Piotra, o jego władzy wiązania i rozwiązywania (Mt 16, 18). Cyprian pisze:

> „Wprawdzie zmieniają się czasy i sprawujący urzędy, ale trwa nieustannie ustanawianie biskupów (*episcoporum ordinatio*) i zarząd Kościoła tak, że Kościół opiera się na biskupach i wszystkie sprawy kościelne przez tych zwierzchników (*praepositos*) są załatwiane”[80].

Biskup jest nierozerwalnie związany z Kościołem, a kto jest w jedności z biskupem, jest także w jedności z Kościołem:

> „[...] biskup jest w Kościele, a Kościół w biskupie i jeśli kto nie jest z biskupem, nie jest w Kościele”[81].

Kto sprzeciwia się biskupowi, jest przeciwko Chrystusowi. W biskupie bowiem:

> „[...] trzoda otrzymała pasterza, statek sternika, który by nim kierował, a ludowi został zwrócony zwierzchnik, który by nim rządził”[82].

W Kościele są także akolici[83], subdiakoni[84], lektorzy[85] i egzorcyści[86]. Cyprian pisze listy adresowane do prezbiterów i diakonów, co oznacza, że oni razem kierują wspólnotą wiernych[87], wspomina także o wynoszeniu akolitów do godności prezbiteratu[88].

Według Cypriana do zadań biskupa, poza przewodniczeniem Eucharystii[89], należy: głoszenie słowa Bożego[90], udzielanie chrztu[91], jednanie grzeszników[92] i ustanawianie urzędów w Kościele[93]. Pomocnikami biskupa są prezbiterzy i diakoni. Prezbiterzy służą radą biskupowi[94], i przewodniczą również Eucharystii[95], nie tylko wyjątkowo i na polecenie biskupa. Razem z nim wkładają ręce na grzeszników, aby ich pojednać z Bogiem i Kościołem, a jeśli nie ma biskupa, czynią to sami[96]; termin *sacerdos* u Cypriana oznacza biskupa, najczęściej w związku ze sprawowaniem Eucharystii. On zwykle przewodniczy Eucharys-

[80] *Epistola* 33, 1, 1, CCL 3B, 164, PSP 1, 101.
[81] *Epistola* 66, 8, 3, CCL 3C, 443, PSP 1, 225; por. *Epistola* 55, 1.
[82] *Epistola* 66, 1, 2, CCL 3C, 435, PSP 1, 221.
[83] Por. *Epistola* 34, 4.
[84] Por. *Epistolae* 8, 1; 29; 34, 4.
[85] Por. *Epistolae* 23; 38, 2; 39, 5.
[86] Por. *Epistola* 23.
[87] Por. *Epistola* 14, 2.
[88] Por. *Epistola* 39, 5.
[89] Por. *Epistolae* 67, 6; 69, 8; 73, 2.
[90] Por. *Epistolae* 69, 8; 73, 7.
[91] Por. *Epistola* 58, 4.
[92] Por. *Epistolae* 15, 1; 17, 2; 55, 29; 43, 3.
[93] Por. *Epistola* 29, 38-40.
[94] Por. *Epistola* 14, 4.
[95] Por. *Epistolae* 5, 2; 15, 1; 17, 2.
[96] Por. *Epistolae* 34 i 41-42.

tii, w czasie której prezbiterzy wkładają ręce, diakoni przynoszą dary i pomagają udzielać Komunii św. wiernym.

Cyprian nie pisze nigdzie o diakonach jako stojących na czele wspólnoty. Występują oni zawsze z biskupem lub z prezbiterami. W nieobecności prezbiterów, grzesznik przed nimi może wyznać swoją winę i zostać włączony do Kościoła[97]. O ile prezbiterzy są razem z biskupem (*conpresbyteri*), to diakoni określani są jako słudzy urzędu biskupa i Kościoła:

> „Diakoni powinni pamiętać, że Apostołów tj. biskupów i zwierzchników wybrał Pan, diakonów zaś powołali Apostołowie na sługi (*ministros*) swego episkopatu i Kościoła"[98].

Diakoni wspomagali w posługiwaniu także prezbiterów[99]. Cyprian upomina Nowacjana, że bez jego pozwolenia i wiedzy uczynił swego pomocnika Felicissimusa diakonem[100].

Ustanawianie prezbiterów i diakonów jest:

> „[...] z nakazu Bożego, aby kapłan był wybierany w obecności ludu, na oczach wszystkich i był uznany za godnego uzdolnionego zdaniem i świadectwem ogółu [...] ustanawianie prezbiterów winno być podejmowane tylko w porozumieniu z ludem [...]. Apostołowie nie tylko przy ustanawianiu biskupów i prezbiterów, ale i diakonów tego się trzymali"[101].

Postępowanie takie tłumaczy tym, by nikt niegodny nie mógł dojść do służby ołtarza lub kapłańskiego urzędu[102].

Z listów Cypriana wynika, że biskup kieruje Kościołem w tym wszystkim, co dotyczy życia religijnego i dyscypliny kościelnej. Jest on fundamentem Kościoła i tylko w jedności z nim należy się do prawdziwego Kościoła. Biskup jest wybierany prze wspólnotę i kler oraz biskupów właściwej prowincji kościelnej. To on kieruje swoim Kościołem w jedności z kolegium biskupów. Nie jest jednak delegatem wspólnoty, lecz powołany jest przez Boga. Upomina też diakonów, aby pamiętali, że „Apostołów to jest biskupów i zwierzchników wybrał Pan" (3,3). Przewodniczenie wspólnocie należy także do prezbiterów, którzy tworzą radę biskupa, i dlatego nazywani są *conprebyteri* jako związani z biskupem w godności i urzędzie kapłańskim (*sacerdotalis honor*). Prezbiterzy kierują wspólnotą w celebracji Eucharystii i razem z biskupem w jednaniu grzeszników. Biskup jest kontynuatorem posługi apostolskiej i stoi na czele prezbiterium. Diakoni mają zawsze funkcję służebną, tylko w wyjątkowych

[97] Por. *Epistola* 18.
[98] *Epistola* 3, 3, 1, CCL 3B, 14, PSP 1, 32.
[99] Por. *Epistola* 43, 1.
[100] Por. *Epistola* 52, 2.
[101] *Epistola* 67, 4, 1, CCL 3C, 452, PSP 1, 229; por. też *Epistola* 14, 4, CCL 3B, 83.
[102] Por. *Epistola* 67, 4, 1.

okolicznościach mogą przewodniczyć i zawsze podlegają biskupowi oraz prezbiterom. Biskupa, prezbiterów i diakonów wybiera cała wspólnota.

7. Hipolit Rzymski († 235). Strukturę hierarchii Kościoła, która występuje w listach św. Cypriana, potwierdza także Hipolit w *Tradycji Apostolskiej*[103]. Pisze on o tych, którzy mają szczególne zadania we wspólnocie wierzących: biskup, prezbiterzy, diakoni, wyznawcy, wdowy, lektorzy, dziewice i subdiakoni. Biskup jest wybierany przez cały lud i konsekrowany przez kilku innych biskupów przez włożenie ich rąk i modlitwę: przez święcenia zostaje włączony do kolegium Apostołów, dzięki Duchowi Świętemu (*Spiritus principalis)*, który go konsekruje na następcę Apostołów[104]. Odtąd kieruje całą wspólnotą i przewodniczy celebracji Eucharystii. Również prezbiterzy przez włożenie rąk biskupa i innych prezbiterów otrzymują Ducha Świętego, należą do kolegium biskupa i są od niego zależni[105]. Przy święceniach diakona ręce na kandydata wkłada jedynie biskup[106]. Posługiwanie we wspólnocie (λειτουργία) pełnią tylko biskupi, prezbiterzy i diakoni. Na nich wkłada się ręce (χειροτονία) i zanosi do Boga modlitwę o dar Ducha Świętego[107]. Biskup jest jak Mojżesz, a prezbiterzy jak grupa 70 starszych, jego współpracowników i doradców. Prezbiterzy są święceni dla kapłaństwa, diakon zaś jest dla służby biskupowi. Te trzy posługiwania tworzą jedność w sprawowaniu sakramentów, w którym współdziałają te trzy typy posług[108]. Diakoni i subdiakoni mieli służyć biskupowi i troszczyć się o chorych: razem z prezbiterami uczestniczyli także w liturgii, której przewodniczył biskup.

8. Orygenes († 253). Terminem gr. ἱερεύς – (łac. *sacerdos*) określa: kapłanów Starego Testamentu, Chrystusa, biskupa, prezbitera i zwykłego ochrzczonego: wszyscy oni uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa, ale kapłaństwo wiernych różni się od kapłaństwa tych, którzy pełnią posługiwanie we wspólnocie[109].

---

[103] Por. Hippolytus Romanus, *Traditio Apostolica*, ed. B. Botte, SCh 11bis, Paris 1968, tłum. H. Paprocki, STV 14 (1976) nr 1, 150-169, lub M. Michalski, ALP I 305-316.

[104] Por. tamże 2-4, SCh 11bis, 40-46; zob. też B. Botte, *Spiritus Principalis (Formule de l'ordination épiscopale)*, „Notitiae" 10 (1974) 410-418.

[105] Por. tamże 7, SCh 11bis, 56-58.

[106] Por. tamże 8, SCh 11bis, 58-62.

[107] Por. C. Kogel, *L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident*, MD 1970, nr 102, 57-72.

[108] Por. E. Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997, 657-660; J. Colson, *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, Paris – Brugge 1960; J.S. Bojarski, *Miejsce i rola diakona w społeczności chrześcijańskiej na podstawie „Didaskalia Apostolorum"*, STV 9 (1971) 225-262; B. Domagalski, *Diakoni rzymscy w IV wieku. Z historii związków biskupa, diakona i prezbitera*, VoxP 9 (1989) z. 17, 637-654; M. Górski, *Diakonat w starożytnym prawodawstwie kościelnym (III-IX w.)*, tamże, s. 707-715.

[109] Por. M. Szram, *Orygenes o kapłaństwie*, VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29, 89-99.

9. Św. Jan Chryzostom († 407). Jan Chryzostom w następujący sposób wyjaśnia, dlaczego w I Liście św. Pawła do Tymoteusza pomija się prezbiterów, a po biskupie od razu mowa jest o diakonach:

> „Niewiele bowiem różni prezbitera od biskupa. Obaj podjęli obowiązek nauczania i obaj przewodniczą Kościołowi, dlatego to, co powiedział o biskupach, odnosi się także do prezbiterów; tylko bowiem we władzy udzielania święceń biskupi górują nad prezbiterami”[110].

Według św. Jana Chryzostoma kapłaństwo to „godność anielska” i „anielska służba” ze względu na Eucharystię, bo:

> „[...] stoi tu kapłan, który już nie ogień, ale Ducha Świętego ściąga z nieba, modli się długo, nie żeby ogień spadł z nieba i pochłonął złożone dary, ale żeby spływająca na ofiarę łaska rozpaliła serca wszystkich i uczyniła je jaśniejsze od oczyszczonego w ogniu srebra. Któż, tylko szalony będzie gardził tą tajemnicą [...] [kapłani] otrzymali moc, jakiej nie dał Bóg aniołom ani archaniołom. Nie do nich bowiem powiedział Chrystus: «Cokolwiek zwiążecie na ziemi...» (Mt 18,18)”[111].

Kapłani (biskupi, prezbiterzy) są ojcami duchownymi i twórcami życia Bożego w duszach, udzielają chrztu, który czyni innych dziećmi Bożymi. Dlatego ważny jest odpowiedni i ostrożny wybór kandydatów na kapłanów, stawiane im wymagania świętości życia, aby dawali dobry przykład i byli wzorem dla wiernych; mają też mieć odpowiednią wiedzę i mądrość życiową. Ich zaś główna funkcja polega na głoszeniu słowa Bożego (katecheza i kazania), obrona wiary i troska się o ubogich, chorych oraz podróżnych, którym to winni okazywać miłosierdzie[112].

10. Św. Ambroży († 397). Biskup Mediolanu w licznych swoich adhortacjach kierowanych do biskupów i w traktacie *De officiis ministrorum* pisze o obowiązkach związanych z posługiwaniem duchownych. Biskup ma przede wszystkim trzymać „ster wiary” powierzonego mu Kościoła i troszczyć się o jego jedność, którą gwarantuje łączność z biskupem Rzymu. Jego funkcja podobna jest do sternika na okręcie, dlatego powinien on posiadać umiejętność kierowania, korzystając z doświadczenia i przykładu innych. Sam powinien wzorowo wypełniać swoje obowiązki i dawać dobry przykład wiernym. Ma także udzielać rad i napomnień. Podstawowym obowiązkiem biskupa jest nauczanie oparte na nauce Chrystusa i zgodne z nauczaniem Kościoła. Według Ambrożego biskup winien być przede wszystkim człowiekiem wiary, służącym

[110] *In Epistolam I ad Timotheum hom.* 11, 1, PG 62, 553A.

[111] *De sacerdotio* III 4-5, SCh 272, 146-148, tłum. W. Kania, BOK 1, 74; por. W. Kania, *Godność i wielkość chrześcijańskiego kapłaństwa według św. Jana Chryzostoma*, VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29, 122-123.

[112] Por. Kania, *Godność i wielkość chrześcijańskiego kapłaństwa*, s. 122-127.

innym i troszczącym się o ich dobro, zdecydowanym w działaniu w obronie wiary i dobrych obyczajów[113]. Biskupi mają również stać na straży sprawiedliwości społecznej, chronić wdowy i sieroty, oraz ubogich i cudzoziemców[114].

W swoich listach do kleru wzywał, aby prezbiterzy wyróżniali się wzorowym sposobem życia, posiadali ducha ewangelicznego i kulturę osobistą oraz zajmowali się studiowaniem nauki Kościoła:

> „Dlaczego godzin wolnych, jakie ci zostają poza obowiązkami kościelnymi, nie poświęcasz na czytanie?"[115].

Wymaga także posłuszeństwa wobec biskupa, a jego brak uważa za grzech:

> „Jeśliby ktoś nie był posłuszny biskupowi, [...] ten zbaczając z drogi prawdy, grzeszy pychą"[116].

Prezbiterzy nie powinni także ubiegać się o godności i zaszczyty.

11. Św. Augustyn († 430). Biskup Hippony pisze o istniejącej różnicy między kapłaństwem wiernych i kapłaństwem ze święceń. *Regale sacerdotium* jest wspólne ochrzczonym, którzy zostali namaszczeni Duchem Świętym (por. 1P 2, 9)[117]. W Kościele jest jednak także kapłaństwo urzędowe, czyli służebne. Posługę kapłaństwa służebnego określa „ministerium necessarium, sine quo vivere nequeunt"[118]. Bez tej posługi ludzie nie mogą stać się chrześcijanami, ani żyć jak chrześcijanie[119]. To *ministerium* w Kościele jest konieczne. Św. Augustyn wyraźnie odróżnia stan duchowny (*ordo clericorum*) od pozostałych wiernych. Termin zaś *sacerdos* wyjaśnia w ten sposób: „Ideo sacerdos, quia sacrificium"[120]. Według niego termin *sacerdos* w sensie właściwym odnosi się jedynie do biskupów i prezbiterów „qui proprie iam vocantur in eccelsia sacerdotes"[121]; tylko do nich należy składanie ofiar. Włączenie do *ordo clericorum* dokonuje się poprzez święcenia (*ordinatio*), które są trzy: biskupstwo, prezbiterat i diakonat, szczytem zaś święceń jest episkopat: „episcopatus pres-

[113] Por. J. Pałucki, *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle adhortacji pastoralnych*, Lublin 1996, 33-39; K. Gurda, *Nauka o kapłaństwie u św. Ambrożego*, VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29, 107-120.

[114] Por. Ambrosius, *De officiis ministrorum* III 9, 59, PL 16, 171, tłum. K. Abgarowicz: Św. Ambroży, *Obowiązki duchownych*, Warszawa 1967, 184.

[115] Tamże I 20, 88, PL 16, 54, Abgarowicz, s. 152.

[116] Tamże II 24, 122, PL 16, 143, Abgarowicz, s. 152.

[117] Por. A. Eckmann, *Teologia kapłaństwa w pismach św. Augustyna*, VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29 131-159.

[118] Augustinus, *Epistola* 228, 2, CSEL 57, 485.

[119] Por. tamże 228, 4.

[120] *Confessiones* X 43, 69, CCL 27, 193. Podobnie Izydor z Sewilii (*Etymologiae* IX 3, 4, PL 82, 342A): „Sicut enim sacerdos a sacrificando, ita rex a legendo".

[121] Augustinus, *De civitate Dei* XX 10, CCL 48, 720; por. KKK 1591-1592.

byterio maior sit”[122], a kto temu zaprzecza, jest w herezji. Biskup stoi na czele Kościoła lokalnego i sprawuje służbę Bożą, głosi słowo i udziela sakramentów. W ogóle biskupi zajmują miejsce Apostołów:

> „Dzisiejsi bowiem biskupi ustanowieni po całym świecie skąd się biorą? Sam Kościół nazywa ich ojcami, on sam ich zrodził, sam ustanowił na stolicach ojców. Nie uważaj zatem, że jesteś opuszczony dlatego, że nie widzisz Piotra, że nie widzisz Pawła, ponieważ nie widzisz tych, dzięki którym zostałeś narodzony”[123].

Biskupa wspomagają w posługiwaniu zależni od niego prezbiterzy, diakoni zaś pomagają przy udzielaniu Eucharystii. Akolici doręczali listy biskupów, a lektorzy czytali Pismo Święte[124]. Od kandydatów wymagano wysokiego poziomu życia moralnego i wykształcenia: znajomości Pisma Świętego i odpowiedniego wieku.

Augustyn naucza o charakterze sakramentalnym, który trwa stale i nie można go utracić. W *De bono coniugali* pisze:

> „W tych, którzy są wyświęceni (*ordinati*) pozostaje jednak charakter wyświęcenia (*sacramentum ordinationis*). A jeśli przez jakąś winę ktoś zostałby odsunięty od tej funkcji, nie zostaje pozbawiony charakteru Pana, raz mu nałożonego (*sacramento Domini semel imposito non carebit*)”[125].

Sakramentem tym jest chrzest, ale także *ordinatio*, jako *quaedam consecratio* i jako *ius dandi. Ordinatio* nie ma na celu bezpośrednio własnego zbawienia, lecz jest dla dobra innych. W dyspucie z donatystami twierdzącymi, że do ważności sakramentów konieczna jest świętość szafarza, Augustyn podkreślał, że w sakramentach przez szafarza działa Chrystus, ich skuteczność jest niezależna od świętości szafarza:

> „Kogo bowiem Jan (Chrzciciel) ochrzcił, ochrzcił Jan, kogo ochrzcił Judasz, ochrzcił Chrystus. Tak więc tych, których ochrzcił pijak, których ochrzcił zabójca, których ochrzcił cudzołożnik, jeśli był to chrzest Chrystusa, to Chrystus ochrzcił”[126].

Św. Augustyn funkcje kapłańskie określał w następujący sposób: „dispensatores verbi et sacramenti – dispesatores verbi Dei et ministri Sacramentorum eius”[127]. Głoszenie słowa przejawia się w apostolacie, sukcesji biskupiej, jedności nauki i pokoju.

W Starym Testamencie następstwo w posługiwaniu kapłańskim było gwarantowane przez naturalne potomstwo kapłańskiego pokolenia Lewiego.

---

[122] *Epistola* 82, 4, 33, CSEL 34, 385.

[123] *Enarrationes In Ps.* 44, 32, CCL 38, 516, tłum. J. Sulowski, PSP 38, 182.

[124] Por. *Epistolae* 191, 1; 192; 194, 1.

[125] *De bono coniugali* 24, 32, PL 40, 394, tłum. W. Eborowicz: *Wartości małżeństwa*, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, 114.

[126] *In Joannis Evangelium tractatus* 5, 18, CCL 36, 51-52, tłum. W. Szołdrski, PSP 15/1, 93.

[127] *Sermo* 351, 3, 5, PL 38, 1540.

W Kościele zaś decyduje nie pochodzenie rodowe, ale boski wybór: Bóg sam powołuje spośród ludu szafarzy swoich tajemnic. Głównym zadaniem szafarzy jest podtrzymywanie zdrowej nauki, troska o jej jedność (*unitas doctrinae*) i pokój Kościoła (*pax Ecclesiae*). Kapłan ma *ius dandi*, jest *dispensator sacramenti* – przez święte znaki działa przez niego Chrystus, przez niego sam Chrystus chrzci i działa w Eucharystii oraz składa ofiarę[128].

***

W świetle pism Ojców Kościoła od początku istnienia wspólnot chrześcijańskich na ich czele stali najpierw Apostołowie, a następnie ustanawiani przez nich przełożeni gminy: *episcopi* i/lub *presbyteri,* zależnie od miejscowej tradycji. Biskup razem z prezbiterami, tworzącymi jego radę, oraz diakonami stanowili jedno prezbiterium, w którym funkcja kierownicza należała do biskupa. Posługiwanie biskupa i prezbiterów obejmowało głównie głoszenie Ewangelii, celebrację liturgii oraz kierowanie życiem miejscowej wspólnoty. Diakoni i inni, należący do tzw. kleru niższego, pełnili funkcje służebne wobec biskupa i wspólnoty.

IL MINISTERO DI VESCOVI, PRESBITERI E DIACONI NEGLI SCRITTI DI PADRI DELLA CHIESA FINO AL V SECOLO

(Riassunto)

L'autore di quest'articolo richiama la nostra attenzione sulla terminologia che si usava per descrivere il servizio dei superiori istituiti dagli Apostoli nelle prime comunità cristiane: *episcopi*, *presbiteri*, *diaconi*, *praepositi*. All'inizio non si usavano le parole *hiereus* e *sacerdos*. Tale terminologia appare già in *Didache* e, poi, negli scritti dei Padri della Chiesa sia nell'Oriente che nell'Occidente: da Clemente Romano, Ignazio da Antiochia, Policarpo, Clemente d'Alessandria, Cipriano, Ippolito Romano, Origene, Giovanni Crisostomo, Ambrogio, Agostino. Il servizio di „superiori della Chiesa" consisteva nella predicazione del Vangelo, nella celebrazione di liturgie e nella guida di tutta la vita religiosa della comunità e di disciplina secondo le regole della Chiesa. In questo periodo si forma l'*ordo clericorum* nel quale si entrava tramite l'ordinazione (*ordinatio episcopi*, *presbiteri*, *diaconi)*. Con i vescovi che erano al giuda delle Chiese locali, nell'adempimento alla loro missione, collaboravano presbiteri e diaconi, formando il consiglio ecclesiale. I chierici di gradi inferiori (*ordines minores*) erano al servizio di vescovi e di tutta la comunità dei credenti.

[128] Por. *De civitate Dei* XXII 8, CCL 48, 820: „Episcopus vel presbyter, qui offert".

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Bogdan KREMPA
(Stalowa Wola, WZNoS KUL)

LA VOCATION À LA PRÊTRISE EST-ELLE TRADITIONNELLE?

La vocation au presbytérat est souvent présentée comme le choix personnel d'un sujet. En Pologne ou ailleurs l'accent est mis sur le moment de la «rencontre» spirituelle avec Jésus qui dit à son disciple: «Suis-moi» en oubliant parfois que le Seigneur appelle les ministres dans et à travers son Église. Il faut se rendre compte que le désir personnel seul ne suffit pas, que seul est requis le consentement exprimé devant l'Église. C'est la communauté, guidée par l'Esprit Saint, qui choisit un homme, témoigne de lui, prie pour lui et le reçoit. Il y a beaucoup de personnes qui sont responsables de la formation des séminaristes, qui sont attentives à leur vocation. Le premier responsable pour les vocations et l'éducation des «prêtres de demain», est l'évêque diocésain, assisté des professeurs, du séminaire et de la communauté paroissiale à laquelle appartient le candidat. L'éducation complète des élèves des grands séminaires doit tendre à faire d'eux de véritables pasteurs d'âmes, à l'exemple de Notre Seigneur Jésus Christ, Maître, Prêtre et Pasteur[1].

Dans cet article, nous voudrions essayer de répondre aux questions suivantes : est-ce que la signification actuelle de la vocation au presbytérat, vocation fondée sur le fait de susciter le désir de devenir prêtre est traditionnelle? Qu'est-ce que la tradition peut nous apprendre dans ce domaine? Le sujet touche à l'expérience la plus intime entre Dieu et l'homme, une expérience chaque fois différente, qui est liée à la spiritualité et aussi à la psychologie humaine[2]. Il nous semble que l'on peut y répondre en évoquant les étapes suivants: 1. la tradition biblique sur la vocation, 2. la Tradition de l'Église, 3. la manière dont elles sont vécues dans la situation actuelle.

1. La tradition biblique. On ne peut pas aborder la théologie sans être bien enracinée dans l'Écriture, la source de la pensée chrétienne. Dans l'Écriture

[1] Cfr. Concilii Vaticani II *Decretum de institutione sacerdotali « Optatam totius »* 4-5.
[2] Cfr. A. Godin, *Psychologie de la vocation. Un bilan*, Paris, 1975, 47.

nous avons des exemples de différentes vocations: de la vocation collective ou de la vocation individuelle.

Dans l'Ancien Testament la vocation d'Israël est un acte souverain de la part de Dieu. Dieu choisit librement un peuple parmi les autres pour en faire son peuple. C'est un choix effectué par amour. Par le choix de Dieu, Isral devient sa propriété. Cet appel est ordonné à la mission d'Isral dans le monde. Dieu déclare: «Vous êtes mes témoins» (Is 43, 10). Isral est donc appelé à proclamer, parmi les nations païennes, le Dieu unique et véritable, sur le fondement de la révélation que ce dernier fait de lui-même. Nous pouvons dire la même chose de la vocation individuelle dans la scène de l'appel de Moïse lors de la théophanie du buisson ardent (Ex 3, 4) et de l'appel de Samuel. C'est Dieu qui prend l'initiative. Abraham (Gn 12, 1-3), Moïse (Ex 3, 4), David (1 Sam 16, 1-13) en sont aussi l'illustration. La mission et la responsabilité de l'appelé ne sont pas tributaires de ses talents personnels, mais elles dépendent d'une force qui ne vient pas de l'homme. D'autre part, il n'y a pas de vocation sans mission. Toutes les vocations particulières de l'Ancien Testament sont porteuses de la vocation de tout Israël; c'est la vocation de tout le peuple qui implique des vocations particulières.

Dans le Nouveau Testament la source de l'appel est également Dieu par l'intermédiaire du Christ. La grâce, le dessein et l'amour de Dieu jouent un rôle principal dans cet appel. L'appel vient d'en haut, il est «saint» parce qu'il procède du Dieu saint. Jésus, le Fils de Dieu, a l'initiative d'appeler les personnes à rejoindre le groupe. Les Évangiles rapportent plusieurs cas qui permettent d'entrevoir la situation de ces hommes alors que Jésus accomplissait sa mission parmi son peuple. Arrachés à leur métier, à leur domicile, à leur famille, ils ont vécu avec Jésus, collaborant sur son ordre à sa proclamation du Règne de Dieu.

Le but de l'appel n'est pas la sanctification personnelle de l'appelé, mais il est indiqué par l'appelation de pêcheurs d'hommes que Jésus choisit pour ses disciples. C'est d'abord l'initiative de Jésus qui appelle ceux que lui-même voulait, parmi lesquels il constitue les groupe de Douze (Lc 9, 1; Mt 10, 5; Mc 6, 7)[3]. Ce groupe doit être avec lui (Mc 3, 14), non pour mener une existence paisible à ses côtés, mais pour L'accompagner dans ses dplacements et collaborer à son oeuvre.

2. La Tradition de l'Église. D'après la tradition la plus ancienne[4] le peuple (la communauté), guidée par l'Esprit Saint, choisit un homme, témoigne pour

[3] Cfr. M. Maurice – F. Morel, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*. 4e édition, Paris 1984, 49-50 ; *Grecko-polski Nowy Testament* (wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi), trad. R. Popowski – M. Wojciechowski, Warszawa 1997.

[4] Cfr. Hippolytus, *Traditio Apostolica* 2, SCh 11bis, 41: «que soit ordonné comme évêque celui qui a été élu par tout le peuple».

lui, prie pour lui et le reçoit. Il y a des Pères de l'Église qui ont été élus prêtres ou évêques (p. ex. Ambroise de Milan ou Augustin) de façon inattendue par la volonté du peuple (membres de l'Église). Le désir de l'Église d'avoir tel évêque a été respecté[5]. Il n'a pas de vocation au ministère pastoral en dehors de l'Église. Les vrais critères de la vocation sont toujours les besoins de l'Église au service de l'Évangile, les aptitudes d'un sujet, l'appel de l'Église et le consentement. Toute vocation suppose un appel de Dieu et un geste de l'Église. L'appel de Dieu ne s'objective qu'en devenant un geste d'Église. Dieu appelle l'homme, mais son intervention se réalise toujours à travers des «méditations humaines». Dans chaque cas de vocation à la prêtrise, la tension entre l'action de Dieu, le consentement de l'homme et l'intervention de l' Église est vécue de manière différente, mais on la retrouve toujours.

Dès le milieu du II^e^ siècle les ministères chrétiens principaux constituent une trilogie ferme : évêque, prêtre, diacre. Dès le IIIe siècle, sans controverse, les évêques sont désignés comme *sacerdotes* sous l'influence d'une typologie vétéro-testamentaire plus qu'en relation avec le sacerdoce du Christ. Au IVe siècle, en même mesure en Orient comme en Occident, sera le même vocabulaire utilisé par rapport aux prêtres, mais plutôt moins courramment. Une sacralité de méditation ontologique s'attachera au sacerdoce ordonné bien plus tard, en partie sous l'influence des deux *Hiérarchies* de Pseudo-Denys[6]. Il faut souligner que les trois grands mouvements réformateurs occidentaux (carolingien, grégorien, tridentin) comprendront toujours plus le sacerdoce ordonné en fonction du sacrifice eucharistique.

En 1912 chanoine Joseph Lahitton a souligné la priorité du rôle de la hiérarchie dans l'appel au sacerdoce. Il absolutisait en quelque sorte la formule du *Catéchisme Romain*: «Vocari autem a Dio dicuntur qui a legitimis Ecclesiae ministris vocantur»[7]. Pour lui, c'est l'appel de l'Église exprimé par l'appel de l'évêque, qui dépose dans l'âme de l'élu la vocation divine à la prêtrise. La vocation vient de Dieu par l'intermédiaire de l'évêque. Selon lui c'est l'évêque qui appelle au nom de Dieu. Avant le choix de l'évêque, il n'y a pas d'appel de Dieu à chercher en ce domaine. Lahitton a soulevé un débat auquel on a cherché une réponse adéquate. L. Branchereau privilégie les signes personnels et subjectifs de la vocation divine. Il souligne que l'appel de l'évêque est secondaire et «la reconnaissance par l'Église 'appartenant' de fait, en dernier ressort, appartient au directeur spirituel, lequel a reçu de Dieu l'autorité nécessaire pour être interprète de la volonté divine sur la direction de la vie»[8].

[5] Cfr. H. Legrand, *La théologie de la vocation aux ministères ordonnés: vocation ou appel?*, „La Vie Spirituelle" 729 (1998) n. 729, 627.

[6] Cfr. Ps.-Dionysius, *Hierarchia coelestis*, PG 3, 120-369 ; éd. M. de Gandillac, SCh 58, Paris 1958; *Hierarchia ecclesiastica*, PG 3, 369-584.

[7] Legrand, *La théologie de la vocation*, p. 627.

[8] L. Branchereau, *De la vocation sacerdotale*, Paris 1896, 268.

Pour examiner la question en débat, le pape Pie X constitua une commission cardinalice spéciale qui déclara que l'ouvrage de Lahitton non seulement «n'était nullement à réprouver», mais qu'il était «particulièrement digne d'éloge»[9].

Quelques années plus tard, le pape Pie XII, dans son exhortation apostolique sur le sacerdoce *Menti nostrae*[10], a expliqué les signes de la vocation, qui étant inscrits dans la personne de l'appelé, le conduisent à s'offrir librement à l'appel de l'évêque. Il a mis l'accent sur les aptitudes, les dons, les capacités en un mot sur l'*idonéité* de l'appelé. En 1956 le même pape a constaté que l'appel de Dieu et l'appel de l'Église sont «étroitement liés». La formulation du pape veut faire droit à ce qu'elle reconnaît de juste dans les positions présentées ci-dessus par Lahitton et Branchereau. Le texte de *Sedes sapientiae* insiste sur l'importance de l'élément divin dans la vocation sacerdotale ou religieuse: «s'il fait défaut, on doit dire que le fondement même sur lequel tout l'édifice repose fait aussi défaut»[11]. Le texte de Pie XII touche à la question des signes de l'appel de Dieu inscrits dans la personne de l'appelé. Le pape en parlant de dons et de grâce venus de Dieu, il y implique l'intention droite et un certain attrait. Ces termes sont devenus classiques qui, perceptibles dans le psychisme et l'histoire d'un individu, garantissant sinon la certitude absolue, du moins la vraisemblance et la grande probabilité de son «appel par Dieu».

Y. Congar souligne fortement que chaque communauté a le droit de se procurer les prêtres dont elle a besoin. Leur ordination est la conséquence et le signe du caractère pratique du ministère sacerdotal ou hiérarchique, car la prêtrise peut être interprétée comme députation à une fonction publique dans un corps tout entier sacerdotal, le corps de l'Église animé par l'Esprit qui adapte un de ses membres à l'exercice du sacerdoce[12].

Le Concile Vatican II dans la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* a mis en valeur le fait que, par le baptême, tous les chrétiens sont appelés à la sainteté[13]. La vie spirituelle des pasteurs est enracinée dans le baptême, qui est un appel à la sainteté. La spiritualité des pasteurs ne sera donc pas, en son essence la plus profonde, différente de celle des autres baptisés. Cependant, à cause de la spécifité de leur ministère: présidence à la construction de l'Église, à l'annonce de l'Évangile, à la célébration des sacrements, la spiritualité des pasteurs a un caractère spécifique.

---

[9] Legrand, *La théologie de la vocation*, p. 628.

[10] Cfr. Pius XII, *Adhortatio Apostolica «Menti Nostrae»* (23 IX 1950), AAS 42 (1950) 657-702.

[11] Cfr. Pius XII, *Constitutio Apostolica «Sedes sapientiae»* (31 V 1956), AAS 48 (1956) 354-365; M. Sauvage, *Vocation*, DSp XVI 1092-1158.

[12] Cfr. Y. Congar, *Les ordinations invitus, coactus, de l'Eglise antique au canon 214*, RSPT 50 (1960) 167-197; repris dans: *Droit ancien et structures ecclésiales*, Londres 1982.

[13] Cfr. *Concilii Vaticani II Constitutio dogmatica «Lumen gentium»* 39.

Vatican II souligne à plusieurs reprises que la vocation sacerdotale est une vocation au ministère. Le Concile oriente la pastorale des vocations selon la perspective missionnaire. La sensibilisation aux besoins de l'Église et du monde est inséparable de l'éducation à la disponibilité aux appels intérieurs de l'Esprit. L'appelé doit être conscient de la sollicitude du Seigneur pour son troupeau. Si le Seigneur l'appelle, il doit être prêt à répondre généreusement avec le prophète: «Me voici, envoie-moi» (Is 6, 8).

3. La situation contemporaine. La vocation est l'expérience d'un Dieu qui parle à un homme qui écoute, d'un Dieu qui élit gratuitement un homme libre qui y consent, d'un Dieu qui fait alliance avec un homme, lequel adhère à cette alliance et envisage de devenir collaborateur de Dieu dans son action au salut du monde. Le Dieu chrétien est un Dieu qui parle, et si ses appelés deviennent des prophètes, des hommes de la parole, c'est d'abord pour avoir accueilli la «parole de Dieu» comme interpellation dans leur vie. Dieu qui appelle intervient dans l'histoire avec sa parole créatrice, il introduit un changement dans l'histoire de l'homme appelé. Cette parole de Dieu en quelque sorte engendre à nouveau à lui-même l'homme appelé.

Mais cet appel personnel de Dieu est inséparable de la vocation provenant du peuple, de l'Église. Ce «lien», on l'apperçoit dans le rite de l'ordination diaconale ou sacerdotale. Ce n'est pas le futur diacre, prêtre ou évêque qui demandent leur ordination, mais c'est l'Église qui est bel et bien le sujet de cette demande: «Père, (dit à l'évêque ou à celui qui tient lieu), la sainte Église vous demande d'ordonner diacre/prêtre un tel...». Selon le canon 1036 du *Code de Droit Canonique* de 1983, l'ordinand (diacre/prêtre) n'est que le sujet de l'acceptation de l'ordination, mais il doit demander par écrit à son évêque «d'être admis à recevoir cet ordre»[14].

L'ordination se fait par l'imposition des mains et par la prière épiclétique. Seuls les évêques le font au nom de toute l'Église, et en même temps la communauté présente participe activement par la prière. Il faut souligner en ce lieu que les autres évêques et les prêtres présents expriment par l'imposition des mains sur le nouveau prêtre ordonné la collégialité des ministres. C'est un détail qui prouve le rôle de la communauté ecclésiale dans la vie de l'appelé.

L'appel d'une personne est aussi envoi à ce peuple, et au-delà du peuple, à l'humanité. La personne appelée rencontre l'Église qui offre une diversité de ministère dans différentes formes de vie; ils sont tous au service du Corps Mystique du Christ, au service de l'Église, de ses membres et de sa mission

[14] Cfr. *Codex Iuris Canonici* (1983) can. 1036 – Pour pouvoir être promu au diaconat ou au presbytérat, le candidat remettra à l'Évêque propre ou au Supérieur majeur compétent une déclaration écrite et signée de sa propre main, par laquelle il atteste qu'il recevra l'ordre sacré spontanément et librement et qu'il se consacrera pour toujours au ministère ecclésiastique, demandant en même temps d'être admis à recevoir l'ordre.

pour le monde. Être appelé par l'Église à un ministère déterminé, c'est engager dans un dialogue qui doit nourrir la relation personnelle de chacun avec Dieu, et la communion ecclésiale des membres de l'Église. Le service ministériel n'est pas d'intimité authentique avec le Dieu de l'Alliance sans épouser son élan créateur vers le monde. Il est difficile d'imaginer la vie dans le Christ sans partager son dynamisme d'Incarnation et de Rédemption pour le salut du monde et la vie dans l'Esprit, qui conduit au service des hommes. La meilleure école de la mission au service de l'Église pour toutes les formes de vocation particulière c'est l'école du service du Seigneur et la participation au Mystère de Jésus Christ, mystère d'Incarnation, de présence dans le monde et aussi de solidarité.

Au cours de l'histoire, et spécialement durant le dernier siècle, les sociétés ont beaucoup changé, et le statut social de pasteurs dans la société a changé lui aussi. L'évolution des sociétés ne constitue pas seulement un défi, voire une menace pour l'Église, mais il est aussi une chance pour les ministères dans l'Église. On voit la démocratisation des sociétés, le pluralisme, les droits de l'homme, la reconnaissance de l'égalité juridique des femmes, la plus grande qualification culturelle de la population, ce sont-là des ressources qui peuvent aider l' Église à appeler aux ministères, en renouant avec la tradition plus ancienne. Cela se fait en redonnant leur rôle aux Églises locales, aux structures collégiales et synodales. Les formes concrètes de l'exercice du ministère sont aussi un signe pour nos sociétés : l'annonce de la Bonne Nouvelle ne peut être séparé des messagers et de la manière dont les massagers vivent la communion du salut.

En répondant à la question posée au début on peut constater qu'il n'est pas possible de maintenir *status quo*. Les réalités de notre vie changent très vite, la mentalité des jeunes change, ils rêvent souvent d'une vie facile, d'un métier original, d'études à l'étranger. Tout cela exerce une influence sur le problème de la vocation au presbytérat, qui est bien complexe. En pratique l'accent peut être mis sue les différents points de la tradition. Le vrai critère de la vocation est multiple: désir personnel de devenir prêtre (qui ne décide pas suffisamment de l'authenticité de la vocation), besoin concret de l'Église au service de l'Évangile, aptitudes d'un sujet, appel de l'*Ecclesia* qui s'occupe également de l'éducation de ses enfants.

Il est clair, malgré tout, que l'Église a besoin de nouveaux ministères et que Jésus appelle sans sesse des hommes au service sacerdotal. On observe dans le monde une tendance à la diminution des vocations. L'Église souffrante dans les pays de l'Europe-Est donne de nouveaux prêtres qui continuent l'oeuvre de Dieu pour le salut des hommes. Ce sont des événements qui se passent sous nos yeux, dans la vie quotidienne. Les vocations sont toujours l'initiative de Dieu qui est présent et qui agit aux coeurs de ses fidèles.

Sans aucun doute la signification actuelle de la vocation puise les modèles dans la tradition, en envisageant les besoins de l'Église, de la communauté et

l'invitation de Jésus lui-même qui révèle petit-à-petit sa pédagogie. Dans le processus de reconnaissance de la vocation au presbytérat, le désir de devenir prêtre est important, mais il n'est pas la mesure définitive. Il faut tenir d'autres éléments: la réponse à l'appel divin, le consentement du sujet, la consécration de la vie au service de Dieu et au salut du monde, autant d'éléments qui sont exprimés pendant la liturgie de l'ordination sacerdotale.

CZY POWOŁANIE DO KAPŁAŃSTWA JEST TRADYCYJNE?

(Streszczenie)

Artykuł zawiera trzy zasadnicze punkty, które stanowią próbę odpowiedzi na następujące pytania: czy powołanie zbudowane tylko na pragnieniu pozostania księdzem jest tradycyjne? W jaki sposób Kościół jako wspólnota ludzi wierzących edukuje swoich powołanych? Co Tradycja może nas nauczyć w tym względzie?

1. Tradycja biblijna ukazuje nam przykłady różnych powołań: indywidualnych i kolektywnych. W Starym Testamencie powołanie Izraela było suwerennym aktem ze strony Boga, który zwracał się także po imieniu do wybranych mężczyzn. Misja i odpowiedzialność powołanego nie zależały od jego talentów, lecz od siły mającej swe źródło w Bogu. W Nowym Testamencie źródłem powołania jest również Bóg, ale przez pośrednictwo Jezusa. Łaska, zamysł i miłość Boża odgrywały zasadniczą rolę w powołaniu.

2. Tradycja Kościoła wskazuje na głos ludu w powoływaniu kapłanów lub biskupów, jak to miało miejsce w przypadku Ambrożego czy Augustyna. Nie ma powołań do służby kapłańskiej poza Kościołem. Pragnienie Kościoła wyboru mężczyzn na kapłanów czy biskupów zostało zrealizowane a prawdziwymi kryteriami powołania są potrzeby wspólnoty w służbie Ewangelii, zdolności powołanego, wezwanie Kościoła i zgoda zainteresowanego. W 1912 roku spór Branchereau – Lahitton przyczynił się do potwierdzenia przez papieża Piusa X tradycyjnej doktryny na temat powołania jako wezwania Boga, realizowanego we wspólnocie Kościoła.

3. Współczesna sytuacja. Powołanie jest doświadczeniem Boga, który przemawia do mężczyzny, który Go słucha. Wezwanie skierowane do konkretnej osoby jest nierozdzielne z powołaniem pochodzącym od ludu (od Kościoła). Ten związek jest obecny w rycie święceń diakonatu czy prezbiteratu: „Święta Matka Kościół prosi...". Święcony wyraża w tym czasie swoją zgodę. Wezwanie jest równocześnie posłaniem do tego ludu, z którego wywodzi się kandydat do święceń. Można stwierdzić, że powołanie jest procesem wychowawczym całego Kościoła na różnych etapach jego zrodzenia, wzrostu i weryfikacji. Stąd też do święceń wymaga się odpowiednich opinii o kandydacie, wyrażonych przez głos ludu z którego on pochodzi.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI
(Tarnów, PAT)

OSOBA JEZUSA CHRYSTUSA I JEJ UNIWERSALNE ZNACZENIE
Perspektywa patrystyczna

W stosunku do Ojców Kościoła w dzisiejszej teologii można odnotować swoiste napięcie. Z jednej strony, nie ulega wątpliwości, zauważa się i akcentuje ich „aktualność". Jednak równocześnie, z drugiej strony, ich świadectwo jest mocno krytykowane i eliminowane ze współczesnej świadomości kulturowej[1]. W tym drugim nurcie warto zwrócić uwagę na dwa fakty. Po pierwsze, proponowane dzisiaj z naciskiem historyczne metody badawcze, stosowane w odniesieniu do Ojców Kościoła, które opierają się na jednostronnym *historyzmie*, faktycznie pomijającym, a nawet eliminującym kwestię prawdy, zamykają ich w odległej przeszłości. Takie podejście metodologiczne sprawia, że tracą oni wyraźnie na aktualności, ponieważ nie mają nic do powiedzenia dzisiejszemu człowiekowi i wierzącemu, skoro ich wymowa jest tylko historyczna. Po drugie, możemy zauważyć jak dzisiaj faktycznie eliminuje się problematykę patrystyczną i teologię Ojców z *curriculum* studiów teologicznych, zastępując tę ważną dyscyplinę teologiczną jakimiś dyscyplinami, które ocierają się o psychologię bądź socjologię w imię tak zwanej „praktyczności" teologii. Nie jest to nic innego, jak poddanie studiów teologii naciskowi mody i ideologii.

W niniejszym artykule zamierzam zwrócić uwagę na Ojców Kościoła i ich aktualność, biorąc za przykład ich chrystologię, która odznacza się szczególną integralnością doktrynalną i nośnością egzystencjalną, a więc tymi przymiotami, na które szczególnie zwrócono uwagę w teologii ostatnich dziesięcioleci, starając się pokazać znaczenie tajemnicy Jezusa Chrystusa dla dzisiejszego człowieka. Formułowane propozycje teologiczne, niejednokrotnie zdecydowanie zrywające z tradycją wiary Kościoła i kierujące się arbitralnymi założeniami, nie tylko nie zbliżyły ludzi do tajemnicy Jezusa Chrystusa, ale ich od niej oddaliły. Wobec zamętu istniejącego w dzisiejszej chrystologii, która gubi się

[1] Wśród najnowszych wypowiedzi na temat aktualności Ojców Kościoła, por. *Les Pères de l'Église dans le monde d'aujourd'hui. Actes du colloque international organise par le New Europe College en collaboration avec Ludwig Boltzmann Gesellschaft* (Bucarest, 7-8 octobre 2004), red. C. Badilita – Ch. Kannengieser, Paris 2006; *„De commencement en commencement". Le renouveau patristique dans le théologie contemporaine*, red. Y.M. Blanchard – G. Bardy, Paris 2007.

w swoich poszukiwaniach, warto więc zapytać się Ojców Kościoła o strukturę, jaką nadali swojej chrystologii, prezentując ją ludziom swoich czasów i czyniąc ją czytelną dla ich wymagań egzystencjalnych. Argumentem praktycznym przemawiającym za potrzebą podjęcia takich poszukiwań jest fakt, że najbardziej znaczące propozycje chrystologiczne, które sformułowano w XX wieku, miały głębokie zakorzenienie w Ojcach Kościoła[2].

I. STRUKTURA CHRYSTOLOGII PATRYSTYCZNEJ

W epoce patrystycznej zainteresowanie teologii i soborów powoli skoncentrowało się na problemie „struktury" (= „kompozycji") osoby Jezusa Chrystusa w podwójnym znaczeniu: w odniesieniu do Jego człowieczeństwa (ciało – dusza – rozum) i w odniesieniu do Jego osoby (człowieczeństwo – bóstwo). Gdy w chrystologii mówi się o zjawisku ontologizacji chrystologii, to przez to stwierdzenie rozumie się uwypuklenie właśnie tego faktu. Autorzy widzący moment negatywny w ramach tego ujęcia, stwierdzają, że wymiar strukturalny, czyli dotyczący bytu Jezusa Chrystusa, zyskał w ten sposób pierwszeństwo w stosunku do wymiaru dynamicznego, czyli historycznego, dotyczącego Jego zbawczego działania, a tym samym ulega pomniejszeniu kwestia soteriologiczna. Zwracając natomiast uwagę, że ta preferencja odzwierciedla ukierunkowanie myśli greckiej, mówi się także o „hellenizacji" chrystologii. Tak przedstawiany Jezus miałby stać się „Grekiem pośród Greków"[3].

Jeśli zatrzymać się na takich stwierdzeniach (jak czyni wielu współczesnych badaczy), to jednak nie chwyta się całego Chrystusa Ojców, ale tylko Jego część; chwyta się to, co zawierające (forma), ale nie to, co zawarte (treść). Duszą, która ożywia tę strukturę, jest bowiem uniwersalne znaczenie osoby Jezusa Chrystusa. Ówczesna teologia nie badała tak gorliwie Jego „bytu" w innym celu, jak tylko po to, by uchwycić Jego „znaczenie". Czy zdołała to osiągnąć? Wydaje się, że w wyjątkowym stopniu, chociaż należy zauważyć, że całość była formułowana w odniesieniu do tamtej chwili historycznej i tamtej kultury, dlatego nie jest powiedziane, że zostało wyczerpane to wszystko, co można powiedzieć o znaczeniu Jezusa Chrystusa dla każdej epoki i każdej kultury.

Aby pokazać strukturę chrystologii Ojców Kościoła, zostaną tutaj wyróżnione trzy dziedziny relacji, w których starożytni teologowie dokonali odkrycia znaczenia Jezusa Chrystusa i zaproponowania go ludziom swoich czasów.

[2] Por. V. Holzer, *Les traits contemporaines de christologie et leurs sources patristique*, w: *„De commencement en commencement"*, s. 229-245.

[3] O świadomości Ojców Kościoła, dotyczącej niebezpieczeństwa hellenizacji orędzia chrześcijańskiego i sposobach jej unikania, por. C. Micaelli, *La cristianizzazione dell'ellenismo*, Brescia 2005.

Te dziedziny pokażą sposób ujmowania tajemnicy chrystologicznej, który zachowuje swoją aktualność także w odniesieniu do naszych czasów.

1. Chrystus interesuje całego człowieka. Ojcowie Kościoła wychodzili przede wszystkim od przyjęcia, że istnieje bardzo ścisły związek między wymiarem ontologicznym tajemnicy chrystologicznej: Chrystus *przyjął* całego człowieka, z jej wymiarem soteriologicznym: Chrystus *zbawia* całego człowieka. Stwierdza Orygenes:

> „Nie zostałby zbawiony cały człowiek, gdyby [Chrystus] nie przyjął całego człowieka”[4].

Fakt, że Chrystus jest człowiekiem integralnym sprawia, że ma On znaczenie w stosunku do całego człowieka, a więc nie tylko dla jego ducha, lecz także dla jego ciała[5]; nie tylko dla życia wiecznego, lecz także dla jego życia i jego działania historycznego w tym świecie. Stad też chrystologia wpłynęła na przykład na ukształtowanie się nowej teorii poznania oraz uwypukliła „polityczne” znaczenie Ewangelii. Wcielenie stanowi podstawę do podjęcia przez chrześcijanina zadań w stosunku do kultury, cywilizacji, czy promocji ludzkiej. Nie chodzi zresztą o jakiekolwiek zbawienie, rozumiane, na przykład, jako ucieczka od świata (*fuga mundi*), ale o zbawienie w sensie najpełniejszym, spójnym, obejmującym zarówno jego moment negatywny, a więc autentyczne *wyzwolenie*, jak również jego moment pozytywny, to znaczy wspólnotę z Bogiem. „Wszyscy jesteśmy wolni w Chrystusie!”, wołał pewien autor z II wieku. Grzegorz z Nazjanzu stwierdzał:

> „Co nie zostało przyjęte, to nie zostało uzdrowione, ale to, co zostało zjednoczone z Bogiem, jest zbawione”[6].

A szczytem zbawienia jest przebóstwienie:

> „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem”[7].

To podstawowe znaczenie wcielenia Syna Bożego jest spokojnie przyjęte w całej chrystologii patrystycznej, która zawiera zasadniczy wymiar soteriologiczny. Ojcom jest obca wszelka dychotomia między ontologią i soteriologią w tajemnicy Jezusa Chrystusa. Obydwa aspekty tej tajemnicy stanowią jedną, nierozerwalną całość na zasadzie zachodzącej między nimi „wewnętrznej wy-

[4] Origenes, *Disputatio cum Heracleida* 7, SCh 67, 70.

[5] Warto zwrócić uwagę, że dla Ojców Kościoła kwestia chrystologiczna przekładała się w sposób bezpośredni na kwestię antropologiczną, której szczególnym wyrazem stała się prawda mówiąca o zmartwychwstaniu ciała, będąca jednym z ważniejszych elementów orędzia chrześcijańskiego wobec świata pogańskiego.

[6] Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 101, 1, 32, SCh 208, 50.

[7] Tamże 1, 20, SCh 208, 44.

mienności". Wizja ta dotyczy zarówno Ojców wschodnich, jak i zachodnich, nawet jeśli w swojej refleksji ci pierwsi bardziej koncentrują się na tajemnicy wcielenia, a ci drudzy mocniej akcentują znaczenie Misterium Paschalnego. Ogólna perspektywa ich refleksji pozostaje jednak zawsze taka sama.

2. Chrystus interesuje wszystkich ludzi. Już w Nowym Testamencie widać w sposób oczywisty, że znaczenie Jezusa Chrystusa nie wyczerpuje się w odniesieniu do narodu żydowskiego i nie zamyka w ramach jego historii, ale obejmuje wszystkie narody. Mateusz (1, 1-17) wyprowadza rodowód Jezusa od Abrahama, pozostającego archetypem narodu wybranego. Jednak Łukasz (3, 23-38) idzie dalej – nawiązuje w swoim rodowodzie do Adama, archetypu całej ludzkości. Św. Paweł afirmuje tę drugą linię w interpretacji Jezusa Chrystusa, rozwijając ją w temacie „nowego Adama" (1Kor 15, 45-49), to znaczy przedstawiciela i początku nowej ludzkości.

Ojcowie Kościoła, opierając się na tych danych Nowego Testamentu, podjęli znaczący wysiłek ukazania uniwersalnego znaczenia osoby Jezusa Chrystusa, także z punktu widzenia teologicznego. Początkowe dzieje teologii zostały dogłębnie naznaczone dwoma wizjami wymownie ilustrującymi kwestię uniwersalizmu chrystologicznego. Chodzi o wizje zaprezentowane przez św. Justyna i św. Ireneusza.

W poł. II wieku Justyn rozwinął zagadnienie uniwersalizmu chrystologicznego w perspektywie synchronicznej. Pokazał więc, że Jezus Chrystus ma znaczenie dla wszystkich narodów i kultur, istniejących w każdej chwili historii. Uczynił to za pośrednictwem słynnej teorii „Słowa rozproszonego" (gr. λόγος σπερματικός). Pisze więc:

> „Jest więc rzeczą oczywistą, że nauka nasza przewyższa zdecydowanie wszelką naukę ludzką z tego powodu, że cały Logos, Chrystus, który dla nas się objawił, stał się, ciałem, rozumem i duszą. Wszystko bowiem co kiedykolwiek filozofowie i prawodawcy dobrego odkryli lub wypowiedzieli, uczynili to dzięki temu, że częściowo znaleźli lub ujrzeli właśnie w Logosie"[8].

Z tego założenia Justyn wyprowadził zdecydowaną i mocną konkluzję:

> „Wszystko więc, co prawdziwego zostało wyrażone w ich [= filozofów] poglądach, przynależy do nas chrześcijan. My bowiem zaraz po Bogu oddajemy cześć i miłujemy Logos pochodzący od Boga niezrodzonego i niewysłowionego, gdyż dla nas On stał się człowiekiem, by mieć udział w naszych cierpieniach i je uleczyć"[9].

Chrystus jest więc samym źródłem, z którego wypływają te krople prawdy, które stały się dostępne dla wszystkich.

[8] Justinus, *Apologia II* 10, 1-2, PG 6, 460BC, tłum. L. Misiarczyk: BOK 24, 278.
[9] Tamże 13, 4, PG 6, 465-468, BOK 24, 281.

Wszystko to, co rzeczywistość ludzka ma pozytywnego, zależy więc od Chrystusa i zmierza do Chrystusa. Zmierza do Niego historia narodu żydowskiego jak *proroctwo* zmierza do swojego *wypełniania*; zmierza do Niego historia wszystkich narodów, jak część zmierza do zjednoczenia się z *całością* i nabiera sens całości. „Ziarna prawdy" zmierzają więc do całej Prawdy. Nic nie jest obce Chrystusowi; nic nie jest niezależne od Niego. Jezus odnosi się w szczególności do Żydów, ale Jego przesłanie i działanie dotyczy wszystkich. Idąc po linii Justyna można by zarysować teologię religii niechrześcijańskich, która odznaczałaby się szczególną aktualnością. Także wartości religijne, podobnie jak filozoficzne, różnych narodów mogą nabrać znaczenia przez odniesienie do Chrystusa i w jakiś sposób zmierzają do Niego. Są one wprawdzie częściowymi, ale autentycznymi elementami ludzkiego dążenia do Boga, które pewnego dnia znajdą swoje integralne usytuowanie w tej „całości", którą jest religia chrześcijańska oparta na osobie Słowa, nie tracąc zarazem swojej własnej oryginalności[10].

Inne dążenie o takim samym znaczeniu, ale bardziej ukierunkowane w sensie historycznym, czy też diachronicznym, zaprezentował św. Ireneusz z Lyonu (koniec II wieku). Oparł się on na doktrynie św. Pawła (por. Ef 1, 10) dotyczącej *rekapitulacji*. Chrystus, przychodząc we wcieleniu, dokonał rekapitulacji (to znaczy zjednoczył, odnowił, zbawił) całą historię ludzką, od samego początku. Powracając w czasie paruzji, dokona On rekapitulacji (w sensie 1Kor 15, 24) całej nowej historii, zapoczątkowanej wraz z Jego wcieleniem: „Wszystkie języki [...] wszystkie narody i każde pokolenie"[11]. Chrystus niejako wziął na siebie całą historię ludzką, aby doprowadzić ją do tego celu, do którego była ona pierwotnie skierowana, to znaczy do wspólnoty z Bogiem:

> „Est autem hic Verbum jus, Dominus noster Jesus Christus, qui in novissimis temporibus homo in hominibus factus est, ut finem cojungeret principio, hoc est hominem Deo"[12].

Wzrost i postęp człowieka (dzisiaj można by powiedzieć *ewolucja*) nabierają sensu w Chrystusie, gdyż nie prowadzi On do wypełnienia historii ludzkiej w sposób niejako mechaniczny, czy też dokonując jej radykalnej metamorfozy, ale wiedzie ją do organicznej dojrzałości w sposób podobny do dojrzewania człowieka, to znaczy opierającego się na stopniowym i osobowym rozwoju, w którym dokonuje się wydobywania zawartych w niej możliwości[13].

---

[10] Jeśli chodzi o szczegółowe przedstawienie wizji Justyna, por. D. Bourgeois, *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe. Évangile et philosophie chez Saint* Justin *philosophe et martyr*, Paris 1981.

[11] Irenaeus, *Adversus haereses* III 22, 3, SCh 211, 438.

[12] Tamże IV 20, 4, SCh 100, 634.

[13] Tamże IV 38, 1, SCh 100, 946-948.

Także Ireneusz opiera to „znaczenie" Jezusa Chrystusa na Jego „bycie", to znaczy na rzeczywistości Jego wcielenia. Jego wykład zwraca się przeciw marcjonizmowi i doketyzmowi, a więc interpretacjom, które kwestionowały cielesny i historyczny wymiar tajemnicy wcielenia Słowa, czyli w gruncie rzeczy kwestionowały jego realizm, a tym samym na nowo oddzielały człowieka od wspólnoty z Bogiem[14].

3. Chrystus oświeca i podtrzymuje wszechświat. Nowy Testament dostarczył pewnych ważnych elementów pozwalających nadać Chrystusowi znaczenie w stosunku do kosmosu ujętego całościowo. „Wszystko przez Nie (słowo) się stało", napisał św. Jan w Prologu (1, 3). Św. Paweł sprecyzował: „Byty widzialne i niewidzialne. [...] Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone" (Kol 1, 16). Drżenie oczekiwania, którego obecność Apostoł zauważa w całym stworzeniu (por. Rz 8, 19-22), jest czymś w rodzaju uznania tej wzajemnej przynależności Jezusa Chrystusa i kosmosu. Także stworzenie „odczuło" Jego przejście przez ziemię. Chrystus, przyodział się w świat (*amictus mundo*), jak mówił Pierre Teilhard de Chardin, w jakby drugie ciało (przy czym oczywiście nie chodzi o unię hipostatyczną)[15].

Te skromne akcenty nowotestamentalne nabrały u Ojców Kościoła nadzwyczajnego znaczenia i zostały rozwinięte w sposób doskonale spójny z całością wiary. Na przykład św. Atanazy wyjaśnia:

> „Słowem więc będąc, nie jest na podobieństwo ludzkiego [...] złożone z sylab, ale swojego Ojca jest wiernym obrazem. Ludzie z części są złożeni i z nicości powstali, ich słowo jest złożone i podzielone; Bóg natomiast jest bytującym i nie złożonym, dlatego i Słowo jest bytującym i nie złożonym, który z Ojca jako dobrego źródła pochodząc, wszystko uładza i spaja. Przyczyna, z powodu której Słowo Boga rzeczywiście zstąpiło do istot stworzonych, jest naprawdę zadziwiająca, dając poznać, że nie inaczej powinno się dziać, niż jest. Natura bowiem istot stworzonych, które z nicości powstały, okazuje się dość niestabilna, słaba i śmiertelna, jeśli ją rozważać samą w sobie; jednakże Bóg wszystkiego dobry jest i przepiękny co do natury. Dlatego też jest przyjazny ludziom. «Dobrym bowiem być, to nie może mieć zawiści do nikogo»; dlatego nie zazdrości nikomu istnienia, ale chce, by wszystko było, żeby mógł okazać przyjaźń ludziom. Widząc zatem całą naturę stworzoną, jak na mocy swoich właściwości niestabilna jest i się rozpada, żeby tego nie doznała i by cały świat nie zapadł się z powrotem w nicość, z powodu swego wiecznego Słowa uczyniwszy wszystko i sprawiwszy istnienie stworzenia, nie dopuścił jego własnej naturze nieść go i gnać – żeby mu nie zagroził powrót do nicości; będąc dobry, swoim Słowem, które samo jest Bogiem, wszechświatem

[14] Szczegółowe omówienie propozycji Ireneusza por. w: B. Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sóteriologie d'Irénée de Lyon*, Paris 2000; E. Osborn, *Irenaeus of Lyon*, Cambridge 2001, 97-140.

[15] Jeśli chodzi o rozwój chrystologii kosmicznej, por. G.A. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1986.

steruje i stabilizuje go, że by Słowa zarządem, opatrznością i uładzeniem oświecone, stworzenie mogło trwać pewnie, skoro w rzeczywiście będącym z Ojca Słowie uczestniczy i wspierane jest przez nie w istnieniu, ażeby nie doznało tego, czego mogłoby doznać, gdyby Słowo go nie strzegło – mówię tu o nieistnieniu"[16].

Oto, co znajduje się za definicją Soboru Nicejskiego dotyczącą „współistotności" Syna w relacji do Ojca. Nie chodzi tutaj o drętwą metafizykę – jak mówi się niejednokrotnie – ale o żywą wizję wiary. Wszechświat jest już pojmowany jako oświecony i ożywiony z wysoka (a przez wcielenie od wewnątrz) przez światło Słowa; od Niego pochodzi jego harmonia i jego trwałość w bycie. W odróżnieniu od gnostyka i poganina chrześcijanin nie może już czuć się „obcym" na ziemi, jakby żył w świecie, który jest wrogi w stosunku do niego. Przeciwnie, cały ten świat, od nieskończenie wielkiego do nieskończenie małego, jest światem „Pana naszego Jezusa Chrystusa". Nic nie jest pozbawione Jego ciepła, jak nic nie jest pozbawione słońca. W ten sposób znaczenie Chrystusa osiągnęło największy możliwy zasięg. Refleksja nowożytna właściwie nie mogła nic do niego dodać i wszelkie dzisiejsze propozycje szukania „Chrystusa kosmicznego" mają już swoją prehistorię u Ojców Kościoła, a u św. Maksyma Wyznawcy osiągnęły one niezrównaną syntezę[17].

III. SYNTEZA I SOBORU NICEJSKIEGO

Zaprezentowana tutaj synteza pokazuje, że zachodzi ścisła relacja między wizją teologiczno-duchową zaproponowaną przez Ojców Kościoła, której synteza została zapisana w dogmatycznej definicji I Soboru Nicejskiego. Zdefiniowanie Słowa jako „współistotnego Ojcu" oznaczało usytuowanie Go na takim poziomie, że nic nie mogło pozostać poza zasięgiem Jego działania. Jezus Chrystus, jako Współistotny, obejmuje sobą wszystko: *całego* człowieka, *każdego* człowieka i *cały* jego świat. To wszechobejmowanie zostało jednak zagwarantowane przez zakorzenienie „znaczenia" Jezusa Chrystusa w samym fundamencie, w którym został zakorzeniony Jego „byt", to znaczy „w Ojcu". Tutaj można jasno zauważyć intencję „religijną", która ukrywa się pod sformułowaniami metafizycznymi, dotyczącymi Jezusa Chrystusa. Jezus Chrystus – chciałoby się powiedzieć – nie stanowi w historii i we wszechświecie drugiej antagonistycznej obecności, czy też obecności „dodanej", w stosunku do obecności Boga. Jest obecnością samego Boga i manifestacją Jego znaczenia dla człowieka. „Ojciec przez swoje Słowo prowadzi i podtrzymuje świat", jak mówił św. Atanazy. W Nim więc jest obecny byt i znaczenie Boga, który uobecnia się dla człowieka i dla świata; nie jest jednym z wielu „pośredni-

[16] Athanasius, *Contra gentes* 41, SCh 18bis, 188-190, tłum. M. Wojciechowski, PSP 62, 68-69.
[17] Por. A. Riou, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973.

ków", których pośredniczenie zamyka się w granicach tego świata. Takie jest sens współistotności nicejskiej.

Nie zrozumiało się niczego z *homoousios*, gdy uważa się, że uznanie pełnej boskości i preegzystencji Słowa może wprowadzić w Bogu „mityczną koncepcję teo-dramatu recytowanego przez dwie, czy nawet trzy, postacie Boże"[18]. Koncepcją mityczną, przeciwnie, była koncepcja Ariusza (i tych, którzy dzisiaj mówią o „boskości stającej się Synem"), skoro obydwie wprowadzają rzeczywistość pośredniczącą między Bogiem i stworzeniem, sytuując ją tylko po stronie stworzenia. Nie była taką koncepcja nicejska, która jest być może bardziej „demitologizującą" niż kiedykolwiek została pomyślana przez teologie chrześcijańskie i niechrześcijańskie.

Pytanie, które spontanicznie pojawia się w tym miejscu jest następujące: Na czym opierają się te tak bezpośrednie stwierdzenia dotyczące Jezusa Chrystusa? Są wyrazem jakiejś ograniczonej opcji teologicznej, czy też to, co wyrażają jest „prawdą"? Odpowiedź wymaga sięgnięcia do podstawowego problemu wiary. Teologowie chrześcijańscy zaczerpnęli to wszystko z Objawienia i doświadczyli tego wszystkiego, jako koniecznej konsekwencji ich wiary. Innymi słowy, Jezus Chrystus zdobył ten niezwykły zasięg znaczeniowy w oparciu o miejsce, jakie zajął w wierze wspólnoty i w sercach wierzących. Spójność wewnętrzna wiary domaga sie teraz tego uniwersalnego i kosmicznego obrazu Jezusa Chrystusa. „Prawda" tego obrazu ma więc takie same gwarancje, które ma reszta wiary, to znaczy daje wszelką „gwarancję" temu, kto wierzy, i nie daje „żadnej" gwarancji temu, kto nie wierzy. Chrześcijanin, który chce być spójny, musi jednak wiedzieć, że nie może tworzyć dla siebie Chrystusa różnego, na zredukowaną i własną miarę, pod żadnym pretekstem.

LA PERSONA DI GESÙ CRISTO E IL SUO SIGNIFICATO UNIVERSALE LA PROSPETTIVA PATRISTICA

(Riassunto)

Il merito principale dei Padri della Chiesa consiste nell'aver elaborato i concetti fondamentali e i principi fondanti della dottrina di fede. In modo particolare, tale contributo va valorizzato nella cristologia perché rimane significatvo e valido anche per le ricerche odierne in questo ambito teologico. La cristologia si fonda sui tre principi. 1. Cristo è Salvatore di tutto l'uomo. La sua incarnazione garantisce la salvezza di tutto l'essere umano (corpo, anima, intelletto, volontà, sentimento),

[18] H. Küng, *Essere cristiani*, Milano 1976, 502.

poiché Egli è vero uomo. La cristologia patristica segue il principio: „Il Verbo di di Dio si fece uomo, perché l'uomo diventasse dio". 2. Cristo è Salvatore di tutti gli uomini. L'universalità della salvezza è garantita dall'assunzione dal Verbo della natura umana comune a tutte le persone. Egli si è unito in qualche modo ad ogni uomo. 3. La salvezza di Cristo ha anche una dimensione cosmica in quanto Lui è la pienezza della verità di cui i germi si trovano in ogni creatura (Giustino Martire) e in Lui vengono ricapitolate tutte le cose (Ireneo di Lyone). Questi tre principi si fondano sull'ontologia del mistero di Gesù Cristo, ma, al tempo stesso, mantengono un forte e realistico carattere soteriologico. Anzi, il loro fondamento ontologico è garante della validità e dell'universalità della soteriologia. In questo senso, la cristologia dei Padri non conosce l'antinomia tra ontologia e soteriologia di cui si è tanto parlato nella riflessione cristologica del XX secolo. La cristologia patristica rimane attuale e istruttiva nella sua struttura fondante, indicando come presentare organicamente il mistero di Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Tatiana KRYNICKA
(Gdańsk, UG)

AUZONIUSZOWE *PARENTALIA*
Charakter i kompozycja zbiorku*

Po długim okresie stagnacji i upadku, spowodowanym przede wszystkim kryzysem polityczno-gospodarczym w Imperium Rzymskim, w IV wieku łacińska literatura przeżywa okres odrodzenia i rozkwitu[1]. Jednym z najciekawszych ówczesnych jej twórców jest Decymus Magnus Auzoniusz (310-393/394) – syn Juliusza Auzoniusza, słynnego lekarza[2] z galijskiego miasta Burdigala (= Bordeaux), siostrzeniec i uczeń sławnego retora, nadwornego wychowawcy w Konstantynopolu Emiliusza Magnusa Arboriusza[3], gramatyk i retor, który przedkładał dydaktykę nad działalność mówcy sądowego i osiągnął na polu nauczania sukcesy tak wielkie, iż cesarz Walentynian około r. 365 zaprosił go do Trewiru, aby został nauczycielem i wychowawcą jego syna, przyszłego cesarza Gracjana. Towarzyszył mu przez długie lata, otaczany u władców szacunkiem, który znalazł swój wyraz między innymi w mianowaniu go kolejno: w 370 r. komesem (*comes*), w 375 r. – kwestorem cesarskiego pałacu (*quaestor sacri palatii*), w 377 r. – prefektem Galii (*praefectus pretorio trium Galliarum*) i w 379 r. – konsulem[4]. Po śmierci swego wychowanka cesarza Gracjana w 383

* *Parentalia* (= *Par.*) analizujemy i cytujemy w oparciu o łaciński tekst krytyczny M. Lolli'ego (Decimus Magnus Ausonius, *Parentalia. Introduzione*, testo, traduzione e commento a cura di M. Lolli, Bruxelles 1997); inne teksty Auzoniusza przytaczamy za wydaniem H.G. Evelyn White (*Ausonius*, with an English translation by H.G. Evelyn White, I-II, Cambridge 1951).

[1] Por. Y. M. Duval, *La poésie latine au IV^e^ siècle de notre ère*, „Bulletin de l'Association G. Budé" 1987, 165-192, spec. 165-169; zob. też А. Немировский, *История древнего мира*, Москва 2007, 771-772 i 859-861.

[2] Juliusza Auzoniusza wymienia wśród cieszących się największym uznaniem autorytetów w świecie medycyny, obok Celsusa i Pliniusza, żyjący pod koniec IV wieku lekarz Marcellus z Burdigali, por. *Поздняя латинская поэзия*, red. М. Гаспаров, Москва 1982, 611 (Авсоний).

[3] Por. Ausonius, *Parentalia* 3; *Commemoratio professorum burdigalensium* 16; zob. Lolli, *Introduzione*, s. 11-44, spec. 12.

[4] Por. *Praefatiuncula* I 35-38; zob. *Epicedion in patrem* 41-42; *Liber protrepticus ad nepotem* 86-93; *Gratiarum actio* II 11. Auzoniusz – prefekt zarządzał terytorium Galii, Brytanii i Hiszpanii. Wysokie godności państwowe otrzymali ponadto ojciec Poety, jego syn Hesperiusz, zięć Talazjusz i wnuk Arboriusz, w związku z czym ponad połowa zachodniego cesarstwa (Afryka, Italia, Galia, Illiria i Macedonia) przez cztery lata podlegała rodzinie Auzoniuszy (*gens ausoniana*), która stała

r. Auzoniusz powrócił do rodzinnych stron, aby spędzić ostatnie lata życia oddając się całkowicie swej największej pasji – literaturze[5].

Talentem i życiorysem Auzoniusza można hojnie obdarzyć liczne grono osób. Patriota ojczystej Burdigali, mąż stanu i dumny obywatel Rzymu[6]; kochający bliskich wnuk, syn, małżonek, jak również przywiązany do uczniów nauczyciel, pozostał również przez całe życie miłośnikiem słowa. Miłość ta znalazła swój wyraz w licznych, bardzo różnorodnych utworach poetyckich, zwracających na siebie uwagę bogactwem metrów i tematów[7]. Niektóre spośród nich stanowią, jak się wydaje, jedynie owoc ćwiczeń zręcznego wersyfikatora[8]. W innych znajduje wyraz jego pragnienie utrwalenia w słowie każdej chwili życia, które kocha, jej aromatu, smaku i barwy. W poematach Burdigalczyka nie znajdziemy bowiem odgłosów kryzysów, wojen, walk religijnych – groźnych wydarzeń, które wstrząsały światem rzymskim w IV wieku[9]. Czytając je, słyszymy poranny świergot jaskółki[10], podziwiamy grę słonecznych promieni na kamykach wyścielających dno Mozeli[11], przyglądamy się wesołej, ostrzyżonej na chłopięcą modłę ciotce Hilarii[12]. Są to zatem utwory osobiste, w tym

się dzięki temu, według H. Sivana (*Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic Aristocracy*, London 1993, 2), najpotężniejszym arystokratycznym rodem na Zachodzie cesarstwa. Dowodzi to ogromnego zaufania oraz bezprzykładnej szczodrobliwości cesarza Gracjana wobec swojego nauczyciela, por. Lolli, *Introduzione*, s. 13-14; por. М. Гаспаров, *Поэзия риторического века*, w: *Поздняя латинская поэзия*, s. 5-34, spec. 28.

[5] Por. Lolli, *Introduzione*, s. 11-15; Evelyn White, *Introduction*, w: *Ausonius*, I, s. VIII-XXIV.

[6] Por. *Ordo urbium nobilium* XX 40-41: „Diligo Burdigalam, Romam colo. civis in hac sum, / consul in ambabus: cunae hic, ibi sella curulis".

[7] Por. M. Cytowska – H. Szelest, *Historia literatury łacińskiej. Okres cesarstwa*, Warszawa 1992, 506-516; por. Lolli, *Introduzione*, s. 15-16; por. M. von Albrecht, *A History of Roman Literature from Livius Andronicus to Boethius*, Leiden 1997, 1321-1322.

[8] Starożytna szkoła uczyła nie tylko czytać poetów, ale również pisać poezje, wskazując uczniom poprawność i wytworność formy jako cele, do których powinni dążyć we własnej twórczości. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że właśnie szkoła, odrodzona dzięki reformom zapoczątkowanym przez Dioklecjana, stała się kolebką poezji IV wieku, nie powinno nas dziwić, że u wielu autorów tego okresu forma góruje nad treścią, a niektóre z ich poematów postrzegać należy, jeśli nie jako wprawki napisane dla rozrywki, to jako ćwiczenia wersyfikatorskie. Zręcznie wykonane, przynosiły swym autorom uznanie, o czym powinni pamiętać współcześni badacze, niejednokrotnie zbyt surowi w ocenie poetów schyłku starożytności, którym zarzucają zatracenie właściwej poezji złotego wieku równowagi pomiędzy formą i treścią, czcze wirtuozerstwo, por. Duval, *La poésie*, s. 166-169; A. Alvar, *Realidad e ilusión en la poesía latina tardoantigua: notas a propósito de estética literaria*, „Emerita" 60 (1992) 1-20, spec. 3; E. Sánchez Salor, *Hacia una poética de Ausonio*, „Habis" 7 (1976) 159-186, spec. 160.

[9] Jedynie w listach do Paulina z Noli Auzoniusz daje wyraz pełnego rozpaczy niezrozumienia dla gorliwej chrześcijańskiej postawy przyjaciela i ucznia, por. J. Vogt, *Upadek Rzymu*, tłum. A. Łukaszewicz, Warszawa 1993, 150-151; M. Cytowska, *Paulin z Noli uczeń Auzoniusza*, „Meander" 49 (1994) 33-42, spec. 39-40.

[10] Por. *Ephemeris* 1, 1-2: „Mane iam clarum reserat fenestras, / iam strepit nidis vigilax harundo".

[11] Por. *Mosella* 55-75.

[12] Por. *Par.* 6, 4: „[...] laeta et pueri comis ad effigiem".

sensie, że uwieczniają one świat, który otacza Poetę, jego radości i smutki, przemyślenia i zachwyty, twarze bliskich i przyjaciół[13]. Wszystkie natomiast poezje Auzoniusza cechuje wysoka koncentracja środków artystycznych, uczoność i kunsztowne dopracowanie formy[14].

Przedmiotem obecnego studium jest poświęcony bliskim zmarłym Auzoniusza zbiorek *Parentalia* (= „Wspomnienie zmarłych krewnych"[15]). Powodem do jego napisania mogła być śmierć ukochanego ojca Poety w 378 roku[16]. Wydarzenie to wywarło prawdopodobnie bardzo silny wpływ na podeszłego przecież w latach Auzoniusza, zainspirowało go też do sięgnięcia myślą w minione lata, ku wszystkim bliskim, którzy odeszli już z tego świata, zachęciło do uczczenia ich wierszem. Ostatecznego dopracowania *Parentaliów* Auzoniusz dokonał prawdopodobnie po powrocie do rodzinnych stron z Trewiru po zamordowaniu Gracjana[17]. Na zbiorek składa się zatem 30 utworów poświęconych 33 zmarłym bliskim Poety[18], oraz poprzedzające je dwa wstępy – prozaiczny i poetycki[19]. Na początku tego pierwszego Poeta rozpracowuje *topos modestiae*: przyznaje, że lektura jego „wierszyków" (*versiculi*) nuży czytelnika, choć niekiedy przyciąga go ich wdzięczny tytuł czy ciekawy temat; tymczasem „dziełko", które obecnie prezentuje, nawet tego jest pozbawione: „hoc opusculum nec materia amoenum est, nec appellatione iucundum" (*Par.*, praefatio in prosa). Rozwijając to twierdzenie, tłumaczy, że tytuł zbiorku stanowi nazwa obchodów ku czci bliskich zmarłych ustanowionych przez króla Numę[20]; uwagę o treści pozostawia bez komentarzy. Kończy wstęp napisany

[13] Wybitny badacz twórczości Burdigalczyka – Ch.M. Ternes, określa te jego utwory, dedykowane bliskim, przyjaciołom, kolejom własnego losu oraz własnej twórczości, jako *domestica*, por. *Ausonius, a Man and a Poet in late 4th century a.d. Steps towards an Anthropology*. Lecture given on November 1st 1993 at Harvard University, s. 4, por. www.restena.lu/caw/3522.htm (27.05.2008).

[14] Por. Von Albrecht, *A History*, s. 1325-1327; P. Grimal, *Le lyrisme à Rome*, Paris 1978, 284.

[15] Przyjmujemy polskie tłumaczenie tytułu, zaproponowane przez M. Cytowską i H. Szelest (*Historia*, s. 507).

[16] Burdigalczyk uczcił jego pamięć również w poemacie zatytułowanym *Epicedion in patrem*, który analizuje H. Szelest, por. *„Epicedion in patrem" Auzoniusza*, „Meander" 49 (1994) 15-31.

[17] Por. Lolli, *Introduzione*, s. 16-17.

[18] Wbrew P. Grimal (*Le lyrisme*, s. 280). Utwory 7, 21, 23 poświęca uczczeniu pamięci dwóch zmarłych każdy; pozostałe dedykuje pojedynczym krewnym.

[19] Zaopatrzenie zbioru w dwa wstępy M. Lolli (*Introduzione*, s. 30) nazywa „ekstrawagancją Auzoniusza". Zbiory poezji w literaturze łacińskiej poprzedzały pierwotnie wstępy wierszowane, prozaiczne wprowadzili dwaj poeci I wieku – Marcjalis oraz Stacjusz. Po wiekach przerwy zwyczaj ten przejmuje po autorze *Sylw* właśnie Burdigalczyk, który też jako pierwszy łączy ze wstępem pisanym prozą wstęp wierszowany, por. Lolli, *Introduzione*, s. 30; H. Szelest, *„Sylwy" Stacjusza*, Wrocław 1971, 12-13.

[20] Według Auzoniusza, obchody dni poświęconych pamięci bliskich zmarłych (*dies parentales*) ustanowił słynny prawodawca Numa, drugi rzymski król, który zgodnie z tradycją panował w latach 715-673 prz. Chr., ale według Owidiusza (*Fasti* II 543n) i Wergiliusza (*Aeneis* V 45-60) uczynił to sam Eneasz. Obchodzono je co roku w dniach 13-21 lutego. Owidiusz jako jedyny autor informuje o przebiegu obchodów. W jego *Fasti* (II 533-580) czytamy, że w dniach upamiętniania

prozą stwierdzeniem, że pełne miłości wspominanie umarłych jest świętym obowiązkiem żyjących. Drugi, wierszowany wstęp *Parentaliów* niejako uzupełnia ten pierwszy, ponieważ w nim Poeta precyzuje, co ma stanowić jego dar dla bliskich zmarłych. Zapowiada zatem, że zamierza wspomnieć w pieśniach ich imiona, niegdyś już rzewnie opłakiwane[21]; przyzywa Nenię – pieśń żałobną czy też boginię pogrzebowych śpiewów, prosząc, by również teraz nie zaniedbywała uczczenia zmarłych zgodnie z nakazem Numy[22]. Następnie przypomina, że wszyscy zmarli cieszą się, gdy żywi przywołują ich imiona; jego zdaniem, trzykrotne wymówienie imienia nie pogrzebanego zmarłego pozwala mu spocząć w spokoju[23]. Na koniec zwraca się, w sposób bezpośredni i serdeczny, do czytelnika, rozpoczynając apostrofę od wzmocnionego „at tu, quicumque es, lector"[24] oraz życząc, podobnie jak autorzy znanych nam epitafiów czytającemu je przechodniowi, by bogowie darowali jemu i jego bliskim długie życie, by był szczęśliwy[25].

---

bliskich zmarłych zamykano świątynie i nie wolno było zawierać małżeństw. Na grobach składano wieńce z kwiatów, chleb namoczony w winie, rozsypywano ziarno, sól i fiołki. Obchody kończyły się w dniu zwanym *feralia* ofiarowaniem ryby z zaszytym pyskiem niemej bogini Tacycie. Zdaniem P. Arièsa (*Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1992, 36), miało to symbolizować milczenie panujące w świecie zmarłych.

[21] Motyw wierszy, jako najtrwalszego pomnika dla zmarłych spotykamy już u Aleksandryjczyka Euforiona, por. S. Zabłocki, *Antyczne epicedium i elegia żałobna. Geneza i rozwój*, Wrocław 1965, 14. Katullus (*Carmina* 65, 11-14) zapewnia brata, że swoim słowiczym śpiewem nie pozwoli, by jego imię uległo zapomnieniu. Również Stacjusz (*Silvae* III 3, 37) nazywa swe pieśni upamiętniające zmarłych „non arsura munera".

[22] *Nenia* to nazwa pieśni wykonywanej w czasie pogrzebu przez krewnych zmarłego czy też wynajęte w tym celu płaczki (*praeficae*), por. Servius, *Commentarii in Vergilii „Aeneis"* VI 216. Cyceron określa ją jako *cantus lugubris* (*De legibus* II 24, 62), a Kwintylian – *carmen funebre* (*Institutio oratoria* VIII 2, 8). *Nenia* literacka nigdy nie powstała, ale mamy za to jej parodię w *Udynieniu boskiego Klaudiusza* Seneki, por. *Apocolocyntosis* 12. Według M. Lolli (Ausonius, *Parentalia, Praefatio versibus adnotata*, v. 5, s. 53), Auzoniusz zwraca się właśnie do nenii jako pieśni pogrzebowej; M. Gasparov jedynie sygnalizuje wieloznaczność wyrazu (*Поздняя латинская поэзия*, s. 613); H.G. Evelyn White (*Ausonius* I, s. 59 – *Dirge* pisane z dużej litery) przyjmuje, że Poeta zwraca się do bogini pogrzebowych śpiewów. Zauważmy, że w innych utworach analizowanego zbiorku *nenia* to przede wszystkim tyle, co jego pieśń ku czci zmarłych, *nenia nostra*, (*Par.* 9, 2; 15, 2); smutna pieśń, *nenia tristis* (*Par.*17, 2). Poza wstępem, tylko raz można mieć wątpliwość, czy Burdigalczykowi chodzi o nenię – pieśń, która sławi zmarłą Julię Idalię, czy o Nenię – bogini pogrzebowych śpiewów, por. *Par.* 28, 6-7: „quam [sc. Idaliam] celebrat sub honore pio / nenia carmine funereo".

[23] Zwyczaj trzykrotnego przyzywania zmarłego jest bardzo dawny, jego istnienie poświadcza już Homer (*Odyssea* IX 65), ale tylko Auzoniusz stwierdza, że może ono zastąpić pogrzeb, por. Lolli, Ausonius, *Parentalia, Praefatio versibus adnotata*, v. 14, s. 56.

[24] Por. Ausonius, *Parentalia, Praefatio versibus adnotata*, v. 15, s. 56.

[25] Por. tamże, v. 17, s. 56; zob. także F. Buecheler, *Carmina Latina Epigraphica*, III, Leipzig 1897, 1091 (przytaczam za: Ф. Петровский, *Латинские эпиграфические стихотворения*, Москва 1962, 112): „vivite felices qui legitis"; por. Martialis, *Epigrammata* VI 28, 10: „qui fles talia, nil fleas, viator".

Auzoniusz tworzy *Parentalia* wzbogacony w wielowiekowe doświadczenie łacińskiej poezji funeralnej[26], której bogaty dorobek stanowią zarówno liczne inskrypcje nagrobkowe[27] i epitafia literackie (Marcjalis[28]), jak też żałobne elegie mistrzów słowa tej rangi, co Katullus, Propercjusz, Horacy, Owidiusz, czy zretoryzowane epicedia Stacjusza[29]. Jak zatem przedstawiają się *Parentalia* na tle utworów poprzedników, które gramatyk i retor Auzoniusz nie tylko dobrze zna, ale nawiązuje do nich, naśladuje je i staje do poetyckiego agonu z ich autorami[30]?

Zwraca na siebie uwagę uwarunkowana tematyką dzieła i nieunikniona w związku z tym obecność w *Parentaliach* motywów tradycyjnych w literaturze funeralnej. W kolejnych utworach Auzoniusz wymienia imiona bliskich zmarłych, podaje ich wiek w chwili śmierci, uściśla stopień wiążących go z nimi więzów krwi czy powinowactwa, opisuje ich wygląd, charakter, uzdolnienia, rozsławia szlachetność pochodzenia oraz przewyższającą ją zacność obyczajów, opowiada czytelnikowi o ich zawodzie, zajmowanej pozycji społecznej, ulubionych sposobach spędzania wolnego czasu, czyli o szeroko pojętej codziennej działalności[31]. Spotykamy ponadto motywy: przedwczesnej śmierci w kwiecie wieku[32]; narzekania na Parki oraz okrutny los w ogóle[33]; marności ludzkich nadziei, niweczonych przez śmierć[34]; kpiny losu, który sprowadza na człowieka niedorzeczną śmierć[35]; opłakiwania zmarłego[36]; niesprawiedliwości losu, który każe rodzicom grzebać własne dzieci[37]; ochrony szczątków przez ziemię[38]; porównania łoża śmierci do łoża małżeńskiego oraz przekonanie, że

[26] Rozwój łacińskiej poezji funeralnej od początków do czasów Burdigalczyka wnikliwie śledzi S. Zabłocki (*Antyczne epicedium i elegia żałobna*, passim).

[27] Różnorodne pod względem długości, metrum, tematów epigramaty nagrobkowe stanowią przytłaczającą większość wszystkich znanych nam łacińskich wierszowanych epigramatów, por. Петровский, *Латинские эпиграфические стихотворения*, s. 8.

[28] Epigramaty sepulkralne wysuwają się na pierwszy plan wśród licznych utworów okolicznościowych Marcjalisa, por. H. Szelest, *Marcjalis i jego twórczość*, Wrocław 1963, 120-126.

[29] Utwory żałobne stanowią najliczniejszą po opisowych grupę utworów w *Sylwach*, por. Szelest, *„Sylwy" Stacjusza*, s. 40-57.

[30] Von Albrecht zauważa, że wśród ulubionych autorów Auzoniusza, do których najczęściej nawiązuje, są właśnie Horacy i Katullus, por. *A History*, s. 1323. Dobrze zna i wzoruje się na Owidiuszu i Stacjuszu, por. Grimal, *Le lyrisme*, s. 279; Zabłocki, *Antyczne epicedium*, s. 225.

[31] Por. Lolli, *Introduzione*, s. 18. Są to motywy tradycyjne w epigramatach funeralnych, zarówno nagrobkowych, jak też literackich, zob. R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epigraphs*, Urbana 1962, passim; por. Петровский, *Латинские эпиграфические стихотворения* s. 8-11.

[32] Por. *Par.* 7, 5; 13, 5-7; 14, 3; 20, 3; Lolli, *Introduzione*, s. 26.

[33] Por. *Par.* 4, 8-9; 10, 6; 11, 11-12; 13, 7; 17, 10; 25, 6; 29, 5; Lolli, *Introduzione*, s. 33; S. Zabłocki, *Antyczne epicedium*, s. 38.

[34] Por. *Par.* 11, 3, 13; 13, 9-10; 15, 9-10; 17, 11.

[35] Por. *Par* 11; Lolli, *Introduzione*, s. 27.

[36] Por. *Par.* 9, 7-8; 10, 1; 16, 9; 17, 17-18; 23, 9, 11; 24, 3-4; 25, 2-4.

[37] Por. *Par.* 10; 11, 15-16.

[38] Por. *Par.* 7, 2.

małżonkowie łączą się na nim, czy też w ogóle po śmierci[39], jak również pytanie o istnienie życia po śmierci[40]. Znajdujemy w tych tekstach konwencjonalne formuły pożegnalne *ave* i *vale*[41], apostrofy do zmarłego z imieniem w wokatiwie[42], wreszcie, życzenie, by prochy spoczywały w spokoju[43]. W zbiorku pojawiają się, choć bardzo nieliczne, właściwe epicediom, motywy konsolacyjne[44]. Dążąc do zwięzłości prezentacji zmarłych, Auzoniusz wyraźnie nawiązuje do epigramatu żałobnego; a dając wyraz szczerego bólu z powodu śmierci bliskich – do elegii funeralnej[45].

Burdigalczyk nie jest zatem, jak powiedzieliśmy, pierwszym łacińskim autorem, który uwiecznia w swych wierszach zmarłych, nie jest też pierwszym łacińskim autorem, który szczerze opłakuje swoich zmarłych bliskich. Czyż nie są pełne przejmującego żalu za zmarłym bratem elegie Katullusa[46], czyż Marcjalis nie cierpi całym sercem z powodu śmierci małej niewolnicy Erotion[47], czyż nie boleje nad zgonem ojca Stacjusz?[48] Uważny czytelnik *Parentaliów* zauważy jednak niechybnie, że tradycyjne, jak wykazaliśmy właśnie, motywy funeralnej poezji łacińskiej, piszący o swoich bliskich zmarłych Auzoniusz rozpracowuje w sposób wyjątkowo oryginalny.

Ich oryginalność znajduje swój wyraz już – i przede wszystkim–w tym, że Burdigalczyk jako jedyny znany nam autor poświęca 30 funeralnych poematów kilkudziesięciu osobom przynależącym do jednej rodziny i łączy je w zbiorek, opatrzony jednym tytułem i wspólnymi wstępami[49]. Świadomy tego, że lektura

[39] Por. *Par.* 2, 7-9; 9, 30; 16, 14-16; 25, 7. Wbrew M. Lolli (*Introduzione*, s. 29), motyw ten nie został wprowadzony do literatury łacińskiej przez Burdigalczyka, por. Zabłocki, *Antyczne epicedium*, s. 89-94.

[40] Por. *Par.* 15, 11; 22, 15.

[41] „Vale" – w: *Par.* 3, 23; 7, 14; 29, 7; „ave ... vale" – w: *Par.* 26, 7-8.

[42] Por. *Par.* 6, 3; 8, 3; 11, 3; 14, 2; 15, 2; 16, 2; 20, 1; 21, 4; 22, 6; 24, 5; 30, 2.

[43] Por. *Par.* 5, 11-12.

[44] Por. *Par.* 8, 13-14; 15, 13-14; 16, 14-16.

[45] Zdaniem S. Zabłockiego (*Antyczne epicedium*, s. 223), *Parentalia* Auzoniusza to zbiorek epigramatów funeralnych, choć intencją Poety było prawdopodobnie poświęcenie bliskim zmarłym szeregu elegii żałobnych; według P. Grimala (*Le lyrisme*, s. 280), składające się na *Parentalia* poematy to elegie; M. Lolli (*Introduzione*, s. 26-30) stwierdza, że ustalenie gatunku, do jakiego należą utwory tworzące analizowany zbiorek, sprawia kłopot („imbarazzo nella classificazione"), ponieważ spotykamy w nim liczne motywy o proweniencji epigramatycznej, jak też elementy elegii miłosnej oraz ἐπιτύμβιον.

[46] Por. Catullus, *Carmina* 65, 68 i 101.

[47] Por. Martialis, *Epigrammaton liber* V 34.

[48] Por. Statius, *Silvae* V 3.

[49] Por. Lolli, *Introduzione*, s. 18. Będąc nauczycielem z powołania, dla którego szkolne środowisko, jak trafnie zauważa M. Principato (*Poesia familiare e poesia descrittiva in Ausonio*, „Aevum" 35:1961, 399-418, spec. 409), stanowiło niejako przedłużenie rodziny, Auzoniusz poświęcił też podobny zbiór zmarłym nauczycielom z Burdigali, swoim mistrzom i kolegom, z którymi połączyły go, jak wyznaje, nie więzy krwi, ale uznanie ludzi (*fama*), miłość ojczyzny (*carae religio patriae*), studia (*studium in libris*) i nauczanie (*sedula cura docendi*), zob. *Commemoratio.* Praefatio 1-4.

tak długiego, monotematycznego cyklu utworów, może czytelnika znużyć, robi wszystko, aby urozmaicić zbiorek poprzez połączenie licznych toposów[50] i metrów[51], a przede wszystkim rzetelnie przemyśliwuje sam układ relacji o bliskich zmarłych.

Wydaje się, że właśnie słynne *varietas delectat* jest tą na próżno poszukiwaną przez niektórych badaczy zasadą[52], która wyznacza chaotyczną, zupełnie przypadkową, na pierwszy rzut oka, kolejność prezentacji w nich poszczególnych zmarłych. Upamiętniając drogie jego sercu osoby, Auzoniusz wychodzi, na przemian czy równocześnie, od bliskości stopnia pokrewieństwa, które łączy je z nim, czy też między sobą; kieruje się tym, jakie miejsce zajmował zmarły w jego życiu, być może także chronologią zgonów; wreszcie, usiłuje ożywić opowieść o swoim rodzie poprzez prezentowanie obok siebie osób pod pewnym względem podobnych czy też różnych[53].

Uważne przyjrzenie się tekstowi zbiorku pozwala, jak się wydaje, wyodrębnić składające się nań grupy utworów, które łączą się wokół pewnej idei czy osoby, tworząc swego rodzaju całostki lub części:

1. Najbliżsi krewni oraz wujek. Rozpoczynają zbiorek relacje o osobach najbliższych z punktu widzenia pokrewieństwa – o ojcu (*Par.* 1) i matce (*Par.* 2). Auzoniusz stwierdza, że wspomnieć ich przed wszystkimi innymi nakazuje mu porządek wyznaczony przez więzy krwi[54] oraz obowiązek kochającego syna[55]. W ten sposób niejako daje do zrozumienia, że pamięć o ludziach, którzy przekazali nam życie i wzorce postępowania, wpisana jest w naszą naturę, a nie wynika jedynie z nakazów kultury, w której jesteśmy wychowani[56]. Następnie zwraca swą myśl ku bratu matki, Emiliuszowi Magnusowi Arboriuszowi (*Par.* 3). Wyznaje, że wujek, wybitny mówca i nauczyciel retoryki, znaczył dla niego tyle co rodzice, gdyż od młodych lat wprowadzał go w tajniki

[50] Por. Lolli, *Introduzione*, s. 24-28.

[51] Odchodząc od tradycji, Auzoniusz skomponował poematy poświęcone zmarłym w różnych metrach. Obok przyjętego w elegiach i epigramatach funeralnych dystychu elegijnego, który przeważa również w analizowanym zbiorku, znajdujemy tu także systemy jambiczne, nawiązujące do neoteryków (*Par.* 13), jamby połączone z anapestami (*Par.* 17), tetrametr daktyliczny akatalektyczny z trymetrem daktylicznym katalektycznym (*Par.* 25), dystychy składające się z heksametru daktylicznego i trymetru daktylicznego katalektycznego (*Par.* 26), proceleusmatyk (*Par.* 27) oraz tetrametr daktyliczny katalektyczny (*Par.* 30), por. Zabłocki, *Antyczne epicedium*, s. 225; Grimal, *Le lyrisme*, s. 280-281.

[52] H. Sivan (*Ausonius of Bordeaux*, s. 152) stwierdza: „As it stands, the arrangement of the commemorating poems lacks apparent logic" .

[53] Por. Lolli, *Introduzione*, s. 23.

[54] Por. *Par.* 1, 1-2: „Primus in his pater Ausonius, quem ponere primum, / etsi cunctetur filius, ordo iubet".

[55] Por. *Par.* 3, 1: „Culta mihi est pietas patre primum et matre vocatis".

[56] Por. Ternes, *Ausonius*, s. 5.

sztuki władania słowem, był dlań przede wszystkim mistrzem[57]. Ważna rola, jaką odegrał w jego życiu, każe Auzoniuszowi wspomnieć go przed Cecyliuszem Argicjuszem Arboriuszem i Emilią Korintią Maurą, dziadkiem i babcią ze strony matki (*Par.* 4-5). W ten sposób prezentując najbliższe sobie osoby Burdigalczyk kieruje się, jak widzimy, zasadą bliskości pokrewieństwa, jak też miejscem zmarłego w jego życiu. Zauważmy, że Auzoniusz niejednokrotnie oświadcza, że w jego odczuciu o bliskości ludzi decyduje często nie pokrewieństwo, ale braterstwo dusz, wzajemna miłość i wynikające z niej wyświadczone sobie dobrodziejstwa[58]. Zaskakujące jest natomiast całkowite pominięcie milczeniem dziadków ze strony ojca[59].

2. Rodzinne *mirabilia*[60]. Co każe Poecie omówić tuż po dziadkach siostrę matki, ciotkę Emilię Hilarię (*Par.* 6) oraz dwóch braci ojca, wujków Klemensa Kontempta i Juliusza Kalippiona (*Par.* 7)? Nie możemy przyjąć, że chce upamiętnić ich w tym miejscu kierując się tylko bliskością pokrewieństwa, gdyż liczne rodzeństwo rodziców omówi później (*Par.* 25-27). Nie da się też uzasadnić ich pojawienia się tutaj wyłącznie tym, że zajmowali w życiu Poety szczególne miejsce. Wprawdzie, Auzoniusz wyznaje, że ciocia Hilaria była dla niego niczym matka, ale przecież to samo pisze o innych ciotkach, Emilii Driadii (*Par.* 25) oraz Julii Katafronii (*Par.* 26)[61]. Ponadto, wujka Klemensa, który zmarł jako młodzieniec w dalekiej Brytanii, Poeta w ogóle zna prawdopodobnie jedynie z rodzinnych opowieści. Wydaje się zatem, że wprowadza wspomniane postacie przede wszystkim dla urozmaicenia zbiorku, gdyż wszyscy trzej, każdy na swój sposób, przeżyli życie niezwykłe: ciotka nigdy nie wyszła za mąż, lecz ślubowała dziewictwo[62] i całkowicie poświęciła

[57] Por. *Par.* 3, 7-10: „tu frater genetricis et unanimis genitori, / et mihi, cui fueris, quod pater et genetrix, / qui me lactantem, puerum iuvenemque virumque / artibus ornasti, quas didicisse iuvat".

[58] Por. *Par.* 6, 1, 11; 13, 12; 15, 1; 16, 1; 24, 6; 26, 6; 28, 4. M. Lolli (*Introduzione*, s. 29) twierdzi wręcz, że Burdigalczyk tworzy „fikcyjny system stopni pokrewieństwa" („un sistema relazionale fittizio di aveccinamento"), który, jego zdaniem, nie ma odpowiedników w literaturze łacińskiej; zob. też Ch. Favez, *Une famille gallo-romaine au IV^e siècle*, „Museum Helveticum" 3 (1946) 118-131, spec. 130-131.

[59] Nie wspomina o nich ani słowem również w poematach poświęconych ojcu, por. *Par.* 1 oraz *Epicedion in patrem*; ani w utworach dedykowanych rodzeństwu ojca, por. *Par.* 7, 26, 27, chociaż wspomina o przodkach Werii Licerii, synowej swej siostry Driadii, w dedykowanym jej poemacie, por. *Par.* 16, 5-7. Jest to tym bardziej dziwne, że pisze w nich o osobach zdecydowanie dalszych z punktu widzenia pokrewieństwa i powinowactwa, których ponadto, jak sam wyznaje, prawie nie znał, por. *Par.* 21, 1-2; 29, 1.

[60] M. Lolli (*Introduzione*, s. 20) określa jako „θαυμάσιον rodzaju ludzkiego" ciotkę Emilię. Wydaje się, że równie niezwykłe wydawały się Poecie losy wujków, dlatego omawia wszystkich trzech przy sobie, a my łączymy ich w tę jedną kategorię – rodzinnych osobliwości.

[61] *Par.* 6, 1-2; 25, 9-10; 26, 6.

[62] Niektórzy badacze widzą w tym dowód na to, że była chrześcijanką, która ślubowała dziewictwo Chrystusowi, podobnie jak ciotka Julia Katafronia (por. *Par.* 26), zob. też Favez,

się medycynie, wyglądała i zachowywała się jak wesoły, dziarski chłopak; wspomniany wujek Klemens wzbogacił się wskutek rozmaitych perypetii losu w dalekiej rutupijskiej ziemi[63] i odszedł w kwiecie wieku, z daleka od bliskich i bez ich wiedzy, nie pozostawiwszy swej fortuny w spadku nikomu z rodziny[64]; wujek Juliusz żył dla odmiany bardzo długo nękany niezliczonymi nieszczęściami[65], o których Poeta, niestety, niczego nie opowiada, podobnie jak o przygodach wujka Klemensa. Znali je z pewnością członkowie rodziny, być może, dlatego o nich nie pisze. My możemy jedynie przypuszczać, że były niezwykłe, podobnie jak losy ciotki Hilarii, z tego też powodu Burdigalczyk omawia ich obok siebie.

3. Teść Poety Attuzjusz Lukanus Talizjusz, żona Sabina, syn Auzoniusz i wnuk Pastor. Centralną osobą następnej całostki w zbiorku jest gorąco umiłowana żona Poety Attuzja Lukana Sabina (*Par.* 9), której przedwczesną śmierć opłakuje, niepocieszony i samotny, przez 36 lat[66]; jej dedykuje drugi pod względem długości poemat *Parentaliów*[67]. Przed uczczeniem żony Auzoniusz wspomina jej ojca, swego teścia, galijsko-rzymskiego arystokratę o wspaniałym pochodzeniu, wyglądzie, obyczajach, wymowie, który wybrał Poetę na zięcia, ale zmarł, zanim on nim został (*Par.* 8); po jej uczczeniu – opłakuje pierworodnego synka (*Par.* 10), a także wnuka Pastora, trzecie dziecko syna Hesperiusza, który podobnie jak Auzoniusz junior, zmarł w dzieciństwie (*Par.* 11). Omówienie teścia i żony przed licznymi krewnymi świadczy o szacunku, jakim Auzoniusz darzy więzy powinowactwa[68].

4. Rodzeństwo Poety. Czyżby ból straty po śmierci siostry Julii Driadii oraz brata Awitiana był tak wielki, że wspomina ich tuż po synu i wnuku? Wydaje się, że jest to jedyne możliwe wyjaśnienie ich pojawienia się w tej części zbiorku. Układ utworów w tej całostce jest zaprzeczeniem zasady chronologiczności zgonów opłakiwanych przez Poetę zmarłych. Oto najpierw składa hołd swej

Une famille, s. 127. M. Gasparow (*Поздняя латинская поэзия*, s. 614) zauważa, że dziewictwo ślubowały przede wszystkim, ale nie wyłącznie, chrześcijanki. Również M. Lolli (*Introduzione*, 102-103) postuluje ostrożność w wydawaniu ostatecznych opinii w tej kwestii.

[63] Rutupiae – dzisiejsze miasto Richborough w hrabstwie Kent, miejsce wylądowania wojsk Klaudiusza w 43 r., w czasach rzymskich znajdowały się tu ważny port i twierdza, por. Evelyn White, Ausonius, *Parentalia* VII, s. 69, n. 1; zob. też J. Wacher, *Roman Britain*, London 1978, 29.

[64] Por. *Par.* 7, 3-6: „magna cui et variae quaesita pecunia sortis / heredis nullo nomine tuta perit; / raptus enim laetis et adhuc florentibus annis / trans mare et ignaris fratribus oppetiit".

[65] Por. *Par.* 7, 8: „affectus damnis innumerabilibus".

[66] Por. *Par.* 9, 8: „perque novem caelebs te fleo Olympiadas".

[67] Najdłuższy, 32-wersowy poemat, Poeta dedykował dziadkowi (*Par.* 4); Sabinie poświęcił 30 wersów, teściowi córki – 26 (Par. 22), a wujkowi Emiliuszowi – utwór 24-wersowy (*Par.* 3) – wbrew M. Lolli (*Introduzione*, s. 19).

[68] Por. Favez, *Une famille*, s. 130.

siostrze, która dożyła sędziwego wieku, a tuż po niej wspomina o młodszym bracie Awitianie, który odszedł z tego świata jako młodzieniec[69].

5. Zięć Waleriusz Latynus Euromiusz. Śmierć zięcia Waleriusza, któremu Burdigalczyk dedykuje następny poemat (*Par.* 14), była przedwczesna, podobnie jak śmierć brata Awitiana, jednak motyw zgonu w kwiecie lat występuje w *Parentaliach*, jak wspomnieliśmy, bardzo często[70], w związku z czym nie może, jak się wydaje, stanowić zasady łączącej te dwa fragmenty w pewną całostkę. Utwór poświęcony zięciowi nie tworzy też, naszym zdaniem, całostki z następującymi po nim tekstami.

W dalszej części zbiorku następuje po sobie kilka grup utworów (VI-VIII), poświęconych krewnym wybranej osoby, niejako zgrupowane według tej osoby, również zmarłej i rozpamiętywanej przez Poetę.

6. Mąż, synowa, syn siostry Driadii. Wspominając każdego z tych zmarłych, Auzoniusz podkreśla, że byli dla niego kimś więcej, niż wynikało to z więzów pokrewieństwa i powinowactwa łączących go z nimi. Pomponiusz Maksymus, mąż siostry, był mu niczym brat[71], synowa Weria Liceria (żona syna Driadii, Arboriusza) – niczym córka[72]; syn Pomponiusz Maksymus Herkulanus stanowił przedmiot dumy nie tylko Driadii, ale też samego Poety[73]. Wszystkich trzech spotkała przedwczesna śmierć, która nie pozwoliła Pomponiuszowi ojcowi dłużej cieszyć się rodziną i bardziej przysłużyć się ojczystej Burdigali (*Par.* 13); Werii – dochować dzieci (*Par.* 14); siostrzeńcowi–rozwinąć talentów, którymi był tak hojnie obdarzony (*Par.* 15).

7. Flawiusz Sanktus, mąż szwagierki Namii Pudentilli, szwagierka oraz ich syn Lukanus Talizjusz. Z tekstu wynika, że najpierw zmarł Lukanus, syn siostry Sabiny, żony poety (*Par.* 20), następnie jej mąż (*Par.* 18), a na końcu – sama szwagierka (*Par.* 19). Być może, odmienna od tej kolejność poświęconych im utworów wynika z chęci urozmaicenia wykładu poprzez omówienie po sobie osób różnej płci, według schematu „mężczyzna – kobieta – mężczyzna" (M-K-M)[74]?

8. Attuzja Lukana Sabina, inna siostra żony Sabiny, a także jej mąż Minucjusz Regulus. Poeta wyznaje, że za życia zaledwie znał się z Attuzją (*Par.* 21) oraz wcale nie znał Minucjusza. Mimo to ich imiona są mu drogie i je wspo-

[69] Por. *Par.* 12, 11: „produxit celerem per sena decennia vitam"; *Par.* 13, 5-7: „[...] iuventae flore laeto perfrui / aevique supra puberis / exire metas vetuit infesta Atropos".

[70] Por. przypis 33.

[71] Por. *Par.* 15, 1-2: „Et te germanum non sanguine, sed vice fratris, / ... nenia nostra canet".

[72] Por. *Par.* 16, 1: „Tu quoque sive nurus mihi nomine, vel vice natae".

[73] Por. *Par.* 17, 8: „decus hoc matrisque meumque".

[74] Por. *Par.* 1-2-3; 4-5; 6-7; 18-19-20; 23-24. O schemacie tym pisze M. Lolli (por. *Introduzione*, s. 23).

mina, ponieważ Attuzja była siostrą jego kochanej żony[75]. W ten sposób daje kolejny wzruszający dowód miłości do Sabiny.

9. Sewer Cenzor Julian, teść córki Poety, Auzonii[76]. Podobnie jak utwór 14, poświęcony zięciowi Auzoniusza Waleriuszowi, również utwór dedykowany ojcu drugiego męża Auzonii, Talazjusza (*Par.* 22), nie stanowi części żadnego całostki. Wprawdzie, Auzoniusz oświadcza, że prawie się nie znali, podobnie jak z Attuzją i Regulusem. Motyw ten łączy sąsiadujące utwory, ale nie odgrywa w nich centralnej roli; nie możemy zatem uznać, że łączy je w grupę[77].

10. Dzieci i mąż siostrzenicy Megentiry, córki Julii Driadii. W tej całostce Poeta upamiętnia jedynych zmarłych z rodziny jego siostry Julii Driadii, którym nie poświęcił żadnego utworu we wcześniejszej części zbiorku. Są to dzieci i mąż siostrzenicy Auzoniusza Megentiry, żyjącej jeszcze, co jest wyjątkową w *Parentaliach* sytuacją. Zwróćmy uwagę na to, że brata i siostrę Poeta wspomina obok siebie (*Par.* 23), mimo że śmierć ich ojca Paulina (*Par.* 24) nastąpiła po zgonie Driadii, a przed zgonem Paulina juniora[78]. Po raz kolejny zatem Burdigalczyk przyjmuje schemat omówienia postaci różnych płci M-K-M, a miłość, jaką darzył zmarłych, każe mu widzieć w nich kogoś więcej, niż tylko dzieci i męża siostrzenicy[79].

11. Siostry rodziców oraz siostra samego Poety. Następną część wspomnień stanowią utwory dedykowane siostrom: matki Poety, Emilii Driadii (*Par.* 25), ojca Poety, Julii Katafronii (*Par.* 26) i Julii Wenerii (*Par.* 27), tuż po niej Auzoniusz wspomina jej córkę, Julię Idalię (*Par.* 28), a następnie własną siostrę – Emilię Melanię (*Par.* 29). Utwory składające się na tę całostkę łączą również inne motywy–na zasadzie podobieństwa: matczyna miłość, jaką darzyły Auzoniusza ciocie Emilia Driadia i Julia Katafronia[80]; przedwczesna śmierć Emilii Driadii i Julii Wenerii, a także kuzynki Julii Idalii, którą Poeta kochał nie jak kuzynkę, ale jak siostrę i siostry Emilii Melanii[81]; na zasadzie przeciwsta-

[75] *Par.* 21, 1-3: „Notitia exilis nobis, Attusia, tecum, / cumque tuo plane coniuge nulla fuit. / verum tu nostrae soror es germana Sabinae [...]".

[76] Imię tej córki nie jest nigdzie poświadczone, przyjmujemy więc za H.G. Evelyn White (Ausonius, *Parentalia* 22, s. 86, n. 1), że zgodnie z rzymskim zwyczajem mogła ona mieć na imię Auzonia i dlatego właśnie Poeta nie nazywa jej po imieniu.

[77] Motyw ten pojawia się również w *Par.* 29.

[78] Por. *Par.* 23 1-5, 13.

[79] Por. *Par.* 23, 11-12: „[...] ac vos / natorum tamquam diligo progeniem"; *Par.* 24, 6: „[...] sic mihi paene gener".

[80] Por. *Par.* 6, 1-2: „Tuque gradu generis matertera, sed vice matris / affectu nati commemoranda pio"; por. *Par.* 25, 9-10: „discebas in me, matertera / mater uti fieres"; *Par.* 26, 5-6: „et mihi, quod potuit, quamvis de paupere summa, / mater uti, attribuit".

[81] Por. *Par.* 25, 6: „invida mors rapuit"; *Par.* 27, 1: „properiter obiit"; *Par.* 28, 1, 4: „Parva etiam fuit Idalia, / [...] quae genita est mihi paene soror"; zob. też *Par.* 29, 1-6.

wienia: siostra matki Emilia Driadia zmarła młoda, tuż po ślubie – ciotka Julia Katafronia przeżyła długie życie w panieństwie[82].

12. Pomponia Urbika, teściowa córki. Ostatni utwór zbiorku poeta dedykuje matce swego zięcia Talassiusza, żonie Sewera Juliana Cenzora (*Par.* 22) Pomponii Urbice (*Par.* 30). Kolejność, w której ich wspomina, wynika z kolejności ich zgonów, trudno jest jednak zrozumieć, dlaczego, zgodnie z przyjętym przez siebie obyczajem[83], nie wspomina ich obok siebie, zwłaszcza że Pomponia umarła tuż po mężu[84].

Być może, w ten sposób Burdigalczyk usiłuje nie tylko urozmaicić swoją opowieść, lecz również odesłać czytelnika do wcześniejszej partii tekstu, zachęcając go, a nawet zmuszając, jeśli chce ogarnąć całość, do zapamiętania imion i losów swoich bliskich zmarłych? Albowiem nie tylko robi wszystko, by urozmaicić *Parentalia*, lecz stara się także zapewnić zbiorkowi ciągłość. Wnikliwa lektura pozwala zauważyć, że usiłuje uczynić płynnymi przejścia od utworu do utworu, a także z całostki do całostki, czy to za pomocą spójników i przysłówka *quoque*[85]; czy to poprzez wprowadzenie motywów, które łączą poszczególne części tekstu, na zasadzie podobieństwa czy kontrastu. Wyemancypowana ciotka Hilaria przedstawiona została tuż po babci Maurze, wzorze cnót rzymskiej matrony (I-II); wnuk Pastor zmarł jako dziecko, a siostra Driadia dożyła sędziwych lat (III-IV); śmierć zięcia była przedwczesna, tak jak śmierć brata Awitiana (IV-V); podobnie jak zięć, szwagier Poety był osobą wybitnie zasłużoną dla swej społeczności (V-VI); siostrzeniec Pomponiusz Maksymus Herkulanus zmarł w kwiecie wieku, a mężowi szwagierki Pudentilli Flawiusza dane było przeżyć 80 lat (VI-VII); utwory całostki VIII wpisują się w zapoczątkowany w poprzedniej całostce schemat M-K-M-K-M; układ relacji o zmarłych jest w nich chiastyczny: od męża szwagierki – poprzez szwagierkę – ich syna – ku drugiej szwagierce – i jej mężowi; Auzoniusz prawie nie znał teścia swej córki, podobnie jak męża siostry żony (VIII-IX); długie życie przeżył Paulin, podczas gdy zawistna śmierć porwała ze ślubnego łoża młodą Emilię Driadię (X-XI). Ostatni, 30 utwór *Parentaliów*, Auzoniusz łączy z poprzednim, stwierdzając, że jego rodzice trwają przy siostrzyczce Emilii Melanii (*Par.* 29), a jego dzieci wraz z nim składają hołd Pomponii Urbice (*Par.* 30; XI-XII). W ten sposób zbiera niejako całą swoją rodzinę, żywych, którzy pamiętają o tych,

[82] Por. *Par.* 25, 7-8: „mutavitque torum feretri vice / exsequialis honor"; *Par.* 26, 3-4: „innuba devotae virginitatis amorem / parcaque anus coluit".

[83] Co wykazaliśmy na przykładzie grup III, VI-VIII.

[84] Por. *Par.* 30, 9-10: „sed neque tu viduo longum cruciata sub aevo / protinus optato fine secuta virum".

[85] Por. *Par.* 6, 1: „Tu**que** gradu..."; *Par.* 7, 1: „**Et** patruos..."; *Par.* 11, 1: „Tu **quoque**..."; *Par.* 15, 1: „**Et** te, germanum..."; *Par.* 16, 1: „Tu **quoque**..."; *Par.* 19, 1: „Tu**que** Pudentillam..."; *Par.* 25, 1: „Te **quoque**...".

co odeszli z tego świata, a także zmarłych, kochających tych, co pozostają na świecie i opiekują się nimi.

Parentalia Auzoniusza są zasługującym na uwagę przykładem łacińskiej poezji funeralnej. Ich autor, któremu dane było przeżyć bardzo długie, zwłaszcza na jego czasy, życie, u schyłku swoich dni przebiega myślą dzieje swej rodziny, wspomina tych, którzy odeszli i dedykuje im najcenniejszy dar, który Poeta może ofiarować – unieśmiertelniające ich poematy. Komponując je, posługuje się przyjętymi w łacińskiej poezji sepulkralnej motywami i obrazami, włada licznymi metrami, które zna z utworów poprzedników. Równocześnie wiedziony własnym gustem literackim tworzy pierwszy w łacińskiej literaturze zbiorek poezji dedykowanych zmarłym pochodzącym z jednej rodziny. Świadomy wezwania, jakie stanowi przedstawienie czytelnikowi materii w pewnym sensie monotonnej i nużącej, czyni naczelną zasadą kompozycji zbiorku różnorodność. Kolejność, w jakiej przedstawia swoich bliskich, wyznacza zatem zarazem stopień pokrewieństwa/powinowactwa, jak też miejsce zmarłych w życiu Poety oraz chronologia zgonów. *Parentalia* tworzą 12 całostek, w większości składających się z kilku utworów, skupionych wokół pewnej osoby czy idei i stanowiących niejako minizbiorki w zbiorku; łączą się one w spójną całość tak na płaszczyźnie werbalnej, jak na płaszczyźnie treści.

PARENTALIA DE AUSONIO
El contenido y la composición de la obra

(Resumen)

En la dedicatoria de sus *Parentalia* el Poeta de Burdeos advierte al lector que no va a encontrar en la obra ni una temática muy amena ni un título atractivo. Sin embargo nos parece que con esta declaración no hace sino apelar al tópico de modestia. En realidad, escribiendo el único en la literatura latina conjunto de poemas dedicados a los muertos provenientes de la misma familia, Ausonio se esmera mucho para que su obra agrade a los lectores. *Varietas* es el principio fundamental de la composición de *Parentalia*. El Poeta utiliza numerosos motivos tradicionales de la antigua poesía funeral y varios metros. En cuanto al orden en el que sus seres queridos aparecen el la 'Commemoración", estableciéndolo tiene en cuenta no sólo el carácter del vínculo por consanguinidad o afinidad, sino también el papel que un fallecido desempeñó en la vida del Poeta y la cronología de los óbitos. La obra consta de doce partes, la mayoría de las cuales la constituyen unos poemas agrupados alrededor de una persona o una idea. Aparte de esto Ausonio enlaza poemas y dichos grupos de ellos tanto usando conjunciones y adverbios, como repitiendo o contraponiendo ciertos motivos.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Zbigniew KRZYSZOWSKI
(Lublin, KUL)

MODLITWA ZNAKIEM WIARYGODNOŚCI KOŚCIOŁA W EKLEZJOLOGII PATRYSTYCZNEJ

Chrystus wpisał swój Kościół w historię ludów i narodów, dlatego – począwszy od pierwszych Ojców Apostolskich i Ojców Kościoła – naukowa refleksja dotycząca jego natury, trwania, istnienia i wiarygodności podlegała procesowi powolnego, ale nieustannego rozwoju[1]. Ojcowie Kościoła dla ludzi XXI wieku są światłami rozjaśniającymi mroki odległych pierwszych wieków chrześcijaństwa; ich myśl, ich trud głoszenia Ewangelii Jezusa Chrystusa w porę i nie w porę są naszym skarbcem, z którego powinniśmy czerpać jako prawowici spadkobiercy pozostawionego nam dziedzictwa duchowego.

W procesie badania wiarygodności Kościoła sięga się do eklezjologii patrystycznej, gdyż zabieg ten pozwoli skonstatować, że już w tym okresie trzeba było podawać i interpretować znaki jego wiarygodności, tworzone w różnych miejscach, w specyficznych punktach historii, w ustawicznie zmieniającym się języku, klimacie intelektualnym, społecznym, kulturowym, filozoficznym itd.[2]

[1] Por. Z. Krzyszowski, *Apostolski Kościół,* w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki – K. Kaucha – I.S. Ledwoń – J. Mastej, Lublin – Kraków 2002, 94-97 (dalej LTF).

[2] Por. M. Rusecki, *Znaki wiarygodności Kościoła*, LTF 1381-1382: „Znaki wiarygodności Kościoła są to fakty dwuwymiarowe związane z Bosko-ludzką naturą Kościoła, z niej wynikające (o charakterze dynamicznym), świadczące o wiarygodności Kościoła jako rzeczywistości pochodzącej od Chrystusa, przekazującej i aktualizującej dzieło Objawienia i zbawienia w dziejach. Kościół ma charakter misteryjny – nie może być poznany w pełni – dlatego w teologii fundamentalnej mówi się o jego wiarygodności; jeśli sam Kościół ujmuje się w kategorii znaku, to znaki wiarygodności Kościoła są adekwatnym środkiem dla jego uwiarygodnienia. Znaki wiarygodności Kościoła różnią się od znamion Kościoła (które też można interpretować znakowo) tym, że nie ujmuje się ich jako cechy (przymioty) Kościoła, lecz bardziej jako związane z naturą Kościoła i jest ich więcej niż znamion. Z bogatej rzeczywistości Kościoła mogą być wydobywane i ukazywane nowe znaki, stosownie do potrzeb czasów i mentalności ludzi każdej epoki dziejowej. Semejologia wiarygodności Kościoła jest w jakimś sensie otwarta na *novum* czasów i wszechstronniej wyraża wieloaspektowość Kościoła. W znakach wiarygodności Kościoła poznaje się też tożsamość Kościoła Chrystusowego. Znaki wiarygodności Kościoła nie pochodzą spoza rzeczywistości eklezjalnej, ale są istotnym aspektem istnienia i działania Kościoła. Obejmują widzialne fenomeny Kościoła, które są zrozumiałe i sensowne przy ich nadprzyrodzonej interpretacji. Znaki wiarygodności Kościoła można podzielić na znaki ogólne, związane bardziej z naturą Kościoła, oraz szczegóło-

W epoce Ojców Kościoła można wyróżnić w eklezjologii różne typy, style i perspektywy tej teologicznej refleksji[3]. Zajmowali się oni elementami niezmiennymi, które Kościołowi nadał sam Założyciel, ale zarazem pokazywali go jako rzeczywistość podlegającą pewnym procesom przeobrażenia, właściwym światu materialnemu i wyposażonym w struktury widzialne. Ze względu na misteryjny charakter Kościoła, już w pierwszych wiekach jego istnienia Ojcowie Kościoła, broniąc wiary chrześcijańskiej, wskazywali znaki, po których można było rozpoznać autentyczny Kościół Chrystusowy.

W niniejszym artykule autor pragnie przyjrzeć się najmocniej funkcjonującemu znakowi wiarygodności Kościoła w epoce patrystycznej, tj. modlitwie. Po odejściu Pana, młody Kościół rozpoznawał się w realizacji bratniej miłości, w świadectwie ewangelizacji, działalności charytatywnej, ale przede wszystkim w modlitwie. Święci Ojcowie kładli w swoim nauczaniu duży nacisk na prawdę, że modlitwa stanowi o istocie i istnieniu Kościoła, stąd apelowali o odpowiednie przygotowanie do niej: ciała i duszy[4].

1. ***Lex credendi – lex orandi*** w pierwotnym Kościele. Zasada, którą sformułował mnich z okolic Marsylii, Prosper z Akwitanii, przyjaciel Augustyna i obrońca jego nauki – „Prawo, norma wiary jest prawem, normą modlitwy" (*legem credendi lex statuat supplicandi*)[5] – różnie formułowana i używana przez wieki w rozmaitych odcieniach znaczeniowych, może być w całej rozciągłości zastosowana do eklezjologii okresu patrystycznego. Ojcowie Kościoła nie pisali

---

we, wynikające z jego działalności (agapetologiczny, prakseologiczny, martyrologiczny, kulturotwórczy, opcja na rzecz ubogich)".

[3] Por. H. Seweryniak, *Sposoby uzasadniania wiarygodności Kościoła w nowszej literaturze teologicznej*, w: *Wiarygodność Kościoła. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim* (2-3. 04. 1997), red. T. Dola, Opole 1997, 27-48.

[4] Trzeba zaznaczyć, że o modlitwie pisali m.in.: Tertulian († po 220), *De oratione* (CCL 1, 257-274) – daje katechumenom praktyczne wskazania i ogólny wykład o modlitwie; św. Cyprian († 258), *De oratione Dominica* (CCL 3A, 90-113) – zajmuje się głównie przygotowaniem do modlitwy; Orygenes († 254), *Peri euches* (GCS 3, 297-403), czyli *O modlitwie* – mówi o celu, konieczności, pożytku, treści i sposobie modlitwy, o przygotowaniu duszy i ciała do modlitwy oraz o składnikach modlitwy; św. Grzegorz z Nyssy († ok. 394), *De oratione Dominica* (PG 44, 1120-1193) – w pięciu homiliach mówi m.in. o konieczności i sposobach modlitwy; wspaniałe dzieło *De oratione* (PG 79, 1165-1200), pod imieniem Nila z Ancyry, zostawił Ewagriusz z Iboa w prowincji Pontus; mówi w nim o znaczeniu modlitwy, o jej przymiotach, o pośrednim i bezpośrednim do niej przygotowaniu, o czasie, skuteczności i pokusach szatańskich przy modlitwie; św. Atanazy († 373), *Epistola ad Marcellinum de interpretatione psalmorum* (PG 27, 11-46); Cyryl Jerozolimski († 386), *Catechesis* 23 (PG 33, 1117-1124); Makary Egipski († ok. 390), *De oratione* (PG 34, 853-865); Jan Chryzostom († 407) w swoich licznych kazaniach, homiliach i wielu innych dziełach.

[5] Por. Prosper Aquitanus, *De gratia Dei et libero voluntatis arbitrio* 8 (11), PL 51, 209C: „obsecrantionum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab Apostolis tradita, in toto mundo atque in omni catholica Ecclesia uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi".

specjalnych traktatów o Kościele. Nie poświęcali mu odrębnego studium, lecz starali się go budować, rozszerzać i gruntować wiarę w niego, trwając jednomyślnie na modlitwie: „wtedy wrócili do Jerozolimy z góry, zwanej Oliwną, która leży blisko Jerozolimy w odległości drogi szabatowej. Przybywszy tam weszli do sali na górze i przebywali w niej: Piotr i Jan, Jakub i Andrzej, Filip i Tomasz, Bartłomiej i Mateusz, Jakub, syn Alfeusza, i Szymon Gorliwy, i Juda (brat) Jakuba. Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa i braćmi Jego" (Dz 1, 12-14). Po powrocie z góry, gdzie pożegnali Pana, udali się na jednomyślną, wytrwałą modlitwę[6]. Jeżeli Ojcowie poruszali tematy eklezjologiczne, to z reguły wtedy, gdy zajmowali się innymi zagadnieniami teologicznymi, jak na przykład łaską, zmartwychwstaniem ciał na końcu czasów, bóstwem Chrystusa itd[7]. Inną okazją do podejmowania przez Ojców Kościoła tych zagadnień były próby kwestionowania zasad doktrynalnych czy też dyscyplinarnych w życiu kościelnym. Św. Ignacy z Antiochii pisze o Kościele w kontekście zagrożenia jego jedności[8], powstające zaś schizmy uważa za przeszkody, które nie pozwalają Kościołowi na ziemi odzwierciedlać Kościoła niebiańskiego. Św. Ireneusz tworzy naukę o Kościele zwalczając gnozę w II wieku, stąd jego rozważania dotyczą strzeżenia przez Kościół jedności wiary (*regula fidei*)[9], czy też prawdy[10]. Tertulian walcząc z heretykami podkreśla aspekt widzialny i instytucjonalny Kościoła[11]. Podobnie św. Cyprian – w odpowiedzi na schizmę Nowacjana – uwypukla jedność Kościoła (*sacramentum unitatis*), jego charakter hierarchiczny i wspólnotowy[12].

[6] Por. G. Bardy. *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irenée*, Paris 1945, passim; tenże, *Théologie de l'Église de saint Irenée au concile de Nicée*, Paris 1947, passim.

[7] Por. H. Rahner. *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma 1971, 147nn.

[8] Por. Ignatius Antiochenus, *Epistola ad Magnesios* 6.

[9] Por. *Adversus haereses* I 10, 2, SCh 264, 158: „Otrzymawszy takie posłanie i taką wiarę, Kościół, chociaż rozsiany po całym świecie, strzeże ich z wielką troską, jak gdyby zamieszkiwał tylko jeden dom; w ten sam sposób wierzy w te prawdy, jak gdyby miał tylko jedną duszę i to samo serce; w pełnej zgodzie proklamuje je, naucza i przekazuje, jak gdyby miał tylko jedne usta"; tamże V 20, 1, SCh 153, 254: „W tymże dziele zauważa dalej: „Jedna i ta sama wiara jest dla wszystkich, ponieważ wszyscy wierzą w jednego i tego samego Boga Ojca, przyjmują tę samą ekonomię wcielenia Syna Bożego, rozpoznają ten sam dar Ducha, rozważają te same przykazania, zachowują tę samą formę organizacji Kościoła, oczekują tego samego przyjęcia Pana, pokładają nadzieję w tym samym zbawieniu całego człowieka".

[10] Por. *Adversus haereses* II 30, 9, SCh 294, 320: „Oznajmujemy prawdę, którą głosili prorocy i objawili jej przepowiadanie w Kościele [...]. Chrystus doprowadził ją do pełni, apostołowie przekazali, a Kościół otrzymawszy ją od nich, wiernie jej strzeże i przekazuje ją swoim synom", tamże III 4, 1, SCh 211, 44: „Nie powinno się szukać Prawdy u innych, skoro łatwo można ją wziąć z Kościoła, ponieważ apostołowie zgromadzili ją w nim jako bogaty skarb zawierający pełnię tego, co odnosi się do Prawdy".

[11] Por. Tertullianus, *Apologeticum* 39, 1; *De virginibus velandis* 2, 2; *Contra Marcionem* IV 1; *Ad martyres* 1; *De oratione* 2; *De exhortatione castitatis* 7; *De pudicitia* 21.

[12] Por. Cyprianus, *De catholicae Ecclesiae unitate* 4-7, 17, 23; *Epistulae* 8, 1; 33, 1; 45, 3; 59,5; 55, 24; 66, 8; 69, 5; 72, 3; 73, 7 itd.

Kolejną okazją do podejmowania zagadnień eklezjologicznych przez Ojców Kościoła była potrzeba refleksji nad określeniem, kim jest chrześcijanin. Chrześcijanie zdawali sobie sprawę z tego, że muszą wyzwolić się z ram kultury żydowskiej[13], a równocześnie porzucić pogański styl życia[14]. W procesie identyfikacji swojej tożsamości chrześcijańskiej uświadomili sobie, że żyją w tym świecie, a równocześnie nie są z tego świata[15]. Taki styl życia, w którym na pierwszym miejscu jest modlitwa przejął Kościół od swego Mistrza, od Chrystusa, gdyż w Jego życiu zawsze na pierwszym miejscu była modlitwa (Łk 6, 12. 17).

2. Modlitwa warunkiem zaistnienia Kościoła. Ojcowie Kościoła i starożytni pisarze chrześcijańscy uważali, że Kościół powstaje tam, gdzie ludzie gromadzą się na modlitwę w myśl słów Chrystusa: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich" (Mt 18, 20). Fakt spotkania się młodej wspólnoty chrześcijan na modlitwie był argumentem przemawiającym za tym, że uznawali oni Kościół za instytucję Bosko-ludzką. Należy uświadomić sobie,

[13] S. Longosz (*Judeochrześcijaństwo*, LTF 592-593), tak definiuje judeochrześcijan: „termin odnoszony do chrześcijan wywodzących się z judaizmu, którzy uznając Jezusa Chrystusa za Mesjasza i Boga oraz przyjmując Jego naukę, nadal zachowywali mentalność, przepisy i wymagania Prawa Mojżeszowego, a także związane z nimi zwyczaje żydowskie (obrzezanie, szabat, oczyszczenia, przepisy pokarmowe, pielgrzymki, posty). Pierwsi chrześcijanie byli przeważnie nawróconymi Żydami, od których różnili się uznawaniem Jezusa za Mesjasza; tworzyli trzon Kościoła apostolskiego, zarówno w Jerozolimie, gdzie ich pozycję umacniała obecność Apostołów Piotra i Jana, a zwłaszcza brata Pańskiego Jakuba Młodszego, jak i w innych miejscach Palestyny, a także w Damaszku, Fenicji i Antiochii, w Macedonii, Koryncie, a nawet w Rzymie. Od początku judeochrześcijanie byli bardzo zróżnicowani i podzieleni na stronnictwa: 1 grupa pod przewodnictwem Piotra, Jakuba i Jana, początkowo nie zainteresowana misją wśród pogan, później jednak ją prowadząca, 2 grupa wywodząca się głównie z diaspory, reprezentowana przez Szczepana, Barnabę i Pawła, otwarta na misję wśród pogan i ograniczająca do minimum Prawo Mojżeszowe wobec poganochrześcijan, 3 grupa judaizujących, wymagająca od chrześcijan pochodzenia pogańskiego ścisłego przestrzegania również Prawa Mojżeszowego, zwł. obrzezania, sprzeciwiająca się masowemu przyjmowaniu pogan w poczet chrześcijan. Od początku dochodziło między nimi do sporów, dotyczących zwł. zapatrywań na Osobę i misję Jezusa oraz zakresu przestrzegania Prawa Mojżeszowego. Spór ten zaostrzył się, gdy na chrześcijaństwo zaczęli masowo przechodzić poganie i w Antiochii wybuchła kontrowersja – czy ich również obowiązują prawa i zwyczaje żydowskie, dotyczące zwłaszcza obrzezania i przepisów pokarmowych, czy też mają być od nich wolni. Za reprezentanta pierwszych uważano brata Pańskiego Jakuba, za przedstawiciela drugich – Apostoła Pawła i Barnabę, miejsce zaś pośrednie zajął Apostoł Piotr; spór rozstrzygnięto ok. 50 na tzw. Soborze Jerozolimskim".

[14] Por. C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart 1971, 17nn. Autor *Listu do Diogneta* porównuje chrześcijan do duszy w ciele, por. *Ad Diognetum* 6, 3-4, SCh 33, 64, BOK 10, 342: „Dusza pomimo, że mieszka w ciele, nie jest z ciała; chrześcijanie pomimo, że mieszkają na świecie, nie są ze świata [...]. Dusza zamknięta jest w ciele, ale to ona pomaga ciału; chrześcijanie są na świecie jak we więzieniu, ale to oni wspomagają świat".

[15] Por. A. Harnack, *Storia del dogma*, I, Mendrisio 1903, 172; L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, tłum. A. Baron, Kraków 1994, 94.

że na modlitwie człowiek staje przed Bożym majestatem, stąd wymaga ona przede wszystkim skupienia i uwagi, dlatego Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy zwracali uwagę na wyzbycie się wszelkich roztargnień. Orygenes zauważa, że byłoby czymś bezbożnym przystępować do modlitwy roztrzepanym i nieskupionym. Zaleca więc aby wyzbyć się wszystkiego, co nie ma związku z modlitwą, wznieść się ponad sprawy ziemskie, zapomnieć o krzywdach i urazach, wyciszyć się wewnętrznie i tak usposobionym stanąć dopiero do modlitwy[16]. Św. Paisjusz zaleca trzymać w ryzach ciało tak, żeby zawsze było ono zdolne do modlitwy. Należy więc unikać: nadmiaru ciepła i komfortu, obżarstwa i zbyt długiego spania, zbytniej troski o urodę ciała, jałowych rozmów, chęci imponowania i pożądliwości oczu: tylko tak przygotowane ciało jest zdolne do kontemplacji Boga[17]. Św. Jan Kasjan († 430/435) zaleca:

> „Jacy chcemy być podczas modlitwy, tacy musimy być przed modlitwą. Albowiem umysł z konieczności układa się w czasie modłów według poprzedniego stanu, i te same myśli, które go zaprzątały przed modlitwą, i teraz albo go podniosą do rzeczy niebieskich albo też pogrążą w ziemskich”[18].

Wszelkie więc troski doczesne, interesy, myśli przyziemne należy zostawić, jeżeli człowiek chce skupić swoją uwagę na modlitwie.

Żeby modlitwa miała charakter wspólnototwórczy, Ojcowie Kościoła kładli nacisk – obok przygotowania ciała – na przygotowanie duszy. Niektórzy święci pisarze porównywali Kościół Wschodni do ewangelicznej Marii, zasłuchanej w słowa Chrystusa i oddanej kontemplacji, zaś Kościół Zachodni do krzątającej się i praktycznej Marty[19]. Mówiąc o przygotowaniu duszy do modlitwy, zamiennie używali pojęcia duszy i „serca”. Ażeby to serce mogło zwrócić się w modlitwie do Pana musi być także należycie przygotowane. Ojcowie Kościoła na pierwszym miejscu stawiali czystość duszy, czyli wolność od grzechu, bowiem człowiek grzeszny nie myśli o sprawach Bożych. Św. Grzegorz z Nyssy w jednej z homilii do Ewangelii św. Mateusza, rozważając błogosławieństwa, gdy doszedł do słów: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8) mówił, że serce ludzkie jest zwierciadłem, w którym odbija się obraz Boży: podobnie jak w brudnym zwierciadle człowiek nie zobaczy siebie, tak samo, gdy serce jest pokryte brudem grzechu, człowiek nie ujrzy w nim Boga; warunkiem oglądania Boga jest czyste serce[20]. Świadomość grzechu nie sprzyja modlitwie i wzniesieniu serca do Boga. Aby modlitwa mogła dojść do skutku, trzeba usunąć tę przeszkodę. Klemens Aleksandryjski poucza,

---

[16] Por. *De oratione* 31, 2, PG 11, 549.

[17] Por. Św. Paisjusz Wieliczkowski, *O modlitwie umysłu albo modlitwie wewnętrznej*, Białystok 1995, 88.

[18] *Collationes* X 14, PL 49, 549, tłum. A. Nocoń, ŹM 28, 442.

[19] Por. Th. Špidlik, *La priere en L'Église d'Orient*, TST 8 (1979) 120.

[20] Por. *De beatitudinibus hom.* 6, PG 44, 1269, tłum. M. Przyszychowska, ŹMT 34, 80-81.

że w modlitwie powstaje wspólnota życia z Bogiem, a polega ona na: „harmonii i jednomyślności w sprawach przynależnych do kręgu intelektualnego, egzystencjalnego i moralnego”[21].

Orygenes, mówiąc o przygotowaniu duszy do modlitwy, zwraca uwagę na skupienie, czyli oddalenie obcych myśli, wyobrażeń i pragnień: myśl powinna być skupiona na obecnym Bogu, który zna najskrytsze myśli, który na nas patrzy i nas słucha[22]. Żeby dobrze się modlić trzeba także, zdaniem Orygenesa, wszystko wybaczyć bliźnim w myśl Pisma Świętego: „Kiedy stajecie do modlitwy, przebaczcie, jeśli macie coś przeciwko komu” (Mk 11, 22). Podobne stanowisko zajmuje Afrahat Syryjczyk. Według niego, Chrystus wyraźnie przypomina nam (Mt 5, 23-24), że nie wysłuchuje modlitw i nie przyjmuje ofiar, jeżeli człowiek nie jest pojednany z bliźnim. Taka modlitwa pozostaje tylko na ziemi. W istocie, modlitwa w takim stanie jest okłamywaniem Boga, gdyż mówimy wtedy: „Ja odpuszczam, a nie odpuściłem”[23].

Przygotowanie duszy do modlitwy jest procesem złożonym. Wspomniany już św. Paisjusz nazywa duszę domem królewskim i mówi o odpowiednim przygotowaniu go na spotkanie z Bogiem. Za najważniejszy element, który trzeba przygotować do tego, aby dobrze się modlić, uważa on pozbycie się wszelkiego typu namiętności i wypracowanie ducha pokory:

> „Najpierw należy oczyścić dom królewski z różnorakich nieczystości i ubogacić wszelkim pięknem, a dopiero wówczas król może przekroczyć jego progi. Tak samo trzeba najpierw oczyścić ziemię serca i wykorzenić ciernie grzechu (to jest sprawy namiętne); zmiękczyć ją niewygodami oraz cierpieniem; posiać na niej ziarna cnót, zrosić płaczem i łzami. Wtedy dopiero wyrośnie i dojrzeje owoc [...]. Albowiem nie zamieszka Duch Święty w człowieku, dopóki się on nie oczyści z namiętności duszy i ciała. Jedno tylko może przebywać w ludzkim wnętrzu: albo Duch Święty, albo namiętności. Gdzie jest Duch Święty, tam namiętności nie dochodzą. Gdzie zaś namiętności, tam nie Duch Święty przebywa, ale zły. Przede wszystkim należy odpędzać od siebie egoizm, przejawiający się we wszystkich rodzajach pożądliwości odnośnie do przedmiotów tego świata. Trzeba też unicestwić siebie przez wielorakie formy skruchy: w myśli, w czynie, w słowie, w pożywieniu, w stroju, w wyposażeniu domu oraz w sprawach wewnętrznych. We wszystkich tych sprawach winniśmy samych siebie upokarzać i osądzać, wybierać sobie to, co gorsze, a w ten sposób zamilkną namiętności duszy. Pokora nigdy nie upada, ponieważ leży najniżej ze wszystkich”[24].

Być wolnym od namiętności, to według Paisjusza przezwyciężenie przywiązania do wszelkich myśli i wyobrażeń, odwodzących człowieka od Boga.

---

[21] *Stromata* II 41, 2, GCS 52, 135, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I, Warszawa 1994, 157.

[22] Por. *De oratione* 32, 1.

[23] *Demonstrationes* IV (*De oratione*) 13, PS 1, 166.

[24] Wieliczkowski, *O modlitwie umysłu*, s. 89-90.

Ojcowie Kościoła, zwracając uwagę na wspólnototwórczy charakter modlitwy, zastanawiali się nad kwestią czasu jej trwania. Pytanie o czas modlitwy, to pytanie o to, kiedy się modlić. Dla chrześcijan ideałem była modlitwa nieustanna, w myśl słów św. Pawła: „Nieustannie się módlcie" (1Tes 5, 17). Próbowano tę zasadę interpretować również w ten sposób, że należy bez przerwy klękać, składać ręce i wznosić je ku niebu. Niektórzy mnisi nawet na czas spełniania czynności fizjologicznych (jedzenie, spanie itp.) wynajmowali innych do modlitwy za siebie. Św. Paisjusz radzi walczyć ze snem, gdyż on jest powodem gnuśności i ospałości:

> „Kiedy mroczny sen bierze górę nad ascetą, wówczas wpada on w gnuśność i smuci się, gdyż ma poczucie utraconego czasu. Potem przychodzi nań rozpacz z powodu zaprzepaszczonego zbawienia duszy. Pojawia się natrętna myśl dręcząca sumienie: «próżny twój trud, ponieważ zapanował nad tobą sen». Wielkim, bracie, nieszczęściem jest sen. Jak mgła zakrywa słońce, tak też nadmiar snu zasłania kontemplacyjną moc umysłu. Umysł zostaje przyrzucony zapomnieniem (jakby zasłoną), przez co staje się on nieczuły na wszelkie dobro duchowe i wyzuty z pamięci [...]. Do wody gaszącej ogień można porównać ospałość i sen [...]. Jeśli kto słabnie i nie walczy ze snem, lecz chce się wysypiać do syta – wówczas natura jego żąda dużej ilości snu. Taki człowiek niejako zawsze spędza życie w ciemności, mając umysł stale mroczny i nie zajęty praktykowaniem cnót"[25].

Wydaje się, że słowa „Nieustannie się módlcie" należy rozumieć jako stałą pamięć o Bożej obecności. Tak rozwiązuje ten problem św. Bazyli, który uważał, ze modlitwa nie kończy się na słowach, ale powinna mieć dalszy ciąg w czynach. Widział on ścisły związek pomiędzy *proairesis*, czyli wewnętrzną postawą, pewnym usposobieniem duszy, a *praxis*, czyli czynami wykonywanymi zgodnie z wymaganiami cnoty[26]. Prawda ta jest bardzo bliska św. Pawłowi, który pisał: „Czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie" (1Kor 10, 31). Św. Bazyli w *Regułach dłuższych* dla mnichów podaje ścisłe zasady uświęcania całego dnia i nocy modlitwą. Wprawdzie obowiązują one tych, którzy podjęli decyzję, aby żyć na chwałę Bożą w życiu klasztornym, niemniej jednak są one bardzo pouczające dla wszystkich wierzących:

> „Jakkolwiek składanie dziękczynienia w każdym czasie przepisane jest nawet Prawem i jest konieczne dla naszego życia, cośmy udowodnili z natury samej rzeczy i z rozumu, to jednak nie wolno nam zaniedbywać przepisanych pór na modlitwę na zgromadzeniach braci. Wybraliśmy je nie bez racji, albowiem każda z nich przypomina nam w sposób szczególny o wyświadczonych nam dobrodziejstwach Bożych. I tak jutrznia wzywa nas, byśmy pierwsze poruszenia umysłu i serca poświęcili Bogu i nie podejmowali żadnych codziennych obowiązków, zanim myśl o Bogu nie wleje w nas radości stosownie do słów: «Wspomniałem na Boga i uradowałem się» (Ps 76, 4). Nie powinniśmy też zabierać do żadnej pracy, zanim nie wypełnimy tego,

[25] Tamże, s. 105-106.

[26] Por. Basilius, *Homilia* 5 (in martyrem Julittam), 3-4, PG 31, 243-244.

co napisane: «Do Ciebie modlić się będę, Panie, rano usłysz głos mój. Rano będę stał przed Tobą i czekał» (Ps 5, 4). O godzinie trzeciej staje się ponownie do modlitwy i zwołuje się braci, choćby każdy z nich przydzielony był do innej pracy, i tak przypominając sobie dar zesłania Ducha na apostołów około godziny trzeciej, wszyscy jednomyślnie oddają Mu hołd, aby i sami stali się godnymi otrzymania u święcenia, i proszą, aby był dla nich przewodnikiem i nauczycielem dobra [...]. Za przykładem świętych uznaliśmy, że konieczna jest modlitwa również o godzinie szóstej. Pismo św. mówi: «Wieczorem, rano i w południe będę się żalić i wzdychać, i On usłyszy mój głos błagalny» (Ps 54, 18), abyśmy byli wybawieni od najazdu i czarta południowego (por. Ps 90, 6). Wówczas trzeba odmówić psalm 90. Że również o dziewiątej godzinie powinniśmy się pomodlić, uczą nas o tym Dzieje Apostolskie, w których czytamy, że «Piotr i Jan wchodzili do świątyni na modlitwę o godzinie dziewiątej» (Dz 3, 1). Kiedy dzień już się skończył, złóżmy dzięki za to wszystko, cośmy w nim dobrego zrobili. Wyznajmy swoje zaniedbania. Modlitwą starajmy się przebłagać Boga za dobrowolne, niedobrowolne i nieuświadomione grzechy, popełnione słowem, uczynkiem, lub tylko myślą. Jest to bowiem wielce zbawienne zastanawiać się jeszcze raz nad tym, co minęło, aby na nowo nie wpaść w podobne grzechy [...]. I znowu, kiedy noc zapada, trzeba prosić, abyśmy mogli zażywać spokojnego i wolnego od nocnych ułud spoczynku. O tej porze trzeba koniecznie odmówić psalm 90. Że i północ jest porą, o której koniecznie trzeba się modlić, przekazali nam Paweł i Sylas, jak nas o tym pouczają Dzieje Apostolskie, w których czytamy: «O północy Paweł i Sylas modlili się śpiewając hymny Bogu» (Dz 16, 25). Również Psalmista mówi: «Wstawałem o północy, aby wysławiać sprawiedliwe Twoje wyroki» (Ps 118, 62). I znowu trzeba uprzedzić świt i wstać do modlitwy, aby dzień nie zaskoczył nas śpiących w łóżku, lecz żebyśmy mogli z Dawidem powiedzieć: «Przed świtem podniosły się oczy moje do Ciebie, abym rozmyślał słowa Twoje» (Ps 119, 148). Ci, którzy zdecydowali się żyć gorliwie na chwałę Boga i Chrystusa, nie powinni żadnej z tych pór zaniedbywać[27].

Bardziej radykalny, jeżeli chodzi o czas modlitwy, jest św. Hieronim. Do Eustochium, zamożnej patrycjuszki rzymskiej, pisał:

„Jakkolwiek Apostoł nakazuje nam bez przerwy modlić się [...], to jednakże powinniśmy mieć ustalone godziny modlitwy, aby [...] sam czas wzywał nas do tego obowiązku. Każdy zna doskonale czas godziny trzeciej, szóstej, dziewiątej, a także jutrzni i nieszporów. Nie przyjmuje się pokarmu bez uprzedniej modlitwy ani nie odchodzi od stołu bez dziękczynienia Stwórcy. W nocy dwa albo trzy razy należy wstawać i rozważać to, co utkwiło w pamięci z Pisma Świętego”[28].

Podobne zalecenia dawał św. Jan Chryzostom ok. 400 r. chrześcijanom w Konstantynopolu:

[27] Basilius, *Regulae fusius tractatae* 37, 3-5, PG 31, 1013-1016, tłum. J. Naumowicz, ŹMT 6, 148-150.

[28] Hieronymus, *Epistula* 22, 37, PL 22, 421, tłum. J. Czuj: Św. Hieronim, *Listy*, I, Warszawa 1952, 154-155.

„Budźmy się nocą! I choćbyś nie mógł odprawiać wielu modlitw, zmów gorliwie jedną i wystarczy. O nic więcej nie proszę. A jeżeli nie o północy, to przynajmniej na świtaniu. Pokaż, że noc jest nie tylko dla ciała, ale i dla duszy”[29].

Św. Jan zachęca do wczesnej porannej modlitwy. Objaśniając Księgę Psalmów napisał:

„W dziękowaniu Tobie trzeba wyprzedzać słońce i wobec Ciebie stawać o świtaniu[30].

Najczęściej Ojcowie Kościoła zachęcali do modlitwy porannej i wieczornej (Tertulian, Cyprian, Makary Egipski, Grzegorz z Nazjanzu i inni), albo do modlitwy trzy razy dziennie, jak Orygenes i Tertulian, którzy powołują się na Księgę Daniela, gdzie jest powiedziane, że „Daniel trzy razy dziennie padał na kolana modląc się i wielbiąc Boga (Dn 6, 10)[31]. Tertulian wyjaśnia, że nie chodzi tu o przykazanie Boże, ale zwyczaj trzykrotnej modlitwy w ciągu dnia uzasadnia trynitarnie i skrypturystycznie. Obowiązek ten płynie z wdzięczności wobec Trójcy Świętej i dlatego, że te godziny wyróżnia Pismo św. O godzinie trzeciej, mówi Tertulian, Duch Święty został wylany na uczniów (Dz 2, 15), o szóstej św. Piotr miał widzenie podczas modlitwy na dachu (Dz 10, 9), a o dziewiątej wraz z Janem wszedł do świątyni, aby się pomodlić (Dz 3, 1)[32].

W sposób symboliczny wyjaśnia obowiązek modlitwy porannej i wieczornej św. Cyprian:

„Rano trzeba się modlić po to, aby zmartwychwstanie Pana poranną modlitwą święcić [...]. Trzeba się modlić znowu o zachodzie słońca. Chrystus bowiem jest prawdziwym słońcem i prawdziwym dniem; kiedy więc o zachodzie słońca modlimy się, aby światło doczesne do nas powróciło, prosimy symbolicznie o przyjście Chrystusa, który ma nam udzielić światłości wiekuistej”[33].

Św. Hipolit z kolei uważa, że należy modlić się o pianiu koguta, gdyż o tej właśnie porze Żydzi wyparli się Chrystusa, którego my znamy dzięki wierze, a ponadto świt jest symbolem wiecznej światłości[34].

Przytoczone powyżej stanowiska Ojców Kościoła odnośnie znaczenia modlitwy w życiu chrześcijanina, stawiają ją jako argument wiarygodności Kościoła. Dobra modlitwa świadczy bowiem, że Kościół jest zależny w istnieniu i działaniu od Boga. Wymaga ona jednak solidnego przygotowania tak ciała, jak też

[29] Joannes Chrysostomus, *In Acta Apostolorum hom.* 37, 3, PG 60, 261.
[30] Tenże, *Expositio in Psalmum* 5, 3, PG 55, 65.
[31] Por. Tertullianus, *De oratione* 25, 5.
[32] Por. tamże 25, 1-2.
[33] Cyprianus, *De oratione Dominica* 35, CCL 3, 112, por. POK 19, 250.
[34] Por. Hippolytus, *Traditio Apostolica* 41L, SCh 11, 132, tłum. H. Paprocki, STV 14 (1976) nr 1, 168.

duszy oraz gotowości uświęcania czasu. Ojcowie Kościoła przytaczali szereg argumentów na to, że każda pora jest dobra i właściwa do modlitwy. W rozważaniach na temat modlitwy wyjaśniali, w jaki sposób „liczni" – jak mawiał Orygenes – stanowią jedno ciało Kościoła[35]. Próbowano w ten sposób uchwycić zależność istniejącą pomiędzy pojedynczą duszą, którą Orygenes nazywa *anima ecclesiastica*, a Kościołem. Prawdę tę wyjaśniano także przy pomocy symbolu słońca i księżyca, odnoszonego do Chrystusa i Kościoła:

> „Gwiazdy, słońce i księżyc są dostarczycielami i obrazami wielkiej tajemnicy. Słońce jest obrazem Boga, księżyc jest obrazem człowieka"[36].

Słońce i księżyc mają w teologii lunarnej Ojców Kościoła symbolizować Chrystusa i Kościół. Księżyc nie świeci własnym blaskiem, lecz odbija światło słońca. Jego blask ginie, gdy świeci słońce. Teologię tę rozwijali, komentując Księgę Rodzaju czy też pisząc komentarz do Heksameronu, Orygenes, św. Ambroży, Cyryl Aleksandryjski, św. Bazyli, Teodoret z Cyru, św. Jan Chryzostom, św. Augustyn i wielu innych. Kościół „trwający na modlitwie" świeci blaskiem Chrystusa. Jeżeli Kościół naszych czasów nie chce zdradzić Kościoła apostolskiego, to musi na nowo przypomnieć sobie elementarną prawdę chrześcijańską: najpierw modlitwa, a dopiero później działalność, misja, świadectwo. Taki styl życia i działania przyjął Kościół Chrystusowy od pierwszych dni swego istnienia (Dz 2, 42). Dzięki takiemu właśnie stylowi życia i apostolstwa słowo Boże rozszerzało się, przynosząc obfity owoc w postaci licznych nawróceń.

LA PRIÈRE COMME LE SIGNE DE LA CRÉDIBILITÉ DE L'ÉGLISE DANS L'ECCLÉSIOLOGIE PATRISTIQUE

(Résumé)

L'auteur de cet article montre la fonction de la prière dans la fondation de l'Église, dans révélation du mystère de l'Église et de la communion de l'Église. L'Église croit comme elle prie. Il expliquait le sens d'adage fameux „Lex orandi, lex credendi": la règle de la prière est la règle de la foi. Dans sa prière, l'Église dit ce qu'elle croit, mais aussi, coinjointement, dans sa prière l'Église manifeste ce qu'elle est crédible.

[35] Por. Origenes, *Contra Celsum* III 9-10; VIII 69, PG 11, 932, 1621, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 145 i 422; *De oratione* 31, 2-3, PG 11, 549, tłum. W. Kania, w: *Odpowiedź na słowo*, red. H. Pietras, Kraków 1993, 231-232.

[36] Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 15, 2, SCh 20, 138, tłum. L. Misiarczyk, BOK 24, 413.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Małgorzata B. LESZKA
(Łódź, UŁ)

KONSTANTYNOPOL I JEGO MIESZKAŃCY W *NOWEJ HISTORII* ZOSIMOSA*

Kiedy czytamy *Nową historię* pióra Zosimosa, pogańskiego autora piszącego w początkach VI wieku za panowania cesarza Anastazjusza (491-518)[1], mamy nieodparte wrażenie, że Konstantynopol był mu dobrze znany[2]. Pieczołowitość, z jaką Zosimos opisuje konstantynopolitański krajobraz[3], mnogość detali, które podaje, wreszcie fakt, że w jednym z fragmentów swej *Historii* pisze, iż niektóre z omawianych obiektów można oglądać do dziś[4], zdają się sugerować, że jego wiedza na temat Konstantynopola pochodziła nie z tylko przekazów, lecz że musiał go odwiedzać lub żyć w nim osobiście.

Wprowadzanie czytelnika w dzieje miasta, zaczyna Zosimos od historii Byzantionu, z którego wyrósł Konstantynopol. W czasach wojny domowej w 193 r., po śmierci cesarza Pertynaksa, jego mieszkańcy udzielili schronienia

* Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu badawczego *Konstantynopol-Nowy Rzym i jego mieszkańcy (IV – pocz. VI w.)*, NN 108 2693 33.

[1] O Zosimosie nie wiemy nic oprócz tego, że prawdopodobnie sprawował funkcję *advocatus fisci* w jednej z prefektur dworskich, i że po przejściu w stan spoczynku otrzymał *comitiva consistoriana*, por. *The Prosopography of Later Roman Empire*, vol. II: *A.D. 395-527* (dalej: PLRE II), ed. J.R. Martindale, Cambridge 1980, 1206; L.C. Ruggini (*The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography: Providence and Miracles*, „Atheneum" 55:1977, 118) określa go jako *exadvocatus fisci* w Konstantynopolu. Szerzej o Zosimosie i jego dziele zob. A. Cameron, *The date of Zosimus' New History*, „Philologus" 113 (1969) 106-110; R.T. Ridley, *Zosimus the Historian*, ByZ 65 (1970) 277-283; E. Wipszycka, *Wstęp*, w: Zosimos*, Nowa historia,* tłum. H. Cichocka, Warszawa 1993, 7-11, 22-28; Ruggini, *The Ecclesiastical Histories*, s. 118-119; W. Goffart, *Zosimus, the First Historian of Rome's Fall,* „The American Historical Review" 76/1 (1997) 418-426; J.H.W.G. Liebeschuetz, *Pagan Historiography and the Decline of the Empire*, w: tenże, *Decline and Change in Late Antiquity. Religion, Barbarians and their Historiography*, Ashgate 2006, 206-215.

[2] Zdaniem R.T. Ridleya (*The Ecclesiastical Histories,* s. 281) Zosimos w kwestiach wschodnich opierał się na dziele Eunapiusza i opisując Konstantynopol popełnił wiele błędów.

[3] Trzeba jednak pamiętać, iż nie zawsze jest to opis odpowiadający prawdzie. Zosimos myli się na przykład określając szerokość Bosforu (Zosimus, *Historia nova* II 30, 3, ed. L. Mendelssohn, Lipsiae 1887 – dalej: Zosimus). Nie oznacza to jednak, że w innych miejscach jego relacje nie mogą być wiarygodne.

[4] Por. Zosimus II 31, 1.

Pesceniuszowi Nigrowi, jednemu z kandydatów do cesarskiej purpury. Narazili się tym samym na gniew Septymiusza Sewera, który w ostecznym rozrachunku przejął władzę w państwie[5]. Mimo to Sewerowi właśnie zawdzięczało miasto swą późniejszą odbudowę i upiększenie nowymi obiektami[6].

Do prawdziwego znaczenia, zdaniem Zosimosa, doszedł Konstantynopol dopiero za panowania Konstantyna i jego następców[7]. Historyk, datując budowę nowej stolicy na rok 326, przytacza informację, jakoby cesarz planował jej usytuowanie między Sygejon w Troadzie, a starożytnym Ilionem. Miał już nawet położyć fundamenty i rozpocząć budowę murów miejskich, jednak zrezygnował z powziętego planu[8]. Opowieść ta, daje nam pewne wyobrażenie o Zosimosie, który jako zdeklarowany poganin, próbował powiązać ufundowanie miasta z jednym z najstarszych, na poły legendarnych ośrodków kultury helleńskiej.

Zosimos zastanawia się nad czynnikami, które spowodowały, że władca zdecydował się na ufundowanie nowej stolicy, w której mógłby wybudować pałac cesarski, a która byłaby godnym odpowiednikiem starego Rzymu[9]. Pośpiech w poszukiwaniu nowej siedziby wiąże historyk z nieprzyjazną Konstantynowi atmosferą panującą w dawnej stolicy. Cesarz miał ją sam sprowokować. Ulegając wpływom nowych, chrześcijańskich doradców wstrzymał się bowiem od udziału w tradycyjnych religijnych ceremoniach, odbywających się z udziałem wojska na Kapitolu. Naraził się tym samym na niechęć zarówno prostego ludu jak i senatorów[10]. Wybór Byzantionu na miejsce lokalizacji stolicy podyktowany został zdaniem Zosimosa przede wszystkim jego położeniem, które to, jak pisze historyk, wzbudziło podziw Konstantyna[11].

Autor *Nowej historii*, zdecydowanie niechętny Konstantynowi[12] za jego odstąpienie od religii przodków, przyznać musiał, że władca miał niebagatelny

[5] Por. Zosimus I 8, 1; II 30, 2. Szerzej na temat wojny domowej i wydarzeń 193 r. związanych z oblężeniem Byzantionu zob. T. Kotula, *Septymiusz Sewerus. Cesarz z Lepcis Magna*, Wrocław 1987, 40-41. Karą dla zbuntowanego miasta było spalenie go i zburzenie murów miejskich (S. Bassett, *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, Cambridge 2004, 19).

[6] Por. Zosimus II 30, 2. Należy nadmienić, iż restauracja miasta, nazwanego odtąd Colonia Antonina, dotyczyła jego wewnętrznej struktury, nie murów miejskich, które pozostawiono w stanie rozkładu. Plany budowlane Sewera obejmowały budowę ulic z kolumnadami, kompleks bazylik, forum, łaźnie, cyrk, a także hipodromu. Na ten temat samej koncepcji i jej realizacji zob. S. Bassett, *The Urban Image*, s. 19-22.

[7] Szerzej na temat budowy nowej stolicy patrz: G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451,* Paris 1974, 19-47; M. Salamon, *Rozwój idei Rzymu – Konstantynopola od połowy IV do pierwszej połowy VI wieku*, Katowice 1975, 19-29.

[8] Por. Zosimus II 30, 1.

[9] Por. tamże.

[10] Por. Zosimus II 29, 5.

[11] Por. Zosimus II 30, 2.

[12] Wśród licznych komentarzy Zosimosa na temat Konstantyna spotykamy opinie, że był to człowiek o złym charakterze, okrutny, podejrzliwy (II 29, 2), pędzący życie w zbytku (II 32,1),

wpływ na to, by uczynić miasto wspaniałym[13]. Podaje, że za jego rządów otrzymało ono plac z dwupiętrowymi portykami i łukami z drogocennego marmuru. Wiodły one do starej części zabudowy wzniesionej jeszcze za panowania Sewera. Miasto zyskało również nowe mury[14]. W Konstantynopolu zbudowano rezydencję cesarską. Rekonstrukcji uległ także miejski hipodrom, w którym ustawiono trójnóg delfickiego boga Apollina[15]. Swoją siedzibę otrzymali też senatorowie[16]. Na potrzeby ludności wybudowano dwie świątynie, w których miejsce znalazły posągi matki bogów Rei i Fortuny[17]. Akcje budowlane Konstantyna, z jednej strony swymi rezultatami wzbudziły zachwyt Zosimosa, z drugiej poddane zostały krytyce. Oto przy wznoszeniu świątyń nie obeszło się, jego zdaniem, bez uchybień. Figurę Rei zmieniono tak, że zatraciła swój pierwotny charakter: zaczęła wyglądać tak jak modląca się chrześcijańska kobieta. Zosimos uznaje to działanie za świętokradztwo, a odpowiedzialnym za nie czyni bezpośrednio Konstantyna[18]. Aby skrytykować cesarza podaje również, że liczne prace budowlane, prowadzone za jego panowania, były bezużyteczne i przyczyniały się do zubożenia państwowego skarbca, zaś pośpiech w wykonywaniu robót sprzyjał budowlanej fuszerce[19].

O ile w aktywności Konstantyna Zosimos usiłuje znaleźć punkty, które umniejszałyby wymiar dokonań tego władcy w dziedzinie budowy nowej stolicy, o tyle nie znajdujemy tego w relacjach historyka dotyczących Juliana Apostaty, którego poglądy religijne podzielał. Wychwala troskę Juliana o miasto[20]. Podkreśla, że dzięki cesarzowi Konstantynopol zyskał nie tylko nowy portyk, a przede wszystkim port, dający bezpieczną przystań dla żeglarzy, jak również bibliotekę, której władca przekazał swój prywatny księgozbiór[21].

Gwałtowny rozwój stolicy stał się jednym z zagadnień, które stanęło w polu zainteresowania naszego autora. Zosimos podkreśla, że odkąd cesarze uczynili z Konstantynopola rezydencję, ściągnęło doń wielu ludzi[22]. Sam będąc zwolen-

rozrzutny (II 38, 1), który niszczył podatkami mieszkańców (II 38, 2-4), a przez swą politykę wycofywania wojsk z granic i sprowadzania ich do miast spowodował upadek państwa (II 34, 2).

[13] Por. Zosimus II 35, 1. Na temat akcji budowlanej Konstantyna zob. Bassett, *The Urban Image*, s. 22-26. Warto nadmienić, że Zosimos, bez watpienia świadomie, opuszcza informację o jednej z chrześcijańskich fundacji Konstantyna, a mianowicie pierwszej miejskiej katedrze – Hagia Irene.

[14] Por. Zosimus II 30, 4.

[15] Por. Zosimus II 31, 1.

[16] Por. Zosimus II 31, 3.

[17] Por. Zosimus II 31, 2.

[18] Por. Zosimus II 31, 2-3.

[19] Por. Zosimus II 32,1. Wydaje się, że ta ostatnia informacja może nie odbiegać od rzeczywistości biorąc pod uwagę fakt, że budowniczym zależało na szybkim ukończeniu dzieła, a zakres robót był rzeczywiście imponujący.

[20] Por. Zosimus III 11, 3.

[21] Por. tamże.

[22] Por. Zosimus II 35, 1. Na temat pobytu władców w siedzibie nad Bosforem od czasów Konstantyna Wielkiego do Arkadiusza zob. Salamon, *Rozwój idei*, s. 106-108.

nikiem dawnych kultów, ufając przepowiedniom wyroczni i bogów podaje, że rozpoczął poszukiwania w różnego rodzaju dziełach historycznych i zbiorach przepowiedni, wytłumaczenia przyczyn takowego sukcesu tego miasta. Jego starania nie przyniosły jednak pożądanego rezultatu. Jedyna z wróżb, na którą natrafił, kłopotliwa w interpretacji, odnosiła się bowiem nie tyle nie do sukcesów, co raczej przyszłych trudności finansowych Bizantyńczyków[23].

Opisując mieszkańców Konstantynopola Zosimos podaje, iż wielu z nich było imigrantami. Do stolicy ciągnęli ludzie szukający kariery w szeregach armii, liczący na zarobek czy znalezienie miejsca pracy[24]. W związku z rozrastającą się w miarę upływu czasu populacją problemem stolicy stała się duża gęstość zabudowy, a co za tym idzie ciasnota i brak bezpieczeństwa. Jak pisze Zosimos, miasto wciąż rozbudowywano, wykorzystując nawet tereny wydarte morzu[25]. Historyk podaje, że rozrastanie się Konstantynopola zmusiło następców Konstantyna do otoczenia go nowymi, wyższymi niż poprzednio murami[26].

Tak duża aglomeracja potrzebowała wystarczającej ilości żywności. Zosimos nadmienia, iż Konstantyn rozdzielał ją wśród mieszkańców za darmo, na koszt państwa[27]. Zestawienie jednak, w którym umieszcza tę informację, podając ją obok świadectwa o życiu ponad stan władcy, jego bezmyślności finansowej i chybionych, zdaniem historyka, pomysłach administracyjnych[28] powoduje, że tak ważna dla funkcjonowania miasta wiadomość pozostaje prawie niezauważona, a dokonania pomysłodawcy są świadomie przez Zosimosa deprecjonowane.

Jednym z zagadnień, które znalazły się w polu zainteresowań autora *Nowej historii*, był problem obrony mieszkańców Byzantionu – Konstantynopola przed zagrożeniem z zewnątrz. Po raz pierwszy Zosimos prezentuje taką sytuację omawiając panowanie Waleriana. Najazdy Gotów, nazywanych przez niego Scytami, zagroziły miastu, gdy przedostali się oni przez cieśninę Bosfor dzielącą je od Chalcedonu[29]. Stosunkowo więcej uwagi poświęcił Zosimos czasom konfliktu zbrojnego między Konstantynem i Licyniuszem w 324 r., kiedy to ten ostatni szukał schronienia w Byzantionie i był oblegany przez wojska przeciwnika[30]. Miasto atakowano zarówno od strony lądu jak i morza, a w celu zniszczenia obrony wykorzystano nie tylko tarany i machiny blężnicze. Zosimos

[23] Por. Zosimus II 36, 1-2; 37, 1-2.
[24] Por. Zosimus II 35, 1.
[25] Por. Zosimus II 35, 2.
[26] Por. tamże.
[27] Por. Zosimus II 32, 1. Rozmiary tej akcji określane są na 80000 racji dziennie, zob. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602. A Social, and Administrative Survey*, I, Cambridge 1986, 84.
[28] Por. Zosimus II 32, 1.
[29] Por. Zosimus I 34, 2-3. Wydarzenia datowane są na 255 lub 256 roku.
[30] Por. Zosimus II 23, 1.

opisuje budowę wału ziemnego, wyższego niż mury miejskie, na którym ustawiono drewniane konstrukcje do ostrzału pozycji obrońców.[31] Historyk przedstawia też perypetie wojenne miasta związane z panowaniem cesarza Walensa, kiedy to niszczycielskie zagony Gotów pustoszących Trację zapuściły się wówczas pod mury Konstantynopola, ale, co z satysfakcją odnotowuje Zosimos, zmuszone zostały do opuszczenia okolic stolicy. Do sukcesu przyczyniły się sprzymierzone z Rzymianami oddziały Arabów, siejące spustoszenie w oddziałach przeciwnika[32].

W relacji Zosimosa Konstantynopol to najpierw czasowe, a później stałe miejsce rezydowania władców. Obok tak często krytykowanego Konstantyna, historyk wymienia pobyt w mieście Juliana Apostaty odnotowując, że cesarz przyjęty został przez mieszkańców z pełną aprobatą jako ten, który się w tym mieście urodził i wychował, i że odnoszono się do niego z honorami należnymi wielkiemu człowiekowi[33]. Z pobytem Walentyniana w Konstantynopolu wiąże Zosimos wyniesienie do godności augusta jego brata Walensa[34]. Ten ostatni przebywał w stolicy zarówno po uzyskaniu cesarskiej purpury[35], jak i parokrotnie później[36]. Wyjątkowo niechętnie odniósł się historyk do triumfalnego wjazdu do miasta Teodozjusza[37], co miało miejsce w 381 roku. Stwierdził, że w czasie, gdy państwo przeżywało poważny kryzys, [38] cesarz pozwolił sobie na niczym nieusprawiedliwiony przepych, jaki należny był zwycięzcom, a przecież żadnego triumfu nie odniósł[39]. Tutaj też spoczęło ciało tego władcy, którego śmierć Zosimos błędnie kojarzy z pobytem w nowej stolicy[40]. Znamiennym jest, że

[31] Por. Zosimus II 34, 1; II 35, 1. Licyniusz opuścił miasto (Zosimus II 35, 1) przed jego zajęciem przez wojska Konstantyna (Zosimus II 36, 1). Problematyczna pozostaje kwestia datowania kapitulacji. Zosimos umiejscawia ją tuż po bitwie pod Chryzopolis, jednocześnie z poddaniem się Chalcedonu. Na temat losów kampanii zob. H. Doerries, *Constantine the Great*, New York – Evanston – San Francisco – London 1972, 55-57; Jones, *The Later Roman Empire 284-602*, s. 83.

[32] Por. Zosimus IV 22, 1-3.

[33] Por. Zosimus III 11, 2.

[34] Por. Zosimus IV 1, 2.

[35] Por. Zosimus IV 2, 1.

[36] Por. Zosimus IV 11, 4; 21, 1.

[37] Por. Zosimus IV 33, 1.

[38] Por. Zosimus IV 32, 2-3.

[39] Por. Zosimus IV 33, 1. Negatywny wizerunek Teodozjusza nie ogranicza się tylko do tego miejsca. Zosimos pisze między innymi, iż władca był słaby, niedbały i rozwiązły (IV 44, 1), a także rozrzutny i upatrujący celu życia w przyjemnościach (IV 1). Negatywny osąd historyka pogłębia fakt, że cesarz zabronił wyznawania dawnych kultów, a ich czciciele znaleźli się w niebezpieczeństwie (IV 33, 4). O religijnej polityce tego władcy zob. W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, München 1953.

[40] Por. Zosimus IV 59, 4. Na temat okoliczności śmierci i uroczystości pogrzebowych władcy zob. W. Ceran, *Teodozjusz Wielki,* Kraków 2003, 36-37. O Konstantynopolu jako tradycyjnym miejscu pochówku cesarzy zob. P. Grierson, *The Tombs and Obits of Byzantine Emperors (337-1042)*, DOP 16 (1962) 3-60.

faktowi temu Zosimos poświęcił znacznie mniej uwagi, niż uroczystościom pogrzebowym jednego ze stołecznych gości, a mianowicie Atanaryka, wizygockiego wodza, który w 381 r. przybył do Konstantynopola i tam dokończył żywota[41]. Teodozjusz zorganizował mu iście królewski pochówek, który jak nadmienia Zosimos, wywarł niezatarte wrażenie na towarzyszących Atanarykowi w stolicy ludziach[42]. Choć autor bezpośrednio nie komentuje wydarzenia, wydaje się jednak, że pisząc o uroczystościach jako zbytkownych i wystawnych, nie popierał w tym zakresie takiej polityki władcy wobec barbarzyńców.

Konstantynopol, choć tak wprost nie nazywany, stał się również siedzibą syna Teodozjusza – Arkadiusza[43], ogłoszonego przez ojca cezarem w 383 r.

Nowa historia Zosimosa przedstawia nam też mroczną stronę Konstantynopola, jako miejsca brutalnej walki o władzę, intryg, donosicielstwa, a nawet uzurpacji. Wiele postaci związanych ze stołecznym życiem politycznym poddanych zostało krytyce Zosimosa. Jednym z nich był Rufin, przełożony pałacowej administracji za panowania Teodozjusza[44]. Autor opisuje go jako człowieka wyniosłego i aroganckiego[45], żądnego władzy i zaszczytów[46], a ponadto wysoce skorumpowanego[47]. Rufin, w relacjach Zosimosa, nie stroni od nieczystych machinacji, jeśli ich celem ma być usunięcie politycznych przeciwników[48].Obdarzony zaufaniem władcy staje się w dodatku opiekunem Arkadiusza, gdy cesarz naglony sprawami państwowymi zmuszony był opuścić w 394 r. Konstantynopol i wyjechać na Zachód [49]. To właśnie w knowaniach Rufina upatruje Zosimos powód, dla którego w 393 r. stolica straciła jednego ze swoich najlepszych urzędników – prefekta miasta Proklusa, o którym pisze, że jedyną jego winą było to, że był nieprzekupny. Zosimos podkreśla, że nawet cesarz nie był skłonny do wydania wyroku śmierci na prefekta, do czego dążył Rufin i poddani jego woli sędziowie[50].

Zdaniem Zosimosa, w swym dążeniu do zdobycia jak największych wpływów Rufin posunął się jeszcze dalej. To właśnie w Konstantynopolu próbował zaaranżować ślub swej córki z Arkadiuszem, aby w ten sposób spowinowacić się z rodziną panującą. Jego zakusy spełzły jednak na niczym za sprawą Eu-

[41] Por. Zosimus IV 34, 4.
[42] Por. Zosimus IV 34, 5.
[43] Por. Zosimus IV 57, 4.
[44] Na temat kariery Rufina por. *Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. I: *A.D. 260-395* (dalej PLRE I), ed. H.J.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, Cambridge 1971, 778-781.
[45] Por. Zosimus IV 51, 1.
[46] Por. Zosimus IV 51, 2.
[47] Por. Zosimus V 1, 1-2.
[48] Por. Zosimus IV 52, 3.
[49] Por. Zosimus IV 57, 4.
[50] Na temat machinacji Rufina i jego działań zmierzających do usunięcia Proklusa i jego ojca Tacjana, po którym to zresztą w 392 r. przejął Rufin stanowisko prefekta pretorium por. Zosimus IV 52, 1-4. Szerzej na temat kariery tych obydwóch urzędników traktuje PLRE I 746-747 i 876- 878.

tropiusza, prepozyta *sacri cubiculi*, który podsunął cesarzowi własną kandydatkę na małżonkę[51]. Zosimos odnotowuje, że śmierć Rufina była zasłużoną karą za przewinienia, których się dopuścił[52]. Nie szczędzi nam też opisu profanacji zwłok dostojnika– jego odciętą rękę obnoszono po ulicach stolicy szydząc ze zmarłego[53]. Żona Rufina w popłochu szukała azylu w jednej ze stołecznych chrześcijańskich świątyń[54]. Upadek prefekta spotkał się z pełną aprobatą Zosimosa zapewne też z tego też powodu, iż był on gorliwym chrześcijaninem[55], co dyskredytowało go w oczach autora *Nowej historii.*

Inną z postaci konstantynopolitańskiego establishmentu, która poddana została krytyce Zosimosa był Eutropiusz, jak wcześniej nadmieniłam, konkurent Rufina do uzyskania dominującej pozycji na cesarskim dworze. Historyk twierdzi, iż przejął on kontrolę nad życiem pałacowym[56] i kierował Arkadiuszem tak, jak woźnica zaprzęgiem[57] oraz nadzorował wszystkie jego sprawy[58]. Oskarża eunucha o chciwość[59]. Zarzuca mu, że wykorzystywał nawet nikczemników niskiego pochodzenia, by usuwać z urzędów ludzi godnych i skazywać ich na wygnanie[60]. W jednym z fragmentów swej historii nadmienia, że pozycja Eutropiusza w Konstantynopolu nie mogła się z niczym równać[61], i że dostojnik ten postanowił usuwać wszystkich tych, którzy mogli mu w jakikolwiek sposób zagrozić[62]. Jednak i on padł ofiarą bezceremonialnej walki o wpływy i władzę. Konstantynopolitańczycy mogli oglądać jego upadek, gdy, jak z dużą dozą satysfakcji odnotowuje Zosimos, szukał azylu w jednym z chrześcijańskich kościołów[63].

---

[51] Por. Zosimus V 3, 1-6. Szerzej na temat planów matrymonialnych Arkadiusza zob. K.G. Holum, *Theodosian Empresses: Women and Imperial Domination in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 1982, 52-53; o Eutropiuszu zob. PLRE II 440-444.

[52] Por. Zosimus V 8, 2. Rufin został zamordowany 27 listopada 395 r. w Hebdomonie, kiedy to wspólnie z cesarzem Arkadiuszem wyszedł na spotkanie wracających z Zachodu wojsk. Okoliczności, które doprowadziły do śmierci urzędnika analizuje J.H.W.G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1992, 92.

[53] Por. Zosimus V 7, 6.

[54] Por. Zosimus V 8, 2.

[55] Por. Liebeschuetz, *Barbarians*, s. 90.

[56] Por. Zosimus V 8, 1.

[57] Por. Zosimus V 12, 1.

[58] Por. Zosimus V 9, 2.

[59] Por. Zosimus V 8, 2; V 10, 5.

[60] Zosimos (V 8, 3; V 9, 1-5) przytacza historię sporu między Eutropiuszem a dowódcą wojskowym Tymazjuszem, która znalazła swój finał przed sądem w Konstantynopolu. Zeznaniom oficera przeciwstawiono relacje, zresztą zdaniem historyka fałszywe, byłego sprzedawcy kiełbas z Laodycei. Tymazjusz, jako podejrzany o próbę przechwycenia cesarskiej władzy skazany został na pobyt w Oazie. O Tymazjuszu por. PLRE I 914-915.

[61] Por. Zosimus V 11, 1.

[62] Por. Zosimus V 8, 3.

[63] Por. Zosimus V 18, 1. Okoliczności upadku Eutropiusza analizuje J. H. W. G. Liebeschuetz (*Barbarians*, s. 104-105).

Nie znalazł uznania w oczach Zosimosa także Got Gainas[64]. Choć walnie przyczynił się do usunięcia Eutropiusza to jednak, zdaniem historyka, u podstaw jego działania leżały przede wszystkim zazdrość o majątek i urzędy oraz brak szacunku, jakiego oczekiwał dla siebie na dworze[65]. Przebywając w Konstantynopolu[66] i udając przymierze z Arkadiuszem[67], w opinii Zosimosa, przygotowywał zagładę stolicy cesarstwa[68]. Ludzie Gainasa w stolicy i poza murami miasta dążyli do jego opanowania. Tylko zdecydowane działania mieszkańców, którzy w porę zorientowali się w sytuacji, zapobiegły tragedii. Konstantynopolitańczycy chwycili za broń i uderzyli na barbarzyńców. W ruch poszły nie tylko miecze, ale i kamienie. Zosimos opisuje ludzi Gainasa, którzy szukali schronienia w kościele, znajdującym się w bliskiej odległości od cesarskiego pałacu, licząc na prawo azylu, jakie dawała świątynia. Arkadiusz wydał jednak rozkazy, by go nie respektować. Obiekt podpalono a zabarykadowani ponieśli w nim śmierć[69].

Relacjonując wydarzenia z historii stolicy Zosimos ukazuje ją także jako miejsce, gdzie dochodzi do uzurpacji. Przedstawiając wystąpienie Prokopiusza[70] z 365 r., Zosimos podaje wiadomość, jakoby tuż po wyniesieniu Walensa na współwładcę Walentyniana, Konstantynopol ogarnęła fala fałszywych informacji, że dawni zwolennicy Juliana knują spisek przeciw nowym panującym. Ci, którzy to czynili, mieli nawet prowokować ludność stolicy do wszczęcia zamieszek[71]. Ukazuje Prokopiusza, jako ofiarę niechęci nowych władców[72]. Nadmienia, że planował on wraz z rodziną spędzić spokojne życie w majątku w Cezarei Kapadockiej[73], i że zrzekł się nawet władzy

[64] Na jego temat por. PLRE I 379-380.

[65] Por. Zosimus V 13, 1; V 17, 4-5.

[66] Por. Zosimus V 18, 10; zob. także G. Albert, *Goten in Konstantinopel. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr.,* Paderborn – München – Wien – Zürich 1984, 128-129.

[67] Por. Zosimus V 18, 6-9.

[68] Por. Zosimus V 8, 10; V 19, 1-2. Wspólnikiem w jego niecnych planach wobec państwa był jego współplemieniec Trybigild, por. PLRE II 1125-1126.

[69] Por. Zosimus V 29, 1-5. Na temat masakry Gotów w Konstantynopolu 12 lipca 400 r. i analizy przyczyn, które do tego doprowadziły zob. Liebeschuetz, *Barbarians*, s. 117-118.

[70] Na temat podłoża i przebiegu tej uzurpacji por. M. Salamon, *Zachód i Wschód imperium rzymskiego wobec uzurpacji Prokopiusza (365/366)*, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego 29, Historia 3, Katowice 1972, 13-23; tenże, *Rzekoma wojna ludowa w Tracji w czasie uzurpacji Prokopiusza (365-366 r.)*, „Eos" 60 (1972) 369-379; P. Grattarola, *L'usurpatione di Procopio e la fine dei Constantinidi*, „Aevum" 60 (1986) 82-105; M.J. Leszka, *Uzurpacje w Cesarstwie Bizantyńskim od IV do połowy IX wieku,* Łódź 1999, 53, 59, 77-78, 84, 106-107 i 120; N. Lenski, *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley – Los Angeles – London 2002, 68-84; o samym Prokopiuszu zob. PLRE I 742-743.

[71] Por. Zosimus IV 2, 1.

[72] Por. Zosimus IV 5, 1.

[73] Por. Zosimus IV 4, 3.

cesarskiej, którą mu niegdyś proponowano[74], a pomimo to został aresztowany. Udało mu się jednak zbiec[75] i przybyć do Konstantynopola. Tu przez pewien czas się ukrywał[76] i korzystając z faktu nieobecności Walensa w stolicy, planował przejęcie władzy[77]. Znalazł w tym wsparcie Eugeniusza, miejscowego eunucha, który przez Walensa został wygnany z dworu. Ten zaopatrzył go w niezbędne środki finansowe, dzięki którym przekupiono stacjonujących w stolicy żołnierzy[78]. Zdaniem Zosimosa, Prokopiusz zyskał niemałą popularność, a w szeregach jego zwolenników znaleźli się nawet niewolnicy[79]. Komentuje, że zebranie tak znacznej liczby ludzi nie przysporzyło mu wysiłku, ponieważ było wielu chętnych, którzy go poparli[80]. Powodem tego miał być fakt koligacji rodzinnych, jakie łączyły go z Julianem[81]. Jak podaje Zosimos, sytuacja w stolicy zaskoczyła tych, którzy mogliby w jakikolwiek sposób przeciwdziałać próbie przejęcia władzy przez Prokopiusza[82]. W ręce spiskowców wpadli nawet stołeczny prefekt Cezariusz i prefekt pretorium Nebrydiusz[83], uzurpator zaś na pewien czas stał się panem Konstantynopola[84]. Należy przypuszczać, iż fragment dzieła Zosimosa mówiący o represjach wobec uczestników buntu, które zorganizował Walens po pokonaniu Prokopiusza, dotyczył w dużej mierze Konstantynopola, od którego się wszystko zaczęło i który nie okazał bezwzględnej lojalności wobec władcy[85].

Szczególne miejsce w historii Zosimosa zajmuje dwór cesarski za panowania Arkadiusza, który jako pierwszy z władców przebywał w Konstantynopolu na stałe. Zosimos pisze, że siedziba władcy była pełna panoszących się eunuchów[86] i krążących wokół nich donosicieli[87]. Żonę władcy Eudoksję określa mianem nie tylko skłonnej do nienawiści[88], ale i zuchwałej, a ponadto powolnej decyzjom eunuchów i kobiet z dworskiej kamaryli[89]. Samego Arkadiusza

[74] Zosimos (V 4, 2-3) opisuje sytuację jakoby jeszcze Julian widział w Prokopiuszu swojego następcę. Ten jednak po śmierci władcy zrezygnował z purpury na rzecz Jowiana.

[75] Por. Zosimus IV 1-2.

[76] Por. Zosimus IV 4, 2; IV 5, 3; IV 6, 1.

[77] Por. Zosimus IV 4, 2.

[78] Por. Zosimus IV 5, 3-4. O Eugeniuszu zob. PLRE I 292.

[79] Por. Zosimus IV 5, 5.

[80] Por. tamże.

[81] Por. Zosimus IV 7, 1.

[82] Por. Zosimus IV 6, 1.

Por. Zosimus IV 6, 3. O Cezariuszu zob. PLRE I 168-169; o Nebrydiuszu: PLRE I 610.

[83] Por. Zosimus IV 6, 2.

[84] Por. Zosimus IV 6, 3.

[85] Por. Zosimus IV 8, 4-5.

[86] Por. Zosimus V 24, 2.

[87] Por. Zosimus V 24, 1.

[88] Por. Zosimus V 23, 2.

[89] Por. Zosimus V 24, 2.

przedstawia jako pozbawionego rozumu[90], wręcz głupiego[91]. Na tak negatywny wizerunek monarchy i jego otoczenia wpłynęło zapewne to, iż po pierwsze był synem Teodozjusza, którego nasz autor nie darzył sympatią, a po drugie – w jego najbliższym otoczeniu, jako pierwszoplanowi doradcy znaleźli się ci, których na stronach swego dzieła potępiał.

Choć z całej pracy Zosimosa przebija jej antychrześcijański charakter, to w księdze V uwidacznia się on wyjątkowo ostro. Poddana została bowiem krytyce gmina konstantynopolitańska z jej biskupem Janem Chryzostomem na czele. O zwierzchniku stołecznej katedry pisze Zosimos, że był typem wywrotowca. Na skutek wykpiwania w kościelnych homiliach Eudoksji, żony cesarza Arkadiusza, ściągnął na siebie jej gniew[92]. Relacje historyka prowadzone są tak, by upatrywać w Janie przyczynę nieszczęść, które dotknęły miasto i jego mieszkańców. Opisuje sytuację, kiedy to biskup przewidując skazujący wyrok sądu kościelnego, zebranego w jego sprawie z inicjatywy cesarzowej, sam opuścił miasto. Jednak nie uspokoiło to atmosfery, a wręcz ją zaogniło. W stolicy doszło do rozruchów[93]. Zosimos twierdzi, że Jan znalazł poparcie przede wszystkim w stołecznym motłochu[94]. Nawet po powrocie do Konstantynopola, biskup nie zaniechał prowokacyjnych zachowań wobec cesarzowej[95] i nadal inicjował zamieszki[96]. Gdy wreszcie pozbawiono go urzędu i skazano na wygnanie, zwolennicy Jana podpalili świątynię, znajdującą się w pobliżu cesarskiego pałacu, by nie doszło do ingresu nowego biskupa[97]. Na nieszczęście pożar rozszerzył się i w jego wyniku miasto straciło nie tylko chrześcijańską świątynię, ale zniszczeniu uległy również sąsiednie budynki; wśród nich gmach posiedzeń senatu[98].

---

[90] Por. tamże.

[91] Por. Zosimus V 24, 1.

[92] Por. Zosimus V 13, 1. Okoliczności upadku Jana Chryzostoma zostały szeroko omówione w literaturze. Nadal jednak sporo kłopotów przysparza badaczom chronologia wydarzeń. Szerzej na temat czynników, które przyczyniły się do wydalenia Jana ze stolicy zob. F. Ommeslaeghe, *Que vaut le temoignage de Pallade sur le proces de saint Jean Chrysostome?*, AnBol 95 (1977) 389-414; tenże, *Jean Chrysostome en conflict avec l'imperatrice Eudoxie. Le dossier et les origines d'une legende*, AnBol 97 (1979) 131-159; tenże, *Jean Chrysostome et le Peuple de Constantinople*, AnBol 99 (1981) 329-344; J.H.W.G. Liebeschuetz, *The Fall of John Chrysostom,* w: tenże, *From Diocletian to Arab Conquest: Change in the Late Roman Empire*, IV, London 1990, 1-31; tenże, *Friends and Enemies of John Chrysostom*, w: tamże, V, s. 87-111; J.N. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 181-182; P. Szczur, *Przyczyny wyboru i depozycji Jana Chryzostoma z urzędu biskupa Konstantynopola (próba interpretacji przekazów historycznych)*, VoxP 26 (2006) t. 49, 613-631.

[93] Por. Zosimus V 23, 4.

[94] Por. tamże.

[95] Por. Zosimus V 24, 3.

[96] Por. Zosimus V 23, 6.

[97] Por. Zosimus V 24, 3-4

[98] Historyk z ubolewaniem opisuje straty, jakie poniosło miasto, zagładę, jakiej uległy budynki i znajdujące się w nich dzieła sztuki. Fakt, iż niektóre z nich, o pogańskim charakterze, ocalały

Równie negatywnie, jak Jana, ocenia Zosimos środowisko mnichów, przebywających w tym czasie w stolicy[99]. Wini ich za przelew krwi, który miał miejsce po pierwszym odejściu z katedry biskupa. Podaje, że mnisi nie dopuszczali wiernych do kościołów, przez co wywołali reakcję ludności i wojska. W rezultacie doszło do walk, w których zginęli nie tylko ci, którzy te zajścia sprowokowali, ale również ludzie niewinni[100].

Reasumując powyższe rozważania należy stwierdzić, że dla Zosimosa Konstantynopol to miasto prężne, zawdzięczające swoją karierę Konstantynowi, mimo iż sam władca, jak i jego następcy nie znaleźli uznania w oczach historyka[101]. Nowa stolica ma oczywiście swoje kłopoty, takie jak przeludnienie, ciasnota, brak bezpieczeństwa, ale jest też miejscem, gdzie znaleźć można zatrudnienie. Jego mieszkańcy, jeśli zaistnieje taka potrzeba, potrafią stawić czoła nawet poważnym zagrożeniom (walka z Gotami Gainasa), ale mogą też być nieprzewidywalni w swoich reakcjach i trudni do opanowania (uzurpacja Prokopiusza, zamieszki w stolicy związane z usuwaniem z biskupstwa Jana Chryzostoma). Stolica jest miejscem, gdzie rozgrywają się istotne dla funkcjonowania państwa wydarzenia polityczne, gdzie nie brak zaciekłych rozgrywek o władzę, spisków i procesów, gdzie ze szczytów władzy można spaść na samo dno (Rufin, Eutropiusz). To miejsce, gdzie rezyduje dwór cesarski, krytykowany przez Zosimosa, jak sam twierdzi, z powodu słabości samych monarchów, ale także ze względu na panoszących się w nim eunuchów, pałacowych doradców i innych przedstawicieli dworskiej kamaryli. Na taki osąd znaczny wpływ miały zapewne zapatrywania religijne autora, który nie mógł pogodzić się z odstąpieniem przez panujących od tradycji wyznaniowej przodków. Konstantynopol to również miejsce, gdzie funkcjonują chrześcijańskie świątynie i ich wyznawcy, prowadzeni przez, zdaniem autora, osoby aroganckie i konfliktowe, tak bowiem postrzega Jana Chryzostoma. Ludzie ci potrafią podburzać miasto przeciw władzy, a ich zwolennicy, wywodzący się z motłochu, stanowić mogą zagrożenie dla ładu i bezpieczeństwa publicznego.

---

z pożogi, interpretuje jako oczywisty znak bogów, co do dalszych pozytywnych mimo tej tragedii losów stolicy. Na temat rozprzestrzeniania się pożaru i skali zniszczeń por. Zosimus V 24, 4-8.

[99] W opinii Zosimosa (V 23, 4) mnisi generalnie to grupa, która pod pozorem pomocy działalności charytatywnej, zagarnia na swoje cele ziemie, przez co w znaczny przyczynia się do ubożenia społeczeństwa. Historyk uznaje mnichów za kompletnie bezproduktywnych i nieprzydatnych z punktu widzenia potrzeb cesarstwa. Niepokoi go także fakt, iż ich znaczne grupy działają zarówno na wsiach, jak i w miastach.

[100] Na temat zajść z udziałem mnichów por. Zosimus V 23, 5-6. Opisaną tu historię analizuje dokładnie T.E. Gregory, *Zosimus 5, 23 and the People of Constantinople*, „Byzantion" 43 (1973) 61-83.

[101] Wyjątkiem z tej reguły jest Julian, współwyznawca Zosimosa.

CONSTANTINOPLE AND ITS INHABITANTS IN THE *NEW HISTORY* BY ZOSIMOS

(Summary)

For Zosimos Constantinople was a vital city, a city that owed a lot to Constantine the Great; all that despite the fact that both that ruler and his successors did not find much appreciation in the historian's eyes. The new capital city may have its problems, such as overpopulation, lack of room and safety, but it is also the place where one can easily find a job. Its inhabitants, whenever needed, can face serious threats (Gainas' struggle with Goths), but their reactions are unpredictable and difficult to tame (Procopios' usurpation, city unrest accompanying the deposition of John Chrysostom from bishopric). Constantinople is the place where the events essential for country's existence take place, where there is a furious struggle for power, where one can fall with ease from the peaks of power down to the very bottoms (like e.g. Ruffinus of Eutropios). It is the place of the Imperial court, criticized so much by Zosimos himself because, as he says, of the monarchs' weakness, but also due to bossy eunuchs, advisors and court cliques. Such views may have resulted from the religious beliefs of the author, who could not agree to the apostasy of the rulers from religious traditions of the past. Constantinople is also the place with Christian temples and followers, led, according to the author, by arrogant individuals, for this is the way he perceives John Chrysostom. These individuals can riot the City against its rulers, while their followers from the mob may be a threat to law and public order.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Mirosław J. LESZKA
(Łódź, UŁ)

KONSTANTYNOPOL W *KRONICE* MARCELLINA KOMESA[*]

Kronika Marcellina Komesa[1] stanowi bardzo ważne źródło do poznania dziejów Konstantynopola w okresie między 379 a 534 rokiem. Została ona napisana przez człowieka, który związany był z Miastem przez znaczną część swojego życia, i który był niejednokrotnie świadkiem opisywanych przez siebie wydarzeń.

Celem mojego artykułu nie jest przeanalizowanie dzieła Marcellina pod kątem jego znajomości dziejów Konstantynopola, jego wiedzy o stołecznych budowlach, funkcjonowania konstantynopolitańskiej społeczności, bo to zrobił niedawno i nader wnikliwie Brian Croke[2]. W moich rozważaniach patrzę na Marcellina, jako na jednego z mieszkańców Miasta, obserwatora wydarzeń rozgrywających się w nim, człowieka – który tutaj mieszkał i pracował – i który o miejscu, gdzie żył, opowiedział swojemu czytelnikowi. Zdaję sobie sprawę, że nie taki był cel jego *Kroniki*, ale bardziej lub mniej świadomie to uczynił. Przywołując wydarzenia z życia Konstantynopola wskazywał na to, co zwracało jego szczególną uwagę, co budziło emocje jego samego, jak i innych Konstantynopolitańczyków, co budziło dumę, a co zwyczajnie irytowało. Chcę więc potraktować *Kronikę*, a w zasadzie jej fragment opowiadający o czasach, w których Marcellin był mieszkańcem Konstantynopola (ok. 500[3] -534), jako swoisty pamiętnik, składający się z podsumowań tego, co ciekawego i istotnego spotkało Konstantynopolitańczyków w danym roku. Sadzę, że takie spojrzenie pozwoli, choć w skromny sposób, wzbogacić naszą

[*] Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu badawczego *Konstantynopol-Nowy Rzym i jego mieszkańcy (IV–pocz. VI w.)*, NN 108 2693 33.

[1] *The Chronicle of Marcellinus. A Translation and Commentary (with a reproduction of Mommsen' edition of the text)*, ed. B. Croke, Sydney 1995 (dalej: Marcellinus Comes); zob. też sam tekst łaciński: ed. Th. Mommsen, MGHaa XI 60-104; PL 51, 917-948; najpełniej na temat autora i jego *Kroniki*, por. B. Croke, *Count Marcellinus and his Chronicle*, Oxford 2001.

[2] Por. Croke, *Count Marcellinus*, jw.

[3] Tak datuje początek pobytu Marcellina w Konstantynopolu B. Croke (*Count Marcellinus*, s. 22-23).

wiedzę o samym Marcellinie Komesie, jak i o życiu Konstantynopolitańczyków w 1. poł. VI wieku.

Nasza wiedza o życiu i dziełach Marcellina jest bardzo uboga, a pochodzi z dwóch źródeł: pierwszym jest sam autor, bowiem we wstępie do *Kroniki*[4] zamieścił lakoniczne informacje na swój temat, drugim zaś Kasjodor, który w *Instytucjach*[5] *wspomina Marcellina. Autor Kroniki* urodził się prawdopodobnie w latach 70-tych V wieku i wywodził się z Illirikum, może z okolic dzisiejszego Skopje. Z tytułu miejsca pochodzenia jego „ojczystym" językiem była łacina. W niej to napisał *Kronikę*, ale znał również grekę. Na przełomie V i VI wieku przybył do Konstantynopola, być może mając za sobą służbę w wojsku lub w administracji wojskowej. Wkrótce po śmierci cesarza Anastazjusza (518) napisał *Kronikę*, będącą kontynuacją kronik Euzebiusza z Cezarei i Hieronima, która obejmowała okres miedzy 379 a 518 rokiem. W latach 20-tych VI wieku pełnił stanowisko *cancellarius* u boku Justyniana I, zanim ten został cesarzem: nosił godność *vir illustris*. Zapewne w 534 r., lub krótko po tym roku, uzupełnił swoją *Kronikę* o przedstawienie okresu między 518 a 534 rokiem. O dalszych jego losach nic nie wiemy. Kasjodor obok *Kroniki* przypisuje mu autorstwo jeszcze dwóch prac – *De temporum qualitatibus et positionibus locorum* oraz *De urbibus: Constantinopolis et Hierusalem*; obydwa te dzieła zaginęły[6].

Przy czytaniu *Kroniki* Marcellina, pod kątem informacji o Konstantynopolu, tym, co na pierwszy rzut oka zwraca szczególną uwagę, to jego opisy zamieszek i wystąpień stołecznej ludności, które destabilizowały życie oraz, przynosiły niepotrzebne ofiary i zniszczenia. Wydarzenia te, wzbudzać musiały emocje i ciekawość nie tylko kronikarza, ale i stołecznych mieszkańców: często dotykały ich przecież bezpośrednio, w wyniku czego doznawali uszczerbku na zdrowiu, życiu czy majątku.

Zamieszki te wywoływane były najczęściej przez członków fakcji hipodromowych[7]. Największym oczywiście i najważniejszym tego typu wydarzeniem z czasów, kiedy Marcellin żył w Konstantynopolu, było powstanie Nika. Było to wydarzenie o wyjątkowych rozmiarach i znaczeniu, przeto nie dziwi, że przyciągnęło

[4] Por. Marcellinus Comes, *Chronicon.* Prefatio, 1.

[5] Por. Cassiodorus, *Institutiones* I 17, 1-2; I 25, 1, ed. R.A.B. Mynors, Oxford 1937.

[6] O losach Marcellina i o jego dziełach por. Croke, *Count Marcellinus*, s. 17-47; zob. również *The Prosopography of Later Roman Empire*, vol. II: *A.D. 395-527* (dalej: PLRE II), ed. J.R. Martindale, Cambridge 1980, 710-711; P. Janiszewski, *Historiografia późnego antyku (koniec III–połowa VII w.)*, w: *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu. Źródłoznawstwo czasów późnego antyku*, red. E. Wipszycka, Warszawa 1999, 204-206. Co do dwóch zaginionych dzieł to warto zauważyć, że niektórzy badacze sądzą, że *De temporum* i *De urbibus* to ta sama praca, por. np. PLRE II 711; Janiszewski, dz. cyt., s. 205 (nie wymienia *De urbibus* co chyba rozumieć należy, że uznaje, iż Marcellin był autorem jedynie *De temporum*).

[7] Na temat fakcji cyrkowych por. A. Cameron, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976 (1999); M. Whitby, *The Violence of the Circus Factions*, w: *Organised Crime in Antiquity*, ed. K. Hopwood, London 1999, 229-253.

też uwagę kronikarza[8], która zintensyfikowana została faktem osobistych jego związków z Justynianem I[9]. Zrozumiałe jest w tym kontekście potępienie uczestników powstania. Natomiast tegoż wydarzenia nie można traktować jako typowego, szczególnie, że i sam Marcellin widział je przez pryzmat próby uzurpacji dokonanej przez Hypacjusza. To posunięcie było istotniejsze dla Marcellina i przysłoniło aktywność fakcjonistów, co prawda zanotowaną i potępioną, ale nie stanowiącą centrum jego zainteresowania. Z tego też względu, żeby poznać stosunek Marcellina do wystąpień fakcji, trzeba przyjrzeć się innym ich przykładom. Z taką sytuacją mamy do czynienia np. w 501 roku[10]. Podczas celebrowania świąt zwanych Brytae, doszło w teatrze do krwawych zamieszek sprowokowanych przez Zielonych, którzy przygotowali napad na Błękitnych. Potajemnie wnieśli miecze, kamienie i inną broń, którą zamierzali użyć w walce z przeciwnikami. Po tym, jak prefekt miasta usiadł i miało rozpocząć się przedstawienie, Zieloni wyciągnęli miecze i zaczęli rzucać kamienie. Polała się krew nie tylko członków fakcji Błękitnych, ale i zwykłych widzów, stołecznych obywateli, przyjaciół i sąsiadów, oraz tych, którzy zaczęli zamieszki. Wśród widzów doszło do paniki i masowej ucieczki, w czasie której deptano tych, których dosięgnął miecz czy trafił kamień. Marcellin pisze, że na stopach uciekających znalazła się krew zabitych. Na koniec opisu tego zajścia stwierdza, że cesarskie miasto opłakiwało ponad 3 tysiące swoich obywateli, którzy stracili życie.

Opis wydarzenia zawiera sporo szczegółów, a jego w jakimś stopniu emocjonalny charakter może świadczyć o tym, że Marcellin był naocznym jego świadkiem[11]. O stosunku kronikarza do tych, którzy wszczynali zamieszki w mieście, w sposób jednoznaczny wskazuje wzmianka zamieszczona pod rokiem 523[12], gdzie pisze, nie bez satysfakcji, że rzucający kamieniami, rabusie i dewastatorzy zostali pojmani i za swe zbrodnie skazani na ścięcie, spalenie lub powieszenie, co z pewnością było pewnym zadośćuczynieniem dla zwykłych obywateli i zostało przyjęte przez nich z wdzięcznością[13].

[8] Por. Marcellinus Comes a. 532, 44; komentarz s. 125-126. Na temat powstania Nika literatura jest bardzo rozległa. W tym miejscu pozwolę sobie zacytować jedynie kilka nowszych prac, w których czytelnik znajdzie dalsze odwołania do literatury, zob. J.A.S. Evans, *The Age of Justinian. The circumstances of imperial power*, London – New York 1996, 119-125; A.A. Čekalova, *Konstantinopol v VI veke. Vosstanie Nika*, Sankt Peterburg 1997.

[9] Na temat stosunku Marcellina do Justyniana por. Croke, *Count Marcellinus*, s. 134-136.

[10] Por. Marcellinus Comes a. 501, 32-33; komentarz s. 111; zob. również A. Cameron, *The Date of Zosimus' New History*, „Philologus" 113 (1969) 109; tenże, *Circus Factions*, s. 123 i 226; M. Salamon, *Problem upadku Cesarstwa Rzymskiego w greckiej historiografii powszechnej początków VI wieku (Zosimos i Eustatiusz)*, w: *Problemy schyłku świata antycznego*, Katowice 1978, 121; Croke, *Count Marcellinus*, s. 127.

[11] Tak sądzi B. Croke, por. Marcellinus Comes, komentarz, s. 111.

[12] Por. Marcellinus Comes a. 523, 42; komentarz, s. 123; Croke, *Count Marcellinus*, s. 129.

[13] Wydarzenie to wyraźnie odzwierciedla stosunek Marcellina do panoszenia się członków fakcji w mieście, natomiast kronikarz nie podaje jego szczegółów. Ukaranymi byli członkowie

Czasem zamieszki w Konstantynopolu spowodowane były niepopularną polityką religijną, realizowaną przez cesarza. Taką sytuację odnotowuje Marcellin w czasie panowania Anastazjusza. Szczególnie instruktywny przykład stanowią w tym kontekście wydarzenia wzmiankowane pod rokiem 512[14]. W niedzielę 4 listopada tegoż roku Marinus[15] i Platon[16], z polecenia Anastazjusza – jak informuje Marcellin – wznieśli w kościele Hagia Sofia *Hymn Trójcy Świętej*, wzbogacając go o dodatek, który ortodoksyjni wierni odczytali jako monofizycki. Na znak protestu śpiewali oryginalną wersję hymnu, co spotkało się z brutalną reakcją sił wiernych Anastazjuszowi, w konsekwencji której padły ofiary śmiertelne, a część ortodoksyjnych uczestników nabożeństwa została uwięziona. Następnego dnia doszło do dalszych represji w stosunku do ortodoksów, a działo się to już w kościele św. Teodora. Kolejne dni przyniosły dalszy wzrost napięcia i walki między ortodoksami a monofizytami, w których zginęli ludzie, tym razem głównie po stronie tych ostatnich. Wzniecano pożary, rzucano kamienie w notabli, obalano posągi Anastazjusza. Chciano nawet ogłosić nowego cesarza w osobie byłego konsula Areobinda[17], ale ten przezornie uciekł. Zamieszki zakończyły się po tym, jak cesarz obiecał wycofanie się ze wspierania monofizytów.

Marcellin, opisując te wydarzenia, podczas których przecież przelano krew i ucierpiało miasto, nie potępia ortodoksyjnych mieszkańców Konstantynopola, czyniąc jedynymi odpowiedzialnymi za wszystko zło, które się wtedy dokonało, cesarza Anastazjusza i jego ludzi. Władca nie dość, że sprowokował zamieszki, wspierał heretyków, to jeszcze w ostatecznym rozrachunku oszukał

fakcji Błękitnych, a tym, który przeprowadził surowe represje był prefekt miasta, niejaki Teodot. W represjach stracił umiar i Justyn I pozbawił go stanowiska zsyłając do Jerozolimy. Wstrzemięźliwość Marcellina w pewnym stopniu była zapewne spowodowana też faktem, że Błękitni związani byli z Justynianem, przyszłym cesarzem, a wówczas pracodawcą kronikarza. Szerzej na temat tego wydarzenia, por. A.A. Vasiliev, *Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great*, Cambridge 1950, 117-118; Whitby, *The Violence of the Circus Factions*, s. 242-243; B. Croke, *Justinian under Justin: Reconfiguring a Reign*, ByZ 100 (2007) 39-40; o Teodocie zob. PLRE II 1104-1105.

[14] Por. Marcellinus Comes a. 512, 2-7, s. 36; komentarz, s. 115-116. Szerzej na temat tych wydarzeń zob. P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First*, Thessaloniki 1974, 78-83; W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972, 220; Cameron, *Circus Factions*, 132; B. Lançon, *La contribution à l'histoire de l'Église de la Chronique de Marcellin d'Illyricum*, w: *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, ed. B. Pouderon – Y.M. Duval, Paris 2001, 478-480.

[15] Marinus był prawdopodobnie prefektem pretorium Wschodu, por. PLRE II 727. W czasie zamieszek jego dom został spalony.

[16] Platon był prefektem Konstantynopola, por. PLRE II 891-892; zob. również Cameron, *Circus Factions*, s. 131-132.

[17] Na temat Areobinda, konsula roku 506, a wcześniej *magistra militum per Orientem*, por. PLRE II 142-143.

ortodoksów, którzy rozeszli się do domów, licząc na to, że wywiąże się z poczynionych wobec nich obietnic. Kronikarz – obserwator, a może i uczestnik zajść – wyraźnie opowiada się po stronie ortodoksów i podziela ich rozczarowanie dalszą polityką religijną Anastazjusza. Można pokusić się o konkluzję, że o ile zamieszki wywoływane przez fakcjonistów były zdecydowanie potępiane przez kronikarza, to usprawiedliwiał on wystąpienia w obronie ortodoksji nawet, jeśli niosły one takie same skutki, jak wystąpienia tych pierwszych.

Jako obserwator życia Konstantynopola Marcellin przyglądał się losom konstantynopolitańskiego Kościoła[18]. Wzmiankuje biskupów stołecznego Miasta[19], ale nie wszystkich[20], zatrzymując się jedynie na Macedoniuszu, co należy łączyć z dramatycznymi okolicznościami jego usunięcia[21], jak również z następstwami tego wydarzenia. Marcellin, wyraźnie wskazuje, że bunt Witaliana[22], który poważnie zagroził rządom Anastazjusza spowodowany był dążeniem do obrony usuniętego bez powodu, jak podkreśla kronikarz[23], Macedoniusza.

Marcellin jest też obserwatorem życia dworu. Odnotowuje więc proklamacje cesarskie[24], zgony[25] w cesarskiej rodzinie, zajmuje się również czymś, co

[18] Wskazuje się, że sprawy Kościoła nie przyciągały jego szczególnego zainteresowania, por. Janiszewski, *Historiografia późnego antyku*, s. 205.

[19] Wzmiankuje: Macedoniusza (a. 511, s. 35), Tymoteusza (a. 511, s. 35). Pierwszy z nich piastował ten urząd w latach 495-511, drugi zaś między 511 a 518 rokiem.

[20] W omawianym okresie oprócz wymienionych Macedoniusza i Tymoteusza funkcję biskupa Konstantynopola pełnili Jan II z Kapadocji (518-520) i Epifaniusz (520-535).

[21] Por. Marcellinus Comes a. 511, s. 35; komentarz, s. 114-115; szerzej na temat usunięcia Macedoniusza, zob. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire*, s. 65-71; W.H.C. Frend, *The Fall of Macedonius in 511 – a Suggestion*, w: *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, Göttingen 1979, 183-195; E. Chatzeantoniou, *He laike eksegerse tou 511 kai he kathairese tou patriarche Makedoniou*, „Byzantiaka" 23 (2003) 107-124; F.K. Haarer, *Anastasius I. Politics and Empire in the Late Roman World*, Cambridge 2006, 147-152.

[22] Por. Marcellinus Comes a. 514, 1-3, s. 37-38; a. 515, 2-4, s. 38; komentarz, s. 117-119. Szerzej o Witalianie i jego wystąpieniu zob. J.B. Bury, *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I. to the Death of Justinian*, I, New York 1958, 447-452; PLRE II 1171-1176; A.D. Lee, *The Eastern Empire: Theodosius to Anastasius*, w: *Cambridge Ancient History*, XIV: *Late Antiquity: Empire and Successors*, *A.D. 425-600*, ed. A. Cameron – B. Ward-Perkins – M. Whitby, Cambridge 2000, 56-57; S. Koczwara, *Religijne motywy w rewolcie Witaliana w 513-515 roku*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 561-571; M.V. Gracianskij, *«Pravoslavnaja partija» i prichod k vlasti imperatora Justina I (518-527gg.)*, „Vizantijskij Vremennik" 66 (2007) 125-140.

[23] Por. Marcellinus Comes a. 514, 1, s. 37.

[24] Marcellin Komes notuje, co oczywiście nie jest niczym zaskakującym, obydwa cesarskie wyniesienia, które miały miejsce w analizowanym przeze mnie okresie – Justyna I (a. 519, 1, s. 41) i Justyniana I (a. 527, s. 43).

[25] Por. Marcellinus Comes a. 515, 6, s. 38 – śmierć Ariadny; a. 518, 2, s. 40 – śmierć Anastazjusza; a. 527, s. 43 – zgon Justyna. Nie wzmiankuje natomiast śmierci Lupicyny-Eufemii, żony Justyna I.

trzeba by określić mianem polityki personalnej cesarzy. Informuje zatem czytelnika o nominacjach[26] i dymisjach[27] na ważnych stanowiskach, o karach, które dotykały wysokich dostojników państwowych[28].

U Marcellina znaleźć można również miejską kroniką wypadków i ważnych wydarzeń. Historyk wzmiankuje więc takie wydarzenia, jak wspomniane powyżej zamieszki i wystąpienia stołecznej ludności[29], pożary[30], zaćmienia słońca[31], wzniesienie cesarskiej statui[32], przebudowę kathismy w hipodromie[33], wspaniałe przedstawienie czy wyścigi[34] czy niedobory w dostawach oliwy[35].

[26] Np. Sabinianus Magnus – *magister militum* (a. 505, s. 34); Witalian – *magister militum per Thracias* (a. 515, 4, s. 38); Witalian – *magister militum* (a. 519, 3, s. 41). Uzupełniając przekaz Marcellina trzeba dodać, iż Witalian otrzymał stanowisko *magister militum praesentalis*, zob. PLRE II 1174.

[27] Np. dymisja Witaliana ze stanowiska *magister militum per Thracias* (a. 516, 1, s. 38).

[28] Marcellinus Comes a. 519, 2, s. 41; komentarz, s. 121-122. Kronikarz przedstawia kary jakie spotkały prepozyta pałacu Amantiusza (PLRE II 67-68) i kubikulariuszy – Andrzeja (PLRE II 88), Ardabura (PLRE II 137) i Misahela (PLRE II 763-764), twierdząc, że byli oni manichejczykami i zdradzili Justyna I. Skądinąd wiemy, że dwaj pierwsi w czasie wyborów cesarza po śmierci Anastazjusza występowali przeciw kandydaturze Justyna. Wszyscy byli zwolennikami monofizytyzmu.

[29] Oprócz wzmiankowanych powyżej – a. 507, 1, s. 34 (zamieszki w hipodromie); komentarz, s. 113.

[30] Por. Marcellinus Comes a. 507, 2, s. 34; a. 509, 1, s. 35; a. 510, 1, s. 35. Szerzej na temat pożarów w Konstantynopolu zob. A.M. Schneider, *Brände in Konstantinopel*, ByZ 41 (1941) 382-403.

[31] Por. Marcellinus Comes a. 512. 10, 37; komentarz, s. 117. Marcellin nie pisze, gdzie zaobserwowane było to zaćmienie. Z dużym prawdopodobieństwem można jednak sądzić, iż miejscem obserwacji był Konstantynopol, a zdarzenie to rozegrało się 29 czerwca 512 r. Szerzej na temat tego typu zjawisk przyrodniczych i ich wykorzystywaniu przez wczesnobizantyńskich historyków Kościoła zob. P. Janiszewski, *Żywioły w służbie propagandy, czyli po której stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła IV i V wieku*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, III, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2000, 9-191.

[32] Por. Marcellinus Comes a. 506, s. 34; komentarz, s. 112-113. W tym przypadku chodzi o statuę Anastazjusza, umieszczoną na kolumnie, na której do 479 (480) r. stała statua Teodozjusza Wielkiego; kolumna ta znajdowała się na Forum Tauri, zob. R. Janin, *Constantinople byzantine. Dévelopment urbain et répertoire topographique*, Paris 1964, 81; S. Basset, *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, Cambridge 2004, 208-212.

[33] Por. Marcellinus Comes a. 528, s. 43; komentarz, s. 124.

[34] Por. Marcellinus Comes a. 521, s. 41. Kronikarz przedstawia w tym miejscu ocenę konsulatu Justyniana. Z uznaniem zaznacza, że wydał on na organizację przedstawień i wyścigów, a także na rozdawnictwo wśród widzów 188 tysięcy solidów. Nadmienia, że w czasie przedstawień, zobaczyć można było jednocześnie dwadzieścia lwów i trzydzieści panter, nie wspominając już o wielkiej liczbie innych zwierząt. Nie ma wątpliwości, że takie wydarzenia rozpalały wyobraźnię widzów i zapadały w ich pamięci. Imponowały one nie tylko zwykłym widzom, ale i przedstawicielom ówczesnych elit, takim jak Marcellin, który uznał, że powinien napisać o tym w swojej *Kronice*.

[35] Por. Marcellinus Comes a. 524, s. 42; komentarz, s. 123. Wzmiankowanie tej kwestii przez Marcellina wskazuje na znaczenie oliwy w odżywianiu ówczesnych Konstantynopolitańczyków, zob. również N. Morley, *Trade in Classical Antiquity*, Cambridge 2007, 50.

Czytając *Kronikę* ma się wrażenie, że Konstantynoplitańczycy żyją własnym życiem i nie bardzo przejmują się tym, co dzieje się poza murami Miasta. Docierają do nich echa wydarzeń rozgrywających się gdzieś na obszarze Imperium, ale bez względu na to, czy mają one miejsce niedaleko np. w Tracji czy w odległej Antiochii, to ich echo jest równie słabo słyszalne. Może jest to wrażenie złudne, ale przy nagromadzeniu informacji dotyczących Konstantynopola, wydaje się, jakby świat zewnętrzny w stosunku do niego, był tylko tłem.

Kronika Marcellina z pewnością mieści się w kanonie swojego gatunku literackiego[36] i jako taka była analizowana już przez wielu uczonych. Wydaje się jednak, że można na nią spojrzeć również jako na zapis obserwacji z życia wielkiej metropolii, poczyniony przez długoletniego jej mieszkańca. Katalog spraw odnotowanych przez Marcellina nie jest przypadkowy i nie służy tylko bardziej lub mniej szczegółowemu (to zdecydowanie częściej) opisowi losów Imperium Bizantyńskiego, ale odzwierciedla także przynajmniej w pewnym zakresie konstantynopolitański mikrokosmos. Kronikarz – Konstantynopolitańczyk pokazuje w swoim dziele to, co interesowało mieszkańca Miasta, co dotykało, z czym musiał się borykać. Nie jest to obraz pełny, ale dość symptomatyczny. Konstantynopolitańczyk 1. poł. VI wieku, to człowiek, któremu przypadło żyć w dość niespokojnej epoce. Był świadkiem stosunkowo częstych rozruchów i zamieszek, spowodowanych zarówno przez zwykłych chuliganów, członków fakcji hipodromowych czy też rodzących się z oporu przeciw niepopularnym rządom (np Anastazjusz) i prowadzących czasami do prób uzurpacji. Obserwował przelew krwi w czasie walk, jak i krwawe represje na ich zakończenie. Marcellin pisał o rzeczach, które miały zainteresować jego czytelnika, stąd też nie znajdziemy w jego *Kronice* opisów codziennego życia Konstantynopolitańczyków, którego przecież nie można sprowadzić do uczestnictwa w zamieszkach, obserwacji widowisk i wyścigów czy udziału w ceremoniach religijnych.

Czy w oparciu o dokonaną powyżej analizę fragmentów dzieła Marcellina możliwe jest określenie jego stosunku do stołecznego Miasta? Kronikarz nie formułuje w tej kwestii żadnego stanowiska. Nie wiemy, czy podobało mu się położenie miasta i jego architektura, czy żyło mu się w nim dobrze. Natomiast wydaje się, że można z dużą dozą pewności stwierdzić, że darzył Konstantynopol szacunkiem i miał świadomość, że mieszka w wyjątkowym miejscu. Świadczy o tym, jak sądzę, fakt, że najczęściej nazywa je miastem cesarskim (*urbs augusta*, *urbs regia*, *civitas regia*)[37]. Potwierdzeniem tego, że z Konstantynopolem mogły łączyć Marcellina silne i emocjonalne związki jest z pewnością treść jego *Kroniki*, w której tak mocno obecne są konstantynopolitańskie wątki, jak

[36] Na temat kronikopisartwa w późnym antyku i miejsca dzieła Marcellina w ramach tegoż nurtu, por. Croke, *Count Marcellinus*, s. 145-146.

[37] Na ten temat por. tamże, s. 107.

również i to, że temu Miastu poświęcił część swego zaginionego dzieła *Opis miasta Konstantynopola i Jerozolimy*.

Kończąc niniejsze rozważania można by rzec, że Marcellin, choć nie urodził się w Konstantynopolu, to z pewnością zasłużył sobie swoją twórczością, na miano prawdziwego Konstantynopolitańczyka, jednego z wybitniejszych w jego historii.

CONSTANTINOPLE IN THE *CHRONICLE* OF MARCELLINUS COMES

(Summary)

Marcellinus' *Chronicle* certainly belongs to the canon if its literary genre and as such it has been analyzed by scholars. It seems though, that it can also be looked at as a record of some observations of the life of a metropolis, done by its long-standing inhabitant. The inventory of issues picked-up by Marcellinus is not accidental and does not only serve a more or (mostly) less detailed description of the history of the Empire, but also reflects, at least to some extent, the Constantinopolitan microcosm. The chronicler reveals the problems that might be interesting to an inhabitant of the City, which were important to him and which he had to cope with. A Constantinopolitan of the 1st half of 6th century was someone who had to live in the times of unrest. He was a witness to frequent riots and disturbances, either by ordinary hooligans, members of circus factions, or those arising from the resistance against unpopular rulers (e.g. Anastasios), which sometimes led to usurpation attempts. He observed both cruel struggles and cruel repressions following them.

It seems that Marcellinus respected Constantinople and was aware of living in an unusual place. His relations with the City may have been strong and emotional, which can be proved by the content of the *Chronicle*, full of Constantinopolitan threads, as well as by the fact that he dedicated part of his lost work *Description of the City of Constantinople and of Jerusalem* to it.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Janusz LEWANDOWICZ
(Łódź, WSD)

LE MYTHE ESCHATOLOGIQUE CHEZ PLATON
Introduction

L'influence de la pensée platonicienne sur notre conscience dans le domaine de l'eschatologie est telle que souvent nous ne nous rendons pas compte à quel point elle est profondément enracinée dans notre culture et notre pensée. La connaissance des sources est en ce cas très importante pour comprendre qu'aujourd'hui il est pour nous très difficile de penser à l'eschatologie sans ces images que nous a laissées Platon. Par eschatologie nous comprenons ici ce qui concerne le destin de l'homme après la mort: jugement, destinée de l'homme, réincarnation et aussi – avant sa vie – sa préexistence.

Les sources principales pour la connaissance du mythe eschatologique chez Platon sont assez nombreuses. Platon nous donne des images du destin des âmes avec vision cosmologique du monde dans les dialogues suivants: 1. *Phédon* – en particulier: 81-82, 106-108, 111-114; 2. *Phèdre* – 237, 245-250 (préexistence), 250-257 (anthropologie), 3. *Gorgias* – 523-527 (le mythe des enfers), 4. *La République* – 614-621 (le mythe d'Er), 5. *Les Lois* – 870 sqq. (théorie de l'expiation), 903-904 (le but de la vie humaine et la destinée de l'homme)[1]. Nous avons indiqué ici seulement les fragments de base. Dans le texte nous en indiqueront aussi d'autres, plus petits.

I. LE SCHÉMA ANTHROPOLOGIQUE DANS LES ÉCRITS DE PLATON

C'est la première et la plus valable constatation d' anthropologie platonicienne que toute âme est immortelle (ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος)[2]. C'est en partant

[1] Tous les passages des dialogues sont cités en français selon l'Edition des Belles Lettres de Paris: *Phédon*, texte établi et traduit par L. Robin: Platon, *Oeuvres complètes*, III/1, Paris 1923; *Phèdre*, texte établi et traduit par L. Robin: Platon, *Oeuvres complètes*, IV, Paris 1933; *Gorgias*, texte établi et traduit par A. Croiset avec la collaboration de Louis Bodin: Platon, *Oeuvres complètes*, III/2, Paris 1923; *La République*, texte établi et traduit par E. Chambry: Platon, *Oeuvres complètes*, VI-VII, Paris 1932; *Les Lois*, texte établi et traduit par E. des Places: Platon, *Oeuvres complètes*, XI-XII, Paris 1951-1956.

[2] Cfr. *Phaedrus* 245 c.

de ce principe que l'on arrive à la conclusion que ce qui se meut soi-même (l'âme) doit être nécessairement à la fois inengendré et immortel[3]. L'âme est mue par elle-même et voilà ce qui décide de l'essence de l'âme. En ce mouvement de l'âme on doit distinguer deux tendances contraires. L'une: suivre le corps, l'autre: suivre la raison qui distingue le bien[4]. Platon compare l'âme à un attelage ailé. Cet attelage est tiré par deux chevaux[5]. L'un est noir et il veut suivre le corps, l'autre est blanc et obéissant à la raison. Ils sont comme deux êtres qui habitent le corps. Platon dit:

> «Δεῖ αὖ νοῆσαι ὅτι ἡμῶν ἐν ἑκάστῳ δύο τινέ ἐστον ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε, οἷν ἑπόμεθα ᾗ ἄγητον, ἡ μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου. Τούτω δὲ ἐν ἡμῖν τοτὲὲ μὲν ὁμονοεῖτον, ἔστι δὲ ὅτε στασιάζετον· καὶ τοτὲ μὲν ἡ ἑτέρα, ἄλλοτε δὲ ἡ ἑτέρα κρατεῖ»[6].

L'âme par rapport au corps est celle qui commande et le corps est celui qui obéit[7].

La mort selon Platon est la séparation de l'âme et du corps[8]. L'âme après la mort de l'homme garde «tous ses traits naturels et toutes les modifications qu'elle a subies par suite des manières de vivre auxquelles l'homme l'a pliée en chaque circonstance», elle garde sa nature propre[9]. Ces constatations ont une grande importance pour considérer l'idée du jugement, de la peine et de la récompense après la mort en tenant compte du libre arbitre de l'homme et donc de sa responsabilité.

II. PRÉEXISTENCE ET BUT DE LA VIE HUMAINE

Dieu, qui créa l'univers, créa de même toutes les âmes[10] qui sont destinées à entrer dans divers corps (σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης)[11]. Les premières naissances sont égales pour toutes les âmes. Au début, elles ont la même chance[12]. Avant sa naissance, l'âme prend sa part à la révolution de l'orbe

[3] Cfr. ibidem 246 a.

[4] Cfr. ibidem 237 d.

[5] Cfr. ibidem 246 a-e.

[6] Ibidem 237d-e: «Il faut réfléchir, qu'en chacun de nous il existe deux formes de principes et de motifs d'action, que nous suivons où ils peuvent bien nous mener: l'un, qui est inné, est le désir des plaisirs; l'autre, qui est une façon de voir acquise, aspire au meilleur. Or ces deux tendances sont en nous parfois concordantes, mais il arrive aussi qu'elles soient en lutte, et c'est parfois celle-ci qui domine, mais d'autres fois c'est celle-là».

[7] Cfr. *Leges* 896 c.

[8] Cfr. *Gorgias* 524 b; *Phaedo* 64 c.

[9] Cfr. *Gorgias* 524 d.

[10] Cfr. *Timaios* 41 d-e.

[11] Ibidem 42 a ; cfr. *Phaedrus*, 245 c–246 a – la preuve de l'éternité de l'âme – et 248 c–249 d.

[12] Cfr. *Timaios* 41 e.

céleste qui s'accomplit tous les 10.000 ans[13]. Nous voyons ici le cortège qui court le monde céleste pour contempler les réalités véritables. En ce cortège marchent en tête les âmes des dieux et en dernier les âmes des hommes qui les suivent. Chaque âme fait de son mieux pour suivre les dieux car ils guident à l'endroit d'où les âmes peuvent voir le monde céleste des réalités véritables[14]. Au milieu de ce monde est situé l'être réel. C'est la raison, le guide de l'âme, qui seule peut voir et contempler cet être réel. Les âmes des hommes ne peuvent pas voir exactement et parfaitement ce monde des réalités véritables qui entourent l'être réel. Les chevaux de l'attelage de l'âme font toujours obstacle. Parmi les âmes l'une «élève vers le lieu qui est en dehors du ciel la tête de son cocher; entraînée dans la révolution circulaire, elle est à grand peine capable, dans embarras que ses chevaux lui causent, de porter les yeux sur les réalités. L'autre tantôt lève, tantôt enfonce sa tête et, ne maîtrisant pas ses chevaux, elle voit les unes et non les autres»[15]. Bien que l'attelage de l'âme soit ailé pour élever vers le haut ce qui est pesant, elle peut perdre une propriété de sa nature qui peut être détruite par ce qui est le contraire du beau, du savant et du bon[16]. Elle doit donc à toute force suivre les dieux car selon le décret d'Adrastée (Ἀδράστεια):

> «toute âme qui, en faisant partie du cortège d'un dieu, a eu quelque vision des réalités véritables (κατίδῃ τι τῶν ἀληθῶν), est jusqu'à la révolution suivante exempte d'épreuve, et, si toujours elle est capable de réaliser cette condition, pour toujours elle est exempte de dommage»[17].

Mais, cette âme qui s'enfonce et tombe ou ne s'élève pas, doit être punie. Elle entre dans un corps d'animal. Au contraire, celle qui a vu le plus, devient l'âme de l'homme qui est un philosophe, qui se consacre au Beau, aux Muses, à l'amour[18]. En tous les cas la loi d'Adrastée «concerne la destinée finale des âmes, par rapport à ce qui sera leur existence dans la vie terrestre et après»[19]. L'âme qui n'a point vu les réalités véritables ne peut entrer que dans un organisme d'animal; celle qui a vu le plus entre dans un corps d'homme. Quelques-unes, par l'effet de quelque disgrâce pleines d'oubli et de perversion, s'alourdissent[20].

[13] Cfr. *Phaedrus* 248 d.
[14] Cfr. ibidem 248 c.
[15] Ibidem 248 a.
[16] Cfr. L. Robin, *Notice*, in: Platon, *Oeuvres complètes. Phèdre*, texte établi et traduit par L. Robin, IV/3, Paris 1933, p. LXXXII.
[17] *Phaedrus* 248 c.
[18] Cfr. ibidem 248 c-d.
[19] Cfr. Robin, *Notice*, p. LXXXVII-LXXXVIII.
[20] Cfr. *Phaedrus* 248 c; *Phaedo* 81 c-e.

Quelle est alors leur **destinée après leur décadence**? Il y a deux sortes d'âmes qui ont déchu. Les unes, celles qui ont vu quelque chose, elles ont eu une certaine part à la contemplation du monde céleste, des réalités vraies et les autres qui en ont été privées[21]. Léon Robin remarque qu'il y a dans *Phèdre* une double eschatologie par rapport aux âmes qui ont déchu[22]. Une destinée «dépend de l'antérieur à la vie terrestre» et l'autre est la conséquence de cette vie[23].

Léon Robin[24] distingue ici alors deux eschatologies. La **première** concerne une hiérarchisation des espèces d'hommes et de leurs occupations d'après les qualités des âmes, proportionnellement au degré de contemplation des réalités vraies. Les âmes qui ont bien suivi les dieux, pour bien voir ces réalités, sont exemptes de dommage. L'objet de la **seconde eschatologie** est la question que deviennent les âmes après la première mort. Il y a deux questions: 1. Leur sort dépend de leurs vies dans leurs corps par rapport à la justice et au bien[25]. 2. Tous les 1000 ans l'âme commence sa nouvelle vie terrestre, mais après 10000 ans elle revient, de nouveau ailée, pour prendre sa place dans le cortège céleste. Nous ne savons pas si toutes les âmes peuvent de nouveau prendre part dans ce choeur divin, car dans l'eschatologie du *Phédon* le retour «est pour toujours refusé aux grands coupables»[26], tandis que dans la *République* peut-être il s'agit de possibilité de recommencer la vie après mille ans[27]. Cela veut dire qu'il y a la possibilité pour l'âme de reprendre la place qu'elle avait au debut.

Il nous reste la question: quel est selon Platon le but de la vie humaine? Il semble qu'on doit considérer deux aspects de cette vie: l'un subjectif, personnel et l'autre universel. Dans le sens subjectif c'est le bonheur de l'âme après la mort, mais en gardant le souvenir que l'homme ne vit pas seulement pour lui-même; dans le sens objectif c'est l'harmonie et la félicité de l'univers. Dans les *Lois*, Platon dit:

> «Simple unité que tu es dans ce nombre, ô chétif ergoteur, ta part de rôle toujours tend et vise à l'ensemble, si minime qu'elle soit, et tu n'as pas conscience, dans tout ce drame, que rien ne se fait sinon pour cette fin, d'assurer, à la vie de l'univers, permanence et félicité, et que rien ne se fait pour toi, mais toi pour l'ensemble»[28].

---

[21] Cfr. Robin, *Notice*, p. LXXXVI.

[22] Elle a d'autres analogues en *Timée* : 41 d–42 d, 90 a-c, 91 d–92 c.

[23] Cfr. Robin, *Notice*, p. LXXXVII.

[24] Cfr. ibidem.

[25] Cfr. ibidem, p. XC; voir aussi *Leges* 903c.

[26] *Phaedo* 113 e: «Il en est d'autres dont l'état aura été reconnu sans remède à cause de la grandeur de leurs fautes [...], le lot qui conviennt à ceux-là, c'est d'être lancés dans le Tartre, d'où plus jamais ils ne sortent».

[27] Cfr. *Respublica* 615 a-c.

[28] *Leges* 903 c: «Ὧν ἓν καὶ τὸ σόν, ὦ σχέτλιε, μόριον εἰς τὸ πᾶν συντείνει βλέπον ἀεί, καίπερ πάνσμικρον ὄν, σὲὲ δὲὲ λέληθεν περὶ τοῦτο αὐτὸ ὡς γένεσις ἕνεκα ἐκείνου γίγνεται πᾶσα, ὅπως ᾖ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία, οὐχ ἕνεκα σοῦ γιγνομένη, σὺ δ' ἕκείνου».

III. LA DESTINÉE DE L'HOMME APRÈS LA VIE TERRESTRE

A. Le jugement

1. Les juges et le lieu du jugement. Le jugement est la première chose que subit une âme après la mort de l'homme. Dans le *Phédon* Platon dit que le jugement s'accomplit avant la descente de l'âme chez Hadès. Ensuite elle est conduite par son génie, qui avait soin d'elle pendant la vie de l'homme, à sa destination chez Hadès[29]. Zeus y a institué comme juges trois de ses fils : Minos et Rhadamante de l'Asie et Éaque de l'Europe. Rhadamante est désigné pour juger les hommes qui viennent d'Asie et Éaque ceux qui viennent d'Europe. Au cas où leurs jugements paraîtraient douteux, c'est Minos qui donne la sentence définitive[30].

Par nécessité le juge comme l'âme qui vient, est nu et mort pour bien faire le jugement: sans influence de la richesse, de la dignité etc., sans toutes les choses que l'âme a laissées sur la terre[31]. L'âme qui arrive au lieu du jugement se met devant Rhadamante. Il la considère sans savoir à qui elle appartient[32]. Il ne sait de l'âme qui se place devant lui, rien qu'une seule chose : si elle est mauvaise ou non[33].

Les juges donnent leurs sentences dans une prairie, au carrefour, d'où mènent les deux routes, aux Iles Fortunées et au Tartare[34]. Le lieu du jugement est décrit plus précisément dans la *République* (le mythe d'Er). C'est un endroit merveilleux où il y a deux ouvertures dans la terre et en face, deux ouvertures dans le ciel. Entre ces ouvertures sont assis les juges[35] et donnent leurs sentences.

2. Le jugement, la sentence et le lieu de la destination. La tâche des juges consiste à séparer les justes (δίκαιοι) et les mauvais (ἄδικοι). Envers ceux qui ont bien passé leur vie on a prévu les récompenses ainsi que les châtiments pour ceux qui ont été injustes. La grandeur de la récompense et de la peine dépend de la vie, de la sorte d'occupation, mais avant tout de la relation de l'homme dans sa vie au bien et à la vérité. Pour apprécier l'âme qui vient subir son jugement, les juges prennent en considération les critères négatifs, mais

[29] Cfr. *Phaedo* 107 d.

[30] Cfr. *Gorgias* 524 a ; dans l'*Apologie* Platon dit aussi sur les autres juges. Il ajoute là Triptolème et d'autres justes. Il dépend dans ces images de l'orphism ; voir aussi C. Clemen, *Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit*, Leipzig 1920, 85.

[31] Cfr. *Gorgias* 523 b.

[32] Cfr. ibidem 524 d.

[33] Cfr. ibidem 526 b.

[34] Cfr. ibidem 524 a; *Phaedo* 107 d.

[35] Cfr. *Respublica* 614 b-c.

avant tout le triple critère positif: la beauté (κάλλος), la proportion (συμμετρία), la vérité (ἀλήθεια)[36]. L'âme reflète toutes ces qualités en son air. Dépouillée de son corps elle garde tous les traits qu'elle a subis en elle-même pendant sa vie par sa manière de vivre, par le mode de se conduire en chaque circonstance de la vie[37]. Celui qui meurt après une vie entièrement juste et sainte va dans les Iles des Bienheureux pour y séjourner dans la félicité, sans aucun mal. L'âme injuste et impie doit aller au lieu de la peine, au Tartare[38].

Le but de la peine est double: elle doit améliorer le coupable et servir d'exemple pour les autres. Le deuxième cas est celui où le mal de l'âme est incurable: Personne ne peut guérir l'âme qui ne voulait pas guérir (pendant sa vie): elle n'a aucun avantage de sa peine. En ce cas la souffrance n'a pas de mesure et ne finit jamais[39]. Dans le premier cas la souffrance est un remède pour l'âme. Nous avons dit que Rhadamante ne sait rien de l'homme qui se place devant lui sauf une seule chose: s'il est mauvais. Quand il s'en assurera, il l'enverra au Tartare en lui donnant le signe (s'il est guérissable ou non[40]).

Le lieu de la destination dépend de la sentence que rendent les juges. Au cas où ils constateraient que le coupable n'est pas guérissable, il descendrait dans les plus profonds endroits du Tartare, d'où il ne pourrait jamais sortir. Si l'âme appartient à un homme qui n'a pas bien vécu, mais son malheur est guérissable, elle descend aussi au Tartare, mais après expiation elle peut en sortir. Ceux qui ont bien vécu leur vie, avant tout les philosophes, vont aux Iles des Bienheureux[41].

Il y a donc deux sens contraires dans lesquels vont les âmes. La description de la *République* nous montre aussi deux routes. L'une, qui est à droite, mène sous la terre[42]. Les juges, qui siègent entre les ouvertures dans la terre et dans le ciel, commandent aux justes d'aller à droite dans le ciel leur ayant attaché par devant une plaque avec la description de leur jugement, et aux criminels d'aller à gauche sous la terre en leur suspendant par derrière un écriteau qui contient tous leurs délits[43].

[36] Cfr. *Philebus* 65 a. Comme les vertus principals de l'âme Platon détaille dans le *Phédon* (115 a): «σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, ἐλευθερία, ἀλήθεια».
[37] Cfr. *Gorgias* 524 b.
[38] Cfr. ibidem 523 a-b.
[39] Cfr. ibidem 525 b.
[40] Cfr. ibidem 526 b.
[41] Cfr. ibidem 526 c.
[42] Cfr. ibidem 614 b.
[43] Cfr. ibidem 614 c-d.

B. Le Tartare et le ciel. La règle de la rétribution. La grandeur et la durée de la peine

L'endroit où se trouve le Tartare, est décrit dans le mythe cosmogonique du *Phédon*[44]. C'est un abîme, un gouffre le plus grand de tout, qui s'étend d'un bord de la terre jusqu'à l'autre. Là coulent toutes les rivières. Toutes les rivières sortent de là. Parmi ces rivières il y a quatres fleuves, dont le plus grand est l'Océan qui fait le tour de la terre. Dans le sens contraire circule Achéron qui se jette dans le lac Achérousias. Entre ces deux fleuves coule vers les endroits plus profonds du Tartare le troisième: fleuve des flammes – Pyriphlégéton. Vis-à-vis est situé le fleuve du Styxe qui se jette, comme l'Acheront, dans le lac Achérousias. Les poètes le nomment Cocyte[45].

Dans le Tartare descendent deux sortes d'hommes. Ceux qui sont les plus coupables, mais guérissables, qui descendent au Tartare avec la possibilité d'en sortir. Un an après, une onde les prend et les porte au courant du Cocyte ou Pyriphlégéton dans le lac Acherousias. Ils appellent alors ceux à qui ils ont fait tort. Ils leur demandent pardon et les prient de leur permettre de sortir au bord du lac. Si leurs prières sont exaucées, leur souffrance est finie, sinon l'onde les porte de nouveau au Tartare. Leur souffrance ne finit que s'ils obtiennent la grâce de ceux qu'ils ont lésés[46]. Selon le mythe de la *République* les âmes font leur cours sous la terre pendant 1000 ans[47]. Elles souffrent dix fois pour chaque crime parce que chaque expiation dure 100 ans, ce qui est la longueur d'une vie humaine. La proportion des récompenses est la même[48].

Les Orphiques enseignaient que la Justice punit absolument, exige le redressement et fait que la faute chaque fois entraîne une expiation[49]. Dans les *Lois* Platon donne encore une autre conception de l'expiation. Après le séjour chez Hadès «une fois revenus ici (sur la terre – J.L.), leurs auteurs (des crimes – J.L.) en paient nécessairement la peine naturelle en subissant à leur tour ce que eux mêmes ont fait et ne terminent leur vie actuelle qu'en souffrant de la main d'autrui les mêmes violences»[50]. Chacun doit inévitablement subir les mêmes violences qu'il avait infligées[51].

---

[44] Cfr. *Phaedo* 108 b–110 e.

[45] Ce mythe du *Phédon* a un caractère un peu géographique.

[46] Cfr. *Phaedo* 114 a-b.

[47] Cfr. Vergilius, *Aeneis* VI 748-751: «Has omnis, ubi mille rotam volvere per annos, / Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno, / scilicet immemores supera ut convexa revisant / rursus, et incipiant in corpora velle reverti».

[48] Cfr. *Respublica* 615-616.

[49] Cfr. M. Maykowska, in: Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, p. 612, note 17.

[50] Cfr. *Leges* 870 d-e.

[51] Cfr. ibidem 872 e.

La théorie expiatoire de la peine dans les *Lois* concorde avec celle qui se trouve dans le *Gorgias*.[52] D'autre part Protagoras, ce sophiste (dans le dialogue sous le même titre) prononce les mots suivants avec lesquels Platon semble être d'accord: «Personne, en effet, en punissant un coupable, n'a en vue ni ne prend pour mobile le fait même de la faute commise, à moins de s'abandonner comme une bête féroce à une vengeance dénuée de raison: celui qui a souci du passé – car ce qui est fait est fait (soul. J.L.) – mais en prévision de l'avenir, afin que ni le coupable ni les témoins de sa punition ne soient tentés de recommencer. Penser aussi, que la vertu peut s'enseigner, s'il est vrai que le châtiment a pour fin l'intimidation»[53]. Il y a donc des cas où le coupable ne peut pas être amélioré, mais sa peine sert comme exemple pour les autres.

IV. LA RÉINCARNATION. LE RETOUR SUR LA TERRE

Ceux qui ont fini leur séjour au sein de la terre ou au ciel, reviennent sur la terre. Les âmes qui montent du Tartare sont exténuées et poussiéreuses, celles qui descendent du ciel toutes pures. Elles semblent venir d'un long voyage. Elles s'assemblent dans la prairie pour y camper. Celles qui se connaissent se saluent et parlent de ce qui se passait sous la terre et au ciel[54]. Les âmes restent dans la prairie sept jours et ensuite elles vont vers une grande lumière, d'où elles voient les rangs (σφόνδυλοι – une chose qui tourne[55]) du ciel, dont le fuseau tourne sur les genoux de la Nécessité ('Ανάγκη). Les Moïraï, filles de la Nécessité, chantent d'accord avec les sirènes qui se trouvent au dernier rang du ciel. Lachésis chante le passé, Clotho le présent, Atropos l'avenir. Les âmes qui arrivent se présentent à Lachésis. Un hiérophante de Lachésis les range en ordre, il prend des lots sur les genoux de Lachésis et il les jette devant les âmes. Chaque lot a son numéro. Celle qui aura pris le premier, choisira la première. Elle doit nécessairement subir la vie qu'elle a choisie. Dans ce choix elle est entièrement libre et elle prend la responsabilité de ce qu'elle a choisi. La décision qu'en ce moment fait chaque homme, a une très grande valeur pour la vie à l'avenir. On doit ainsi toujours d'apprendre à être capable de choisir entre une vie bonne et une vie mauvaise. Le meilleur choix c'est de prendre après la mort une vie bonne que nous pouvons rendre meilleure[56].

[52] Elle concorde aussi avec celle du *Phédon* ; cfr. 80 e–84 b ; 113 d–115 a.

[53] *Protagoras* 324 a-b.

[54] Cfr. *Respublica* 614 d-e.

[55] Cfr. ibidem 616 c.

[56] En conséquence des divers choix les âmes des animaux passent « à la condition d'hommes ou à celle d'autres animaux, les animaux injustes dans les espèces sauvages, les justes dans les espèces paisibles » etc. Il se fait des mélanges de toutes sortes, cfr. *Respublica* 620 d.

En faisant le choix chez Hadès on doit se garder de se laisser éblouir par la richesse et le désir de la puissance. Parmi les diverses conditions on doit choisir toujours celle qui est moyenne. C'est le moyen par lequel l'homme peut devenir plus heureux. A l'ordinaire les hommes chez Hadès choisissent les plus mauvaises sortes en pensant qu'ils peuvent devenir heureux avec la richesse et la puissance des tyrans. Mais le meilleur choix peut seulement être fait par celui qui s'attache à la philosophie[57].

Après avoir fait leur choix, les âmes vont vers Lachésis. Elle donne à chacune un génie qu'elle a choisi pour chaque âme. Le génie mène l'âme vers Clotho pour ratifier le choix que l'âme a fait. Il touche le fuseau et mène «à la trame d'Atropos pour rendre irrévocable ce qui avait été filé par Clotho». L'âme vient ensuite au pied du trône de la Nécessité. Enfin toutes les âmes passent dans la pleine du Léthé par une grande et horrible chaleur. Elles y campent «au bord du fleuve Amélès, dont aucun vase ne peut garder l'eau». Chaque âme doit boire de l'eau de ce fleuve. Celles qui n'ont pas assez de prudence boivent outre mesure. Puis elles oublient tout et elles s'endorment. A minuit, il survient un tremblement de terre et un éclat de tonnerre. En ce moment, toutes les âmes s'élancent vers les lieux où elles doivent renaître[58]. La reincarnation se présente ici comme l'éxigence de la Justice[59], parce que la sorte de chaque vie nouvelle dépend du comportement de l'homme pendant sa vie passée[60].

V. LA POSSIBILITÉ D'EXERCER UNE INFLUENCE PAR LA VIE TERRESTRE SUR SA PROPRE DESTINÉE APRÈS LA MORT

Nous avons déjà parlé de l'influence de l'existence de l'âme avant sa naissance sur sa vie terrestre et à la fois sur sa destinée après la mort. Maintenant nous voudrions considérer quelle est l'influence de la façon d'agir de l'homme dans sa vie sur sa destinée après la mort sous un aspect individuel, personnel.

Dans les *Lois* Platon dit que l'âme a sa place qui lui est donnée par le Dieu, selon ce qu'elle est devenue. Ce qu'elle deviendrait, le Dieu l'a fait dépendre d'elle-même. Il a laissé cela à notre volonté, à notre choix[61]. Cette liberté concerne le choix du genre de vie avant la naissance et aussi tous les choix que l'homme fait pendant la vie. Le Dieu fait passer vers une meilleure place

[57] Cfr. *Respublica* 616 c–619 c ; *Phaedo* 81 d–82 b.

[58] Cfr. *Respublica* 620 d–621 b.

[59] Cfr. S. Lisiecki, *Nauka Platona o prabycie duszy*, Kraków 1927, 102.

[60] Dans le *Phédon* la théorie de l'incarnation est liée avec celle de la'rétribution, cfr. ibidem 72 d.

[61] Cfr. *Leges* 904 b.

l'âme qui à formé en elle-même des meilleurs traits du caractère et vers une place pire celle qui a pris des traits mauvais[62]. C'est une exigence fondamentale de la justice.

Nous avons cité plus haut ce passage de Platon où il remarque qu'en chacun il existe deux motifs d'action que nous suivons. L'un, inné, c'est la recherche des plaisirs, l'autre, acquis, c'est l'aspiration vers le bien. Ces désirs sont en nous concordants ou non. Il arrive que ceci ou cela domine. Ce qui, par la raison, nous conduit au meilleur, c'est la tempérance (σωφροσύνη). La supériorité du désir qui nous entraîne aux plaisirs et gouverne en nous, c'est la démesure (ὕβρις)[63]. C'est la même idée qui est exprimée dans les *Lois*. Platon dit:

> «C'est dans cet universel dessein qu'il a imaginé [le Dieu – J.L.] en quelle place et en quels lieux il faut faire passer chaque être à mesure qu'il revêt telle ou telle qualité; quant à la production de ces qualités déterminées, il en a laissé les responsabilités aux volontés de chacun de nous. C'est, en effet, selon le sens de son désir et selon l'état de son âme, que, dans chaque occasion, chacun de nous prend, la plupart du temps, telle ou telle voie et telle ou telle qualité»[64].

C'est le «dernier mot de l'eschatologie platonicienne», comme dit A. Dièss[65]. A.-J. Festugière a remarqué que nous avons ici deux principes: «le décret universel de la Providence et notre vouloir propre. Il n'y a point de marge, dans ce système, pour influence directe des planètes sur la conduite de l'homme»[66]. La sentence de Lachésis dans le mythe d'Er constate:

> «La vertu n'a point de maître [...], la responsabilité est à qui a choisi et pas à Dieu»[67].

C'est l'âme qui fait ses choix. C'est pourquoi les divinités de l'Olympe ont donné la sentence que «devenu plus méchant, on aille rejoindre des âmes plus méchantes; meilleur, des âmes meilleures; et que dans la vie comme dans toutes les morts successives, on subisse ou l'on exerce l'action naturelle du semblable sur le semblable»[68]. Or, les âmes qui n'ont pas subi beaucoup de mauvais changements et ceux qu'elles ont subis étaient légers et peu nombreux, se déplacent dans l'espace horizontalement. Si les changements sont plus profonds et les âmes ont fait beaucoup de mal, elles doivent aller aux endroits inférieurs et elles sont rongées par la souffrance pendant leur vie et après la

[62] Cfr. ibidem 903 c.
[63] Cfr. *Phaedrus* 237 d–238 a.
[64] *Leges* 904 bc.
[65] Cfr. A. Diès, in: Platon, *Les Lois*, livres VII-X, Paris 1956, p. 174.
[66] A.J. Festugière, *Platon et l'Orient*, „Revue de Philologie" 21 (1947) 34.
[67] *Respublica* 617 e.
[68] Cfr. *Leges* 904 e.

mort[69]. Celles qui sont devenues meilleures et ont passé leur vie à la recherche du bien, vont aux lieux supérieurs, sous le ciel, où elles ont des temples et des bois où habitent des dieux avec lesquels elles demeurent face-à-face et ont beaucoup d'autres plaisirs vrais[70].

L'âme qui se séparait de son corps pendant la vie, qui s'occupait de philosophie, va après la mort « vers ce qui lui ressemble, [...] vers ce qui est invisible, vers ce qui est divin et immortel et sage; c'est vers le lieu où son arrivée réalise pour elle le bonheur », où tous les maux de la condition humaine cessent, où elle passe son temps dans la compagnie des dieux[71]. Les âmes des méchants doivent payer la peine de leur façon de vivre dans le corps:

> «Elles errent jusqu'au moment où l'envie qu'en a leur acolythe, pour ce qui est de la corporéité, les fera de nouveau rentrer dans les liens d'un corps»[72].

En disant plus concrètement: dans les formes d'ânes ou d'autres bêtes semblables vont les âmes de ceux qui avaient péché par gloutonnerie, impudicité, beuverie. Dans des formes de loups, de faucons, de milans existent celles, qui pendant leur vie, avaient péché par injustice, tyrannie, rapine. Au contraire, ceux qui s'occupaient d'exercer une activité sociale et civique pour lesquelles ils devaient avoir de la vertu, qui se nomme tempérance et justice, vont dans les corps des animaux qui sont sociables et policé: abeilles, guêpes, fourmis ou bien des hommes[73]. Une position tout exceptionnelle est conférée à ces âmes qui ont appartenu aux philosophes. Elles montent parmi les dieux où elles ont leurs résidences[74].

***

Nous avons présenté les images mythologiques de l'eschatologie platonicienne et aussi à un certain point le contenu d'enseignement qu'elles renferment. On doit enfin considérer quelle est la relation entre le mythe (μῦθος) et l'enseignement (λόγος) de ce mythe. P.M. Schuhl dans ses études sur la fabulation Platonicienne remarque que les images ont chez Platon une valeur symbolique. Les mythes ne nous donnent pas les images complètes et exactes. Leur valeur se fonde aussi sur ce qui ne peut pas être exprimé, qui se trouve au fond[75]. On peut dire que le mythe est une image fausse, mais c'est l'image de

[69] Cfr. ibidem 904 c-d.

[70] Cfr. ibidem 111 b-c.

[71] Cfr. *Phaedo* 81 a.

[72] Ibidem 81 e : «Καὶ μέχρι γε τούτου πλανῶνται, ἕως ἂν τῇ τοῦ συνεπακολουθοῦντος, τοῦ σωματοειδοῦς, ἐπιθυμίᾳ πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα».

[73] Cfr. ibidem 82 a-b.

[74] Cfr. ibidem 82 cd et 69 c.

la vérité. «Le mythe n'est autre chose qu'une fiction qui représente la vérité» – comme dit Olympiodore[76].

Les images que nous donne Platon dans le *Gorgias*, *Phédon La République*, *Phèdre* sont de plus en plus riches. Elles sont comme les divers vêtements, qui procèdent de la tradition orphique et pythagoricienne ou de termes scientifiques[77]. Elles lient l'eschatologie avec la physique. Les mythes-images n'illustrent pas seulement le thème mais le transforment (refont)[78]. La fonction propre du mythe c'est d'exprimer «en termes concrets les raisonnements abstraits inaccessibles au vulgaire». Les mythes, comme remarque Schuhl, «traduisent ce qui en peut être transposé en images sensibles, indiquent une orientation, une direction»[79]. Les mythes sont «certaines représentations sensibles, ou certains appareils [...] qui permettent de faire comprendre au vulgaire même des relations abstraites, mais non les plus hautes, que le raisonnement seul peut faire connaître»[80]. Le mythe n'est pas seulement transposition vulgarisatrice ou bien exposition scientifique. «Il est aussi [...] incarnation; et il insère la destinée de l'âme dans un ordre cosmique, lui-même animé»[81]. «Or les mythes ont été inventés pour que nous allions de ce qui est apparent à ce qui est invisible» – comme nous assure Olympiodore[82]. Avant tout c'est très interessant de suivre l'influence de l'eschatologie platonicienne sur la chrétienne en voyant quand elles vont en accord et quand elles diffèrent.

MIT ESCHATOLOGICZNY U PLATONA
Wprowadzenie

(Streszczenie)

Artykuł w swej treści jest przypomnieniem głęboko zakorzenionych w kulturze Zachodu idei dotyczących eschatologii, które zostały wprowadzone do tradycji myśli europejskiej poprzez twórczość Platona. Obejmują one problemy związane z sądem

[75] Cfr. P.M. Schuhl, *La fabulation Platonicienne*, Paris 1947, 64.

[76] Olympiodorus, *In Platonis Gorgiam commentaria* 46, 3, ed. L.G. Westerink, Leipzig 1970, trad. V. Cousin: *Fragments philosophiques*, in: *Philosophie ancienne*, Paris 1840^2, 389: «Μῦθος οὐδεν ἕτερόν ἐστιν ἢ λόγος ψευδὴς εἰκονίζων ἀλήθειαν».

[77] Cfr. Schuhl, *La fabulation Platonicienne*, p. 56.

[78] Cfr. ibidem, p. 57.

[79] Ibidem, p. 21.

[80] Ibidem, p. 37.

[81] Ibidem, p. 22.

[82] Cfr. Olympiodorus, *In Platonis Gorgiam commentaria* 46, 2: «Καὶ οἱ μῦθοι τοίνυν γεγόνασιν ἵνα ἐκ τῶν φαινομένων εἰς ἀφανῆ τινὰ ἐρχόμεθα».

pośmiertnym i retrybucją za czyny dokonane za życia, z reinkarnacją i preegzystencją. Uwzględniając główne idee antropologiczne zawarte w pismach Platona autor przedstawia te treści, które odnoszą się w nich do celu życia ludzkiego i losów człowieka po śmierci. W ramach tych ostatnich omawia zagadnienia związane z sądem – sędziowie i miejsce sądu, wyrok i miejsce przeznaczenia: Tartar i niebo, następnie zasadę retrybucji, wielkość i czas trwania kary, reinkarnację i powrót do nowego życia na ziemi, możliwość wpływania przez swoje postępowanie za życia na swe przeznaczenie po śmierci. Wreszcie po omówieniu obrazów mitologicznych została przedstawiona zasada oceny ich przydatności dla ukazania eschatologii człowieka. Opiera się ona na uwzględnieniu relacji między literackim mitem (μῦθος) a wypływającą z niego nauką (λόγος). Istotną dla zrozumienia tej relacji jest świadomość, że mit ma wymiar symboliczny, ponieważ nie może wyrazić całej prawdy. Zgodnie z określeniem podanym przez Apollodora jest on opowiadaniem zmyślonym obrazującym prawdę. Jako takie służy możliwie szerokiemu ukazaniu odbiorcy o prostym umyśle tego, do czego filozof dochodzi w abstrakcyjnym rozumowaniu, a tym samym pozwala przejść od tego, co jest w punkcie wyjścia obrazem zmysłowym do rzeczywistości niepostrzegalnej zmysłami.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Marek MARCZEWSKI
(Lublin)

TEOLOGIA PASTORALNA A PATRYSTYKA
(w przededniu trzydziestej rocznicy istnienia „Vox Patrum")

„Vox Patrum" jest czasopismem wydawanym przez Instytut Badań nad Antykiem Chrześcijańskim (do 31 VII 2006 r. funkcjonował jako Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL), który został powołany do istnienia decyzją Senatu Akademickiego KUL 13 V 1969 roku[1]. Instytucja ta, jak wynika z nazwy, posiada znacznie szerszą formułę badawczą niż powstały – kilkanaście lat później – w tym środowisku periodyk naukowy, który rejestruje w formie artykułów, przekładów, sprawozdań, recenzji, bibliografii i informacji tematykę wczesnochrześcijańską oraz pracę naukową osób formalnie związanych z Zakładem oraz, co w tym momencie jest szczególnie ważne – i kto wie, czy bodaj nie najważniejsze – *środowiska* osób zainteresowanych rozwojem badań nad wczesnochrześcijańską kulturą w ogóle, a szczególnie myślą Ojców Kościoła.

Jak wspomniałem, niebawem ukaże się trzydziesty rocznik „Vox Patrum", czasopisma, które od początku (1981) nierozłącznie jest związane z Osobą księdza prof. dra hab. Stanisława Longosza, kierownika Instytutu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL.

Periodyk jest pismem naukowym polskiego centrum badań nad antykiem chrześcijańskim i to właśnie takim, które stać na prezentację swych dokonań. Tym samym wchodzi w wielką międzynarodową rodzinę czasopism z tego zakresu, reprezentujących ośrodki podejmujące studia w tej dziedzinie[2]. Należy

[1] W myśl założeń zawartych w *Regulaminie* ma koordynować badania nad antykiem chrześcijańskim w Polsce, prowadzić i porządkować dotychczas prowadzone prace nad pismami Ojców Kościoła, wznowić badania nad archeologią i sztuką chrześcijańską, podjąć prace nad polską bibliografią patrystyczną, podejmować badania semantyczne z zakresu ewolucji pojęć w grece i łacinie chrześcijańskiej, czyli nad tak zwanymi *voces*, nawiązywać współpracę z innymi ośrodkami naukowymi tego typu, popularyzować myśl Ojców Kościoła w Polsce, por. S. Longosz. *Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL jako propagator myśli wczesnochrześcijańskiej w Polsce* (*w 30-lecie działalności*), VoxP 19 (1999) t. 36-37, 24.

[2] Por. S. Longosz, *Centra badań nad antykiem chrześcijańskim w świecie*, VoxP 9 (1989) t. 16, 321-355.

podkreślić, że od początku działalność osób odpowiedzialnych za kierowanie Zakładem była otwarta na tych reprezentantów innych dziedzin teologii, którzy wykazywali zainteresowanie problematyką patrystyczną. Dzięki uprzejmości, a przede wszystkim dobroci Ojca Jana Marii Szymusiaka SJ (1920-1987) oraz Księdza Stanisława Longosza, jestem jednym z niewielu teologów pastoralistów, którzy z niesłabnącą uwagą obserwują działalność sympozjalną i wydawniczą Zakładu oraz w miarę możliwości włączają się w studia z zakresu teologii wczesnochrześcijańskiej. Źródła sympatii i zainteresowania tym okresem życia i myśli Kościoła należy szukać w wykładach Ojca Szymusiaka, który potrafił przedstawiać syntezy teologiczne, wychodząc od najwcześniejszych pism chrześcijańskich, a na współczesnych tendencjach czy ujęciach teologicznych kończąc[3].

*

Jakie są zatem związki i powiązania teologii pastoralnej z patrologią? Czasem okazują się zaskakująco bezpośrednie, jak posiłkowanie się cytatem św. Bedy Czcigodnego z jego *Explanatio Apocalypsis*, by wyjaśnić do końca rzeczywistość Kościoła w kontekście współczesnego świata, a jednocześnie wypracować *definicję* teologii pastoralnej jako nauki:

> „Konieczne jest zatem studium określonej dyscypliny teologicznej – *teologii pastoralnej*, *czyli praktycznej*, będącej naukową refleksją o codziennym wzrastaniu Kościoła, w mocy Ducha Świętego, w kontekście historii; a więc o Kościele jako «powszechnym sakramencie zbawienia», jako znaku i żywym narzędziu zbawienia Jezusa Chrystusa, działającym przez słowo, sakramenty i posługę miłości. Teologia pastoralna nie jest tylko umiejętnością, zespołem wskazań, doświadczeń i metod. Ma status pełnoprawnej dyscypliny teologicznej, ponieważ czerpie z wiary zasady i kryteria działalności duszpasterskiej Kościoła w historii; Kościoła, który «rodzi» każdego dnia Kościół, jak to trafnie ujmuje św. Beda Czcigodny: «*Nam et Ecclesia quotidie gignit Ecclesiam*». Wśród tych zasad i kryteriów szczególnie ważne miejsce zajmuje ewangeliczne rozeznanie sytuacji społeczno-kulturalnej i kościelnej, w której prowadzona jest działalność duszpasterska”[4].

Zazwyczaj traktuje się Ojców jako szczególnie uprawnionych świadków Tradycji, którzy obok Pisma Świętego, współczesnej refleksji teologów i znaków czasu (socjologia religii), pozwolą na odpowiednie i odpowiedzialne podejmowanie refleksji nad budowaniem zrębów współczesnej teologii pastoral-

[3] Został mu pośmiertnie poświęcony numer „Vox Patrum”, którego treść dotyczy patrologii i studium tej dyscypliny (9:1989, t. 16, ss. 556, zob. S. Longosz, *Calendarium vitae J.M. Szymusiaka*, tamże, s. 9-13).

[4] Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis” do biskupów, do duchowieństwa i wiernych o formacji kapłanów we współczesnym świecie* 57, Città del Vaticano 1992, 153. Cytat z Bedy: *Explanatio Apocalypsis* II 12, PL 93, 166.

nej. Dość wyraziście zaakcentował to o. Agostino Trapè OSA w tekście ukazującym związki teologii w ogóle z Ojcami Kościoła:

> „U Ojców Kościoła wyczuwa się świeżość i pierwotną czystość Tradycji. Stąd też odwoływanie się do ich świadectwa nie wywodzi się z jakiegoś romantycznego uczucia, które każe duszy otaczać szacunkiem to wszystko, co jest pierwotne lub przynależy do – «okresu dziecięcego» jakiejś instytucji, lecz jest wynikiem potrzeby, co więcej – obowiązku teologicznego, żeby doszukiwać się tego, co stanowi «cechę konstytutywną» Kościoła, a zatem jest czymś trwałym i wiekuiście ważnym”[5].

Nie dziwi zatem, że w trakcie rozwoju teologii pastoralnej z idei patrystycznej powstały dwie znane mi koncepcje dedukcji teologii pastoralnej: *Ecclesia Mater* Karola Delahaye oraz chrystologiczna dedukcja teologii pastoralnej w ujęciu Franciszka Ksawerego Arnolda. Pierwsza z nich[6] dotyczy ukazania stosunku pomiędzy pośrednictwem zbawczym Kościoła a procesem zbawczym. W wyniku swych badań K. Delahaye wykazał, że zbawienie, które „nie jest pojmowane przez wczesną patrystykę na sposób jakiegoś dobra, daru Bożego, który może być posiadany na sposób rzeczy, ale jako wejście człowieka w Boże plany zbawcze, w działanie Boże realizujące te plany, w to, co określa się jako *oikonomia tou Theou*”[7]. Celem zbawienia jest Kościół – wspólnota, której wewnętrzną jedność pisarze wczesnochrześcijańscy ukazują w obrazie raju: „Raj utracony przez grzech zostaje odzyskany w Kościele, aby uzyskać swoją pełnię w wiecznym raju”[8]. Realizacja tego planu to zadanie Kościoła, a zbawienie nie dosięga pojedynczego człowieka bezpośrednio, ale właśnie przez Kościół, który wobec Chrystusa staje jako dziewica i matka. Przez to, że Kościół jest oddany Oblubieńcowi, rodzi Kościół w sercach pojedynczych wiernych, ale w ten sposób, że rodzi się najpierw w społeczności wiernych, a potem w poszczególnych jej członkach. Ci z kolei – przez to, że realizują w swoim życiu otrzymane zbawienia, stają się *Kościołem matką*, pośrednicząc w przekazywaniu zbawienia innym.

Ksiądz Profesor F.X. Arnold natomiast ujęcie teologii pastoralnej związał z dogmatem chrystologicznym[9]. Pamiętajmy, że jesteśmy w przede dniu tysiąc

[5] A. Trapè, *Ojcowie Kościoła a studium teologii*, VoxP 9 (1989) t. 16, 123.

[6] Por. K. Delahaye, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik*, Freiburg in Br. 1958. Szerzej na ten temat: F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971, 66-88 (dalej: Blachnicki, TPO II).

[7] Blachnicki, TPO II 69.

[8] Tamże.

[9] W 1942 r. opublikował w „Theologische Quartalschrift” podstawowy dla jego twórczości teologiczno-pastoralnej artykuł: *Das Prinzip des Gott-menschlichen und seine Bedeutung für die Seelsorge* (123:1942, 145-176), a w latach 1943-1946 w tymże czasopiśmie cykl artykułów zatytułowanych: *Das Gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoral-geschichtlicher Entfaltung* (ThQ 124:1943, 99-133; 125:1944, 57-80; 126:1946, 43-85); zob także F.X. Arnold, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Das Prinzip des Gott-Menschlichen*, Freiburg in Br. 1949. Więcej na ten temat zob. Blachnicki, TPO II 52-66.

pięćsetnej rocznicy Soboru Chalcedońskiego, podczas którego wypracowano naukę o istnieniu w Chrystusie jednej osoby i dwu integralnych natur – boskiej i ludzkiej[10]. Ksiądz Arnold wypracowaniem i wprowadzeniem do teologii pastoralnej jednej zasady formalnej, to znaczy *zasady bosko-ludzkiej* (*das Prinzip des Gott-menschlichen*), nie tylko wpisał się w przygotowania do tej uroczystości, ale – co tu jest szczególnie ważne – teologicznie uzasadniał i jednoznacznie określał istotne elementy i prawa zbawczego pośrednictwa Kościoła[11].

Zasada bosko-ludzka – jak pisał ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987) – wyznacza najpierw sposób „międzyosobowego dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem w Chrystusie", to znaczy wymaga, by zbawcze pośrednictwo Kościoła należycie respektowało personalistyczną i dialogiczną strukturę procesu zbawczego. Następnie określa ona zależności, jakie winny charakteryzować w posłudze zbawczej Kościoła (duszpasterstwie) związek łaski Bożej, natury ludzkiej i wolności człowieka. Chodzi o to, by „nie doszło do jednostronnego przeakcentowania elementu boskiego (teocentryzm) lub elementu naturalno-ludzkiego (antropocentryzm), ale aby należycie uwzględniono współdziałanie obu elementów w prawdziwym bosko-ludzkim «synergizmie»". W końcu jest zasadą chrystologiczną teologii pastoralnej, „której sens wyraża się w tym, że Chrystus, Bóg-Człowiek, ma być we wszystkim *Prototypem* kościelnego pośrednictwa zbawczego"[12].

Współczesne badania w ramach szeroko pojętej eklezjologii (systematycznej czy patrystycznej), inspirowane odnową posoborową wskazują na daleko posuniętą zbieżność w dochodzeniu do syntezy, tak że mogą wnosić istotny wkład w uzasadnienie tez wypracowanych w teologii (eklezjologii) pastoralnej. Warto tu wskazać na prace Księdza Profesora Franciszka Drączkowskiego nad pojęciem miłości u Klemensa Aleksandryjskiego[13], a głównie na: *Miłość-agape syntezą chrześcijaństwa*[14]. Jej celem jest wykazanie, że „miłość stanowi

[10] Na gruncie teologicznym rocznica ta została podkreślona wydaniem imponującego, trzytomowego dzieła pod red. o. Alojza Grillmeiera SJ: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1-3, hrsg. A. Grillmeier, Würzburg 1951-1954.

[11] Por. M. Marczewski, *Chrystologiczny dogmat Chalcedonu we współczesnej teologii pastoralnej*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 381-392.

[12] Blachnicki, TPO II 58.

[13] Por. F. Drączkowski, *Agape w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, Pelplin 1980; tenże, *Kościół-agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983; tenże, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990 (wyd. 2 – 1991). W pracach tych wskazał, że „ogólne określenie miłości chrześcijańskiej zamyka się w formule: «Bosko-ludzka wspólnota życia»" (*Miłość-agape syntezą chrześcijaństwa*, Pelplin – Toruń 1997, 9). Stwierdzenie to koresponduje z tym, co w badaniach pastoralnych stwierdzono na temat wspólnoty czy wspólnototwórczej koncentracji życia Kościoła i teologii pastoralnej jako teologii tego życia. Jest to wspólnotowe (*koinnia*) ujęcie miłości, które jest jednym z wielu. Ksiądz Profesor wylicza następujące: dynamiczny, ontyczny, wspólnotowy, progresywistyczny, teologiczny (tamże, s. 48-49).

[14] Pelplin – Toruń 1997. Jest to trzecie, poszerzone i uzupełnione wydanie wcześniejszej pracy *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990 (wyd. 2 – 1991).

rzeczywiście streszczenie, syntezę chrześcijaństwa". W zrealizowaniu celu wspomaga Autora analiza pojęcia i ukazanie istoty miłości chrześcijańskiej, opisanie aspektu ontyczno-dynamicznego, strukturalnego i egzystencjalnego miłości Bożej, przedstawienie udziału człowieka w miłości Bożej i jego dojrzewania do pełni miłości oraz wskazanie na miłość Bożą, jako „rdzenia teologii"[15].

Bóg jest nie tylko miłością, ale i jej źródłem (1J 4, 7), przeto człowiek ma udział w tej miłości, której wymaga od niego, dając mu przykazanie miłości (Mt 22, 37) oraz czyni uczestnikiem swej niezmierzonej miłości. Człowiek staje się jej uczestnikiem w procesie wzrostu miłości. Nasz Autor wylicza etap wstępny (wiara – nawrócenie – chrzest) oraz, idąc za propozycją św. Augustyna i Klemensa Aleksandryjskiego – etap wzrostu (zbliżenie się do Boga przez poznanie nauk świeckich, zbliżenie się do Boga poprzez umiłowanie prawdy, upodobnienie się do Boga przez udział w jego mądrości, oświecenie, czyli dojrzałe poznanie i duchowe zrozumienie). Środowiskiem, któremu ta miłość obiektywnie jest darowana, w nim objawia się i realizuje, jest Kościół, który w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium"* został określony mianem zgromadzenia miłości (*coetus caritatis* – art. 13, 3), któremu przewodzi Biskup Rzymu – jak to podkreśla lubelski Patrolog[16]: „Kościół więc może być określony jako *makrostruktura miłości*. Kościół jest zespoleniem miłości Boga i ludu Bożego. Kościół jest miłością (*agape*). Lud Boży na różnych etapach swego rozwoju zgłasza zapotrzebowanie. Klemens Aleksandryjski wyróżnia trzy główne grupy wiernych: 1) chorzy, tj. grzesznicy, których nazywa też niewolnikami (*douloi*); 2) wierni słudzy (*oiketai pistoi*); 3) przyjaciele (*filoi*). Ci pierwsi potrzebują lekarza, drudzy – wychowawcy, trzeci – nauczyciela. Chrystus Głowa jest wszystkim dla swego ludu: Lekarzem (*Iatros*), Wychowawcą (*Paidagogos*) i Nauczycielem (*Didaskalos*)"[17]. Do realizacji swego dzieła Chrystus powołał pomocników, pasterzy, których uczynił uczestnikami swego jedynego kapłaństwa[18]. Szkoda, że te idee nie zostały do dziś podjęte prze teologów pastoralnych[19].

---

[15] Drączkowski, *Miłość-agape syntezą chrześcijaństwa*, s. 11-12. Streszczenie tej pracy wydane pod pseudonimem: Francesco di Fordon, *La salvezza è nell'amore*, Roma 1998.

[16] Ksiądz Profesor zwraca naszą uwagę, że dokument soborowy przywołuje w tym miejscu *List do Rzymian* św. Ignacego Antiocheńskiego, który „Kościół określa terminem *agape*": „O Kościele rzymskim mówi, że przewodzi on miłości (*prokathhemene tes agapes*), tj. Kościołowi. Terminy *ekklesia* i *agape* są synanimiczne" (*Miłość-agape syntezą chrześcijaństwa*, s. 182, przyp. 4).

[17] Tamże, s. 182; por. s. 242-246. Ksiądz Drączkowski prawdę o etapach doskonalenia chrześcijańskiego i Kościele jako makrostrukturze miłości, w której czynnikiem zespalającym i jednoczącym jest Biskup Rzymu, przedstawił w formie graficznej (tamże s. 242 i 246).

[18] Por. KK 18. Nasz Autor refleksję nad Kościołem makrostrukturą miłości zamieścił w ostatnim rozdziale pracy *Miłość-agape syntezą chrześcijaństwa* (s. 181-187 oraz w *Posłowiu do wydania III* [s. 242-246]), który potraktował jako „szkic". Sam pomysł takiego ujęcia rzeczywistości Kościoła jest niezwykle twórczy i inspirujący, bowiem jest poparty odniesieniem do tradycji. Jednak nie został zrealizowany do końca. Ksiądz Profesor zatrzymał się tylko na wyakcentowaniu

* *

Już pobieżny rzut oka na *Bibliografię* czasopisma „Vox Patrum”[20] pozwala zwrócić uwagę na bogactwo treści i materiału, który polscy patrologowie mają do zaoferowania swoim kolegom z innych działów teologii. Oczywiście, czasopismo zrosło się przez te kilkadziesiąt lat z Osobą honorowaną tym dziełem zbiorowym, mianowicie Księdzem Profesorem Stanisławem Longoszem. Byłoby to zafałszowaniem prawdy, gdyby każdy z piszących nie podniósł Jego zasług, co konkretnie przekłada się na kompetencję, wykształcenie, umiejętność współpracy i zdobywania współpracowników. Niewątpliwie, „Vox Patrum” jest mocne mocą zamieszczających na jego łamach prac autorów, ale ich by nie było, gdyby brakło tego, kto nadaje kierunek i trzyma kurs, czyli sternika, człowieka posiadającego charyzmat *kybernesis*.

Ksiadz Profesor ma do zaoferowania polskim pastoralistom przede wszystkim swe *monograficzne* teksty poświęcone tematom bardzo aktualnym. W osobnym druku (niektóre nieco uzupełnione i powiększone) z powodzeniem mogłyby stanowić publikacje książkowe; w wydaniu „Vox Patrum” giną i nie są dostrzegane. Należą do nich: ważne dla teologii laikatu opracowanie: *Geneza i pierwsze znaczenie terminu «świecki» w literaturze wczesnochrześcijańskiej*[21], wspaniałe opracowanie dla badaczy wczesnochrześcijańskiej dobroczynności i historii caritas Kościoła łacińskiego: *Ksenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*[22], pouczające dla kaznodziei, przygotowujących komentarz liturgiczny do Mszy św. i lektura uzupełniająca do traktatu o Eucharystii opracowanie: *Nazwa «Eucharystia». Okres przedchrześcijański*[23], wnikliwe studium nad aborcją w okresie wczesnochrześcijańskim dla adeptów i studentów wydziałów studiów nad małżeństwem i rodziną: *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*[24] oraz cenny dla teologii prezbiteratu tekst dotyczący celibatu: *Patrystyczna motywacja celibatu kapłańskiego*[25].

relacji Chrystus Bóg w Trójcy jedyny – osoba ludzka (mikrostruktura miłości). Wprawdzie obraz mikrostruktury miłości rzutuje na relacje Chrystus Bóg w Trójcy jedyny – lud Boży, czyli Kościół jako makrostruktura miłości, ale znowu zatrzymuje się na analizie jedynie zagadnienia w aspekcie jedności z Biskupem Rzymu i kapłańsko-sakramentalnej strukturze posługi zbawczej. Ginie też w tym obrazie historiozbawcza rola Ducha Świętego, która tak wyraźnie zaznaczona jest w pneumatologii Ojców przednicejskich (por. B. Częsz, *Pneumatologia Ojców Kościoła*, w: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, praca zbiorowa pod red. M. Marczewskiego, Lublin 1998, 74-90).

[19] Na ten temat pisałem w mojej pracy: *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2000, 218-221.

[20] Por. J. Figiel, *Index „Vox Patrum” 1 (1981)–24 (2004)*, VoxP 25 (2005) t. 48, 541-645.

[21] Por. VoxP 22 (2002) t. 42-43, 53-65.

[22] Por. VoxP 16 (1996) t. 30-31, 275-336.

[23] Por. tamże, s. 349-363.

[24] Por. VoxP 5 (1985) t. 8-9, 231-273.

[25] VoxP 13-15 (1993-1995) t. 24-29, 285-311.

Jedną z charakterystycznych cech „Vox Patrum" jest wydawanie bardzo bogatych w treść i wieloaspektowych tomów tematycznych. Stanowią one pokłosie specjalnych sympozjów, które gromadzą nie tylko patrologów, ale także przedstawicieli innych dyscyplin szeroko pojętego antyku, teologii, historii i historii sztuki. W Europie Zachodniej byłyby to sztandarowe publikacje teologiczne. W kraju nie potrafimy docenić znaczenia wiedzy. Zresztą – kto z teologów czyta, jeśli nie musi? A przecież są to dzieła najwyższej próby, bez których nie sposób podejmować dziś poważnych studiów w zakresie teologii w ogóle, jak i teologii pastoralnej w szczególności.

Fakt powstania tych tomów czasopisma, jak też innych, dokumentujących stałą pracę osób zawodowo lub amatorsko związanych z antykiem chrześcijańskim, a także istnienia samego pisma jest związany z Osobą Księdza Profesora Longosza, którego tym tomem honorujemy, a przede wszystkim okazujemy naszą szczególną sympatię i wyjątkowe podziękowanie za tyloletnią pasję i trud prowadzenia periodyku. Mówienie o ludziach niezastąpionych, tak często sprowadzane do banału, w tym wypadku ma swe uzasadnienie i pokrycie w rzeczywistości, a szczególnie wtedy, gdy przychodzi nam nie tylko wspominać naszych Nauczycieli i Mistrzów, ale i osoby pośród nas obecne. Osobiście dziękuję Księdzu Longoszowi za numer tematyczny poświęcony *małżeństwu i rodzinie* (t. 8-9, 1985), *diakonatowi* (t. 17, 1989), *katechezie* (t. 18, 1990), *kapłaństwu* (t. 24-29, 1993-1995), *działalności charytatywnej* (t. 30-31, 1996), *świeckim* (t. 42-43, 2002), *patrystycznym homiliom i komentarzom biblijnym* (t. 44-45, 2003) oraz *papiestwu* (t. 46-47, 2004). Inni mogliby na pewno dziękować za inne zeszyty tematyczne i teksty, i nie tylko za to. W prowadzeniu pisma bowiem chodzi o tworzenie *środowiska* osób zainteresowanych rozwojem studiów w tej dziedzinie wiedzy. Ksiądz Profesor realizuje to zadanie z wrodzonym mu taktem, a także – gdy potrzeba – z ewangeliczną natarczywością, co w efekcie przyniosło i przynosi bardzo wymierne owoce w postaci kilkudziesięciu opasłych tomów „Vox Patrum".

PASTORALTHEOLOGIE UND PATRISTIK
(am Vorabend des dreißigjährigen Bestehens von „Vox Patrum")

(Zusammenfassung)

Die Zusammenhänge und Verbindungen zwischen der Pastoraltheologie und der Patristik erweisen sich manchmal als erstaunlich direkt, wie im Falle des Zitierens des hl. Beda Venerabilis aus seiner *Explanatio Apocalypsis*, um die Wirklichkeit der Kirche im Kontext der zeitgenössischen Welt vollständig erklären und

gleichzeitig eine Definition der Pastoraltheologie als Wissenschaft erarbeiten zu können, wie es der Heilige Vater Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „Pastores dabo vobis" (Art. 57, 4) getan hat.

Gewöhnlich gelten die Kirchenväter als besonders ermächtigte Zeugen der Tradition, die neben der Heiligen Schrift, der zeitgenössischen Reflexion der Theologen und den Zeichen der Zeit (Religionssoziologie) eine adäquate und verantwortliche Reflexion über die Grundlegung einer zeitgenössischen Pastoraltheologie ermöglichen. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass im Verlauf der Entwicklung der Pastoraltheologie zwei mir bekannte Konzeptionen einer Deduktion der Pastoraltheologie aus der patristischen Idee der *Ecclesia Mater* entstanden sind: die Konzeption von Karl Delahaye sowie die christologische Deduktion der Pastoraltheologie in der Fassung von Franz Xaver Arnold. Die erste betrifft das Aufzeigen des Verhältnisses zwischen der Heilsmittlerschaft der Kirche und dem Heilsprozess. Und Professor Arnold verband die Erfassung der Pastoraltheologie mit dem christologischen Dogma und arbeitete das göttlich-menschliche Prinzip heraus, das zunächst den interpersonalen Dialog zwischen Gott und dem Menschen in Christus kennzeichnet, was bedeutet, dass die Heilsmittlerschaft der Kirche die personalistische und dialogische Struktur des Heilsprozesses gebührend respektieren muss. Danach definiert er die Beziehungen, die im Heilsdienst der Kirche (in der Seelsorge) den Zusammenhang von göttlicher Gnade, menschlicher Natur und menschlicher Freiheit charakterisieren sollten. Dabei handelt es sich darum, es nicht zu einer einseitigen Überbetonung des göttlichen (Theozentrismus) oder des natürlich-menschlichen Elements (Anthropozentrismus) kommen zu lassen, sondern das Zusammenwirken beider Elemente muss in einem wirklichen göttlich-menschlichen Synergismus gebührend berücksichtigt werden. Am Ende ist dies das christologische Prinzip der Pastoraltheologie, deren Sinn darin zum Ausdruck kommt, dass Christus, der Gott-Mensch, in allem den Prototyp der kirchlichen Heilsmittlerschaft darstellt.

Was die Polen betrifft, so lohnt es sich, auf die Arbeiten von Prof. Franciszek Drączkowski zum Begriff der Liebe bei Clemens von Alexandria zu verweisen: *Agape w pismach Klemensa Aleksandryjskiego* (Agape in den Schriften des Clemens von Alexandria"), Pelplin 1980; *Kościół-agape według Klemensa Aleksandryjskiego* (Kirche als Agape bei Clemens von Alexandria), Lublin 1983; *Miłość syntezą chrześcijaństwa* (Die Liebe als Synthese des Christentums), Lublin 1990 (2. Aufl. 1991), vor allem aber auf das letzte Werk: *Miłość-agape syntezą chrześcijaństwa*" (Die Agape-Liebe als Synthese des Christentums). Allerdings sind die darin enthaltenen Gedanken von den Pastoraltheologen bisher nicht genutzt worden.

Eine wichtige Rolle für die pastoraltheologische Forschung spielt die Zeitschrift der polnischen Patrologen „Vox Patrum". Bereits ein oberflächlicher Blick auf die Literaturangaben in der Zeitschrift „Vox Patrum" (J. Figiel, *Index «Vox Patrum» 1 (1981)-24 (2004)*, VoxP 25:2005, Bd. 48, 541-645) verweist auf die reiche Fülle an Inhalten und Materialien, die die polnischen Patrologen ihren Kollegen aus den anderen theologischen Fachbereichen anzubieten haben. Selbstverständlich ist diese Zeitschrift schon über Jahrzehnte mit der durch diesen Sammelband geehrten

Person von Prof. Stanisław Longosz verwachsen. Es wäre eine Verfälschung der Wahrheit, würde nicht jeder der Autoren seine Verdienste hervorheben, was sich konkret auf seine Kompetenz, seine hohe Bildung, seine Kooperationsfähigkeit und den Gewinn von Mitarbeitern bezieht. Zweifellos besteht die Stärke von „Vox Patrum" in den Arbeiten der von ihr präsentierten Autoren, aber es gäbe sie nicht, wenn derjenige fehlen würde, der die Richtung angibt und den Kurs hält – der Steuermann, der über das Charisma der *kybernesis* verfügt.

Professor Longosz hat den polnischen Pastoralisten vor allem seine *monographischen* Texte zu überaus aktuellen Themen anzubieten. Dazu gehören die für die Theologie des Laikats wichtige Abhandlung: *Geneza i pierwsze znaczenie terminu «świecki» w literaturze wczesnochrześcijańskiej* (Genese und ursprüngliche Bedeutung des Begriffs «Laie» in der frühchristlichen Literatur, VoxP 22:2002, Bd. 42-43, 53-65), die für die Erforscher der frühchristlichen Wohltätigkeit und die Geschichte der Caritas in der lateinischen Kirche vorzüglich geeignete Arbeit: *Ksenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*" (Ksenodochium – das frühchristliche Hospiz, VoxP 16:1996, Bd. 30-31,275-336), die für liturgische Kommentare zur Heiligen Messe vorbereitende Prediger lehrreiche und eine ergänzende Lektüre zum Traktat über die Eucharistie darstellende Arbeit: *Nazwa «Eucharystia». Okres przedchrześcijański* (Die Bezeichnung «Eucharistie». Vorchristlicher Zeitraum, VoxP 16:1996, Bd. 30-31, 349-363), die besonders für Adepten und Studenten des Ehe– und Familienstudiums geeignete scharfsinnige Studie zur Frage der Abtreibung in frühchristlicher Zeit: *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży* (Die Kirchenväter und der Schwangerschaftsabbruch, VoxP 5:1985, Bd. 8-9, 231-273) sowie der für die Theologie des Presbyteriats wertvolle Text über den Zölibat: *Patrystyczna motywacja celibatu kapłańskiego* (Die patristische Motivierung des Priesterzölibat, VoxP 13-15:1993-1995, Bd. 24-29, 285-311).

Außerdem müssen noch die monographischen Themenausgaben von „Vox Patrum" erwähnt werden. Ich persönlich bin Prof. Longosz dankbar für das Themenheft über *Ehe und Familie* (VoxP Bd. 8-9, 1985), den *Diakonat* (VoxP Bd. 17, 1989), die *Katechese* (VoxP Bd. 18, 1990), das *Priestertum* (VoxP Bd. 24-29, 1993/1995), die *karitative Tätigkeit* (VoxP Bd. 30-31, 1996,), die *Laien* (VoxP Bd. 42-43, 2002), zu den *patristischen Homilien und biblischen Kommentaren* (VoxP Bd. 44-45, 2003) sowie über das *Papsttum* (VoxP Bd. 46-47, 2004).

Ad multos annos, hochwürdiger Herr Professor!

Aus dem Polnischen übersetzt von Herbert Ulrich

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Kirił MARINOW
(Łódź, UŁ)

TWIERDZA EMONA
Na nadmorskich stokach średniowiecznego Hemusu

Pasmo gór Starej Płaniny, które w średniowieczu znane było przede wszystkim pod nazwą Hemusu, a w okresie osmańskim jako Bałkan, ciągnie się łukiem od tzw. Żelaznych Wrót na Dunaju na północnym zachodzie do wybrzeży Morza Czarnego na wschodzie. Przecina w ten sposób tereny współczesnej Bułgarii na dwie części, oddzielając Nizinę Naddunajską na północy od obszarów Niziny Górnotrackiej na południu[1]. Rolę strategicznej bariery o znaczeniu militarnym spełniało ono zarówno w okresie antyku, jak i średniowiecza, gdy na jego obszarze wznoszono różnego rodzaju obiekty architektury obronnej – wały ziemne, przegrody drewniane, mury kamienne, obozy ziemne czy murowane twierdze. Pasmo górskie i fortyfikacje wzmacniające jego naturalną obronność odegrały ważną rolę w dziejach konfliktów zbrojnych pomiędzy Bizancjum a Bułgarią, i to na przestrzeni całego okresu współistnienia tych dwóch tworów państwowych (tj. pomiędzy schyłkiem VII a pocz. XI oraz końcem XII aż do XIV wieku)[2]. Zauważyć wypada, że przez większość tego okresu góry znajdowały się w rękach Bułgarów. Fortyfikując ich wnętrze nie zapomnieli oni również zabezpieczyć brzegów Morza Czarnego, do którego opadały wschodnie stoki staropłanińskie. Wynikało to między innymi ze świadomości, że szczególną siłą Bizancjum była cesarska flota wojenna, która umożliwiała wysadzenie wojsk na niewielkich plażach pomiędzy nadbrzeżnymi wzniesieniami Hemusu, lub u ujść rzek wypływających z wnętrza gór i wpadających do morza. Statki bizantyńskie mogły również wykorzystywać jako dogodną przystań zatoki, osłonięte cyplami morskimi, które dawały schronienie przed groźnymi wiatrami z północy. Dodatkowo, tradycja funkcjonowania twierdz nadmorskich na tym terenie sięgała okresu

[1] Por. H. Maruszczak, *Bułgaria*, Warszawa 1971, 120-125 i 294-295; P. Burchard, *Bułgaria*, Warszawa 1980, 13-14, 15 i 177; V. Nikolov – M. Jordanova, *Planinite v Bălgarija*, Sofija 2002, 9.

[2] Ogólnie na ten temat por. P. Mutafčiev, *Balkanăt v našata istorija*, w: tenże, *Kniga za bălgarite*, red. V. Gjuzelev, Sofija 1987, 65-90; E. Kojčeva, *La rôle de Hemus dans le destin historique de la Péninsule Balkanique au moyen âge*, „Bulgarian Historical Review" 28 (2000) 87-91.

wczesnobizantyńskiego. Bułgarzy sięgali więc do niej, odbudowując ruiny dawnych umocnień bizantyńskich, jak również wznosząc zupełnie nowe fortyfikacje. Wydaje się również, że niektóre spośród nadmorskich twierdz wznieśli sami Bizantyńczycy, w okresie, gdy terytoria te, na długi okres, zostały ponownie włączone w obręb cesarstwa, a więc po roku 1000. Po restytucji państwowości bułgarskiej w 1185 r., te z nich, które istniały wcześniej, sukcesywnie dostawały się we władanie Bułgarów[3].

Niniejszy artykuł stanowi pierwszy z kilku tekstów, poświęconych bułgarskim twierdzom czarnomorskiego wybrzeża Starej Płaniny. Choć w moich rozważaniach pojawią się różnorodne kwestie, związane z istnieniem tych umocnień, to jednak koncentrować się będę przede wszystkim na ich znaczeniu w kontekście bizantyńsko-bułgarskich zmagań zbrojnych.

I. NAZEWNICTWO I LOKALIZACJA UMOCNIENIA

W związku z walkami bizantyńsko-bułgarskimi, Emona, która stanowi przedmiot niniejszych rozważań, wymieniona została dopiero w 2. poł. XIII wieku. Manuel Files, nadworny poeta bizantyński z 1. poł. XIV wieku stwierdził, że podczas swojej antybułgarskiej kampanii zbrojnej w 1278-1279 r. znamienity wódz bizantyński, Michał Dukas Glabas Tarchaniotes,

> „zyskał całą okolicę Emony (Αἵμονος), [...] zanurzył miecz we krwi (αἵμασι) Bułgarów”[4].

W występującej w tekście greckim grze słów, pomiędzy nazwą wymienionej twierdzy a przelaną krwią bułgarskich wojowników, znajdujemy odniesienie do popularnej w Bizancjum etymologii nazwy gór Hemus – od gr. τὸ αἷμα, -ατος, czyli *krew*[5]. Biorąc pod uwagę powyższy zapis nazwy omawianego umocnienia nie można zgodzić się z interpretacją, wedle której wywodzi się ona z greckiego

[3] W sprawie datacji por. I. Božilov – V. Gjuzelev, *Istorija na srednovekovna Bălgarija VII-XIV vek*, Sofija 1999, 322-323 (rok 1000); G. Prinzing, *Demetrios-Kirche und Aseniden-Aufstand. Zur chronologischen Präzisierung der Frühphase des Aseniden-Aufstandes*, „Zbornik Radova Vizantološkog Instituta” 38 (1999-2000) 257-265 (rok 1185).

[4] Μανουὴλ Φιλῆς, *Εἰς τὰ τοῦ πρωτοστράτορος ἐκείνου τοῦ θαυμαστοῦ στρατηγήματα*, w: Ch. Loparev, *Vizantijskij poet Manuil Fil k istorii Bolgarii v XIII-XIV veke*, Sankt Peterburg 1891, $51_{183,\ 185}$: „|Τὸν Αἵμονος δὲ πάντα κερδάνας τόπον,| ... |Τοῖς Βουλγάρων αἵμασι βάψας τὸ ξίφος|”. Jeśli nie zaznaczono inaczej wszystkie tłumaczenia w tekście pochodzą od autora artykułu.

[5] Por. *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B. C. 146 to A. D. 1100)*, ed. E.A. Sophocles, Cambridge (USA) – Leipzig 1914, 93; *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 1961, 48; *A Greek-English Lexicon*, ed. H.G. Liddell – R. Scott, Oxford 1996, 38; *Słownik grecko-polski*, t. 1, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2000, 15; zob. też V. Beševliev, *Geografijata na Bălgarija u vizantijskite avtori*, „Izvestija na Narodnija Muzej – Varna” 23 (1987) 41; Kojčeva, *La rôle de Hemus*, s. 84-85.

ὁ χειμών, -ῶνος, a więc *chłód, zima, mróz, zła pogoda, burza, deszcz*[6], i to pomimo faktu, że w etymologii tego słowa i nazwy samych gór można dopatrzeć się elementów wspólnych. Ówczesna wymowa grecka nie pozwoliłaby utworzyć z χειμών formy *Emon/Emona*, gdyż odczytano by je jako Himon (-χ czytano jako *-ch*, zaś dwugłoskę -ει jako *-i*). Natomiast zgodnie z zasadami fonetyki greckiej okresu bizantyńskiego, przydech mocny w Αἷμων, -ονος, nie był wymawiany już w IV wieku, podczas gdy pomiędzy VII a IX wiekiem dyftong -αι zaczęto czytać jako *-e*, co w efekcie dawało formę *Emon/Emona*[7]. To dlatego właśnie w niektórych XIV-wiecznych źródłach bizantyńskich nazwa tego miasteczka pojawia się już w formie ὁ Ἔμμωνα, Ἔμονα[8]. Zastosowaną przez dworskiego panegirystę pisownię Αἷμων, Αἵμονος, używał również inny autor okresu późnobizantyńskiego, mianowicie historyk Michał Kritobulos, określając nią całe pasmo staropłanińskie[9].

Bizantyńskiemu panegiryście chodziło jednak wyłącznie o umocnienie zbudowane w południowo-wschodniej odnodze Hemusu, tam gdzie pasmo górskie opada do wód Morza Czarnego. Znajduje się tam przylądek, wznoszący się na wysokość 63 m nad poziomem wód, noszący nazwę samych gór – Cauo de l'Emano, Lemano, Limano, Erminio źródeł łacińskich i włoskich map mor-

[6] Por. T. Trifonov, *Sedemstotin naimenovanija ot bălgarskoto Černomorie. Spravočnik*, Varna 2003, 35. Odpowiedniki nowożytne podaję za tym autorem.

[7] Charakterystykę zmian w grece bizantyńskiej, por. V. Beševliev, *Părvobălgarski nadpisi*, Sofija 1992, 47-60; O. Jurewicz, *Gramatyka historyczna języka greckiego*, Warszawa 1999 (odpowiednie fragmenty dotyczące zmian fonetycznych i fleksyjnych w grece bizantyńskiej).

[8] Por. A. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *'Ανάλεκτα 'Ιεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, t. 1, Sankt Peterburg 1891, 469 (gramota cara bułgarskiego Jana Aleksandra I dla klasztoru św. Mikołaja w Emonie, prawdopodobnie z 1339 lub 1354 r.); *Rešenie na Carigradskata patriaršija za dobavjane kăm eparchijata na nesebărskija mitropolit na selišta ot Varnenskata mitropolija*, w: V. Gjuzelev, *Izvori za srednovekovnata istorija na Bălgarija (VII-XV v.) v avstrijskite răropisni sbirki i archivi*, t. 1: *Bălgarski, drugi slavjanski i vizantijski izvori* (dalej: *Rešenie* I), Sofija 1994, 192 (nr 50, dokument patriarchatu konstantynopolitańskiego z 1369 r.); *Rešenie na Sinoda na Carigradskata patriaršija za văzvrăštaneto na krepostite Emona i Kozjak pod jurisdikcijata na nesebărskija mitropolit* (dalej: *Rešenie* II), w: Gjuzelev, *Izvori za srednovekovnata istorija*, s. 197 (nr 54 – dokument patriarchatu konstantynopolitańskiego z 1372 r.). W przypadku pierwszego aktu patriarchalnego przyjmuję datację opartą na dziejach kościelnych, a zaproponowaną przez D. Gonis, *Tărnovo i krajbrežnite metropolii i archiepiskopii (Varna, Mesemvrija, Sozopol i Anchialo) prez XIV vek*, w: *Tărnovska Knižovna Škola*, t. 5: *Pametnici. Poetika. Istoriografija* (Peti meždunaroden simpozium Veliko Tărnovo, 6-8 septemvri 1989), red. G. Dinčev, Veliko Tărnovo 1994, 455-456 i 463-466 (tutaj też na s. 458 datacja gramoty Jana Aleksandra); I. Božilov – V. Gjuzelev, *Istorija na Dobrudža*, t. 2: *Srednovekovie*, Veliko Tărnovo 2004, 356-359. Datację na 1389 r., opartą o analizę wydarzeń natury militarnej, zob. V. Gjuzelev, *Chronicon Mesembriae (Beležki vărchu istorijata na bălgarskoto Černomorie v perioda 1366-1448 g.)*, „Godišnik na Sofijskija Universitet. Istoričeski Fakultet" 66 (1972/1973) 171-172, przyp. 136; E.P. Naumov, *Iz istorii bolgarskogo Pričernomorija v konce XIV veka*, „Bulgarian Historical Review" 4 (1976) 51 i 55.

[9] Por. *Critobuli Imbriotae Historiae* II 7, 1; 8, 3; 12, 2; 17, 2; V 19, 3, ed. D.R. Reinsch, Berolini – Novi Eboraci 1983, 95_3, 98_3, 103_{17}, 108_9, 207_{17-18}.

skich, lub tureckie Eminé (Eminé burun, Eminé dag)[10]. Tutaj również sytuują Emonę średniowieczne i nowożytne źródła kartograficzne[11]. Opisując wybrze-

[10] Por. E. Todorova, *Neizvestno frensko opisanie na zapadnija Černomorski brjag ot 1738 g.*, „Izvestija na Narodnija Muzej – Varna" 23 (1987) 138; *Jean-Baptiste Lechevalier (80-te godini na XVIII v.)*, praef., red. et trans. B. Cvetkova, com. P. Koledarov – B. Cvetkova, w: *Peregrinatores Francogalici de terris Haemo adiacentibus narrantes*, vol. I: *XV-XVIII s.*, ed. B.A. Cvetkova, Serdicae 1975, 354; *Louis-Auguste Felix Beaujour (1794-1799)*, praef., red. et trans. M. Kiselinčeva, com. M. Kiselinčeva – P. Koledarov, w: tamże, s. 425; Chugas Indžedžijan – Stepanos Kjuver Agonc, *Geografija*, w: *Armenski pătepisi za Balkanite XVII-XIX v.*, săs., prev. i kom. A. Ormandžijan, Sofija 1984, 132; Minas Păžăškjan, *Pătuvane kăm Polša. Istorija na Pontos. Pisma* 257, w: *Armenski pătepisi za Balkanite XVII-XIX v.* (dalej: Păžăškjan), s. 203; J.B. Richard (J.M. Audin) (1828-1851), pref. et trans. K. Văzvăzova, com. P. Koledarov – K. Văzvăzova w: *Peregrinatores Francogalici*, vol. II: *XIX s.*, ed. B.A. Cvetkova, Serdicae 1981, 205; James Alexander *(1826, 1829)*, trans. and an. E. Milanova, w: *British Travellers Accounts on the Balkans (end of the 16th Century until 1830)*, ed. M.N. Todorova, Sofia 1987, 676 i 698; *Ami Boué (1836, 1837, 1838)*, pref. K. Văzvăzova, trans. bulgar. B. Cvetkova – M. Kiselinčeva – K. Văzvăzova, instr. P. Koledarov – B. Cvetkova – K. Văzvăzova, w: *Peregrinatores Francogalici*, vol. II (dalej: Boué), s. 313; P. Nikov, *Edno opisanie na Bălgarija ot 1852 godina*, „Bălgarska Istoričeska Biblioteka" 2 (1929) 134; W. Tomaschek, *Zur Kunde der Hämus – Halbinsel*, t. 2: Die *Handelswege im 12. Jahrhundert nach den Erkundigungen des Arabers Idrîsî*, Wien 1887, 24; K. i Ch. Škorpil, *Severoiztočna Bălgarija v geografičesko i archeologičesko otnošenie*, „Sbornik za Narodni Umotvorenija, Nauka i Knižnina" 8 (1892) 35; B. Škorpilovi, *Černomorskoto krajbrežie i săsednite podbalkanski strani v Južna Bălgarija*, „Sbornik za Narodni Umotvorenija, Nauka i Knižnina" 3 (1890) 6; K. Jireček, *Christijanskijat element v topografičeskata nomenklatura na Balkanskite zemi*, „Periodičesko Spisanie" 11 (1898) 256; tenże, *Pătuvanija po Bălgarija*, prev. S. Argirov, red. E. Bužaški – V. Velkov, Sofija 1974, 877; V. Mikov, *Proizchod i značenie na imenata na našite gradove, sela, reki, planini i mesta*, Sofija 1943, 19, 198 i 246; V. Beševliev, *Antičnata toponimija u nas kato istoričeski izvor*, „Izvestija na Instituta za Bălgarski Ezik" 3 (1954) 341; H.J. Kissling, *Beiträge zur Kenntnis Thrakiens im 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 1956, 47; Št. Atanasov – I. Dujčev – D. Angelov – G. Cankova-Petkova – D. Christov – B. Čolpanov, *Bălgarskoto voenno izkustvo prez feodalizma*, Sofija 1958, 559, przyp. 6; *Fontes Graeci Historiae Bulgaricae*, t. 10, ed. M. Vojnov – V. Tăpkova-Zaimova – L. Jončev, Serdicae 1980, 143, przyp. 32; R. Rašev, *Starobălgarski ukreplenija na Dolnija Dunav (VII-XI v.)*, Varna 1982, 191 (nr 377); I. Božilov – K. Gagova, *Tabula Bulgariae Medii Aevi. Programme de l'élaboration d'une carte historique et géographique de la Bulgarie médiévale*, „Byzantinobulgarica" 8 (1986) 328; A. Totešev, *Novi svedenija za minaloto na s. Emona, Burgaska oblast*, „Godišnik na Narodnija Archeologičeski Muzej" 8 (1992) 331 i 335 (tu wysokość cypla), 337; K. Gagova, *Trakija prez bălgarskoto Srednovekovie. Istoričeska geografija*, Sofija 2002, 208. Niektóre mapy określają cypel mianem Paleokastro, a więc odzwierciedlającym wznoszące się tu umocnienie, zob. P. Deliradev, *Prinos kăm istoričeskata geogarfija na Trakija*, t. 1, Sofija 1953, 185; A. Kuzev, *Kozjak i Emona*, w: *Bălgarskie srednovekovni gradove i kreposti*, t. 1: *Gradove i kreposti po Dunav i Černo More*, săs. A. Kuzev – V. Gjuzelev, Varna 1981, 316; M. Biernacka-Lubańska, *The Roman and Early-Byzantine Fortifications of Lower Moesia and Northern Thrace*, Wrocław 1982, 246 (nr 45); Božilov – Gagova, *Tabula Bulgariae Medii Aevi*, s. 328; Totešev, *Novi svedenija*, s. 334, 337; Gagova, *Trakija*, s. 208.

[11] Por. V. Beševliev, *Eine Militärkarte der Balkanhalbinsel aus den letzten Jahren des 14. Jahrhunderts*, „Linguistque Balkanique" 7 (1963) nr 2, 43 i 44 oraz mapy nr 1-2 (twierdza oznaczona na cyplu morskim bez wymieniania z nazwy); B. Dimitrov, *Bălgarija v srednovekovnata morska kartografija XIV-XVII vek*, Sofija 1984, 20.

że czarnomorskie na południe od Odessos (Warny), rzeki Panisos (Kamczji) i miasta Tetranaulochus (dziś miasto Obzor?) Pliniusz Starszy stwierdził, że *Góra Hemus*,

> „która obszernym grzbietem swoim na Pont się nachyla, miała na szczycie miasto Arysteum”[12].

To właśnie na miejscu tego starożytnego ośrodka w średniowieczu wznosiła się twierdza wywodząca swą nazwę od gór Hemus, umocnienia której identyfikuje się z ruinami znajdującymi się w odległości 1600 m na południowy wschód od współczesnej wsi Emony (okręg burgaski, gm. Nesebyr)[13].

Pierwsza wzmianka o twierdzy[14] pojawia się, pod formą Ajmen (lub Ajman), w ukończonym w 1153 r. dziele geograficznym Abu Abdulaah Mohamed ibn Mohamed al-Idrisiego (1099-1165), arabskiego uczonego na służbie władców sycylijskich. Sytuował on ją w czwartej sekcji szóstego klimatu, w obrębie Rumanii (Tracji) na drodze nadmorskiej, łączącej Konstantynopol z ujściem Dunaju. Odpowiedni fragment tekstu brzmi następująco:

> „Z Achilu [Anchialos] do miasta Ajmen jest 25 mil drogą morską. Z Ajmenu do Barnas [Warny] jest 50 mil [...]. Z miasta Malisia [Malewsko Gradiszte koło wsi

[12] Plinius, *Naturalis historia* IV 11 (18), ed. L. Janus, I, Lipsiae 1870, $164_{30\text{-}31}$: „Mons Haemusvasto iugo procumbens in Pontum oppidum habuit in vertice Aristaeum”, tłum. polskie J. Łukaszewicz: *K. Pliniusza Starszego Historyi Naturalnej ksiąg XXXVII*, t. 2 : *Księgi III-VI*, Poznań 1845, 167; por. *Inscriptiones graecae in Bulgaria repertae*, ed. G. Mihailov, vol. 1, Serdicae 1956, 251 (nr 306); P. Soustal, *Tabula Imperii Byzantini*, t. 6: *Thrakien (Thrak, Rodop und Haimimontos)*, Wien 1991, 259; Totešev, *Novi svedenija*, s. 331; Gagova, *Trakija*, s. 209.

[13] Por. Loparev, *Vizantijskij*, s. 27, przyp. 6; D. Angelov, *Săobštitelno-operacionii linii i osvedomitelna služba văv vojnite i văn̆šno-političeskite otnošenija meždu Bălgarija i Vizantija prez XII-XIV vv.*, „Izvestija na Bălgarskoto Istoričesko Družestvo” 22-24 (1948) 227; Deliradev, *Prinos kăm istoričeskata geogarfija*, s. 185; Atanasov – Dujčev – Angelov – Cankova-Petkova – Christov – Čolpanov, *Bălgarskoto voenno izkustvo*, s. 144; P. Koledarov – N. Mičev, *Promenite v imenata i statuta na selištata v Bălgarija 1878-1972 g.*, Sofija 1973, 106 (w okresie panowania osmańskiego Emon, Emine); Kuzev, *Kozjak i Emona*, s. 316; G. Schramm, *Erober und Eingesessene. Geographische Lehnnamen als Zeugen der Geschichte Südosteuropas im Ersten Jahrtausend n. Chr.*, Stuttgart 1981, 11, 205-206 i 391 (Emona to wersja z końcówką słowiańską); *Samijat Tărnovgrad šte raztrăbi pobedite. Srednovekovni poeti za Bălgarija*, săs. V. Gjuzelev, Sofija 1981, 248, przyp. 18; Soustal, *Tabula Imperii Byzantini*, s. 259; D. Angelov – B. Čolpanov, *Bălgarska voenna istorija ot vtorata četvărt na X do vtorata polovina na XV v.*, Sofija 1989, 121, 123 (mapa), 155, 230-231 (mapa), 233, 248 i 250; Totešev, *Novi svedenija*, s. 334; Gagova, *Trakija*, s. 208. Podczas prac budowlanych pod koniec XIX wieku koło wsi odsłonięto fundamenty umocnienia, zob. Ch. i K. Škorpil, *Njakoi belež̆ki vărchu archeologičeskite i istoričeskite izsledvanija v Trakija*, Plovdiv 1885, 53 (nr 63). Wszystkie współczesne lokalizacje administracyjne podaję za *Administrativen atlas. Republika Bălgarija*, Sofija 2002.

[14] Na temat wcześniejszych, hipotetycznych, identyfikacji, por. Totešev, *Novi svedenija*, s. 333-334. Z terenu Emony znana jest także XII-wieczna płyta nagrobna z inskrypcją greckojęzyczną, zob. V. Beševliev, *Spätgriechische und spätlateinische Inschriften aus Bulgarien*, Berlin 1964, 101, nr 151; Božilov – Gagova, *Tabula Bulgariae Medii Aevi*, s. 328.

> Nowo Paniczarewo[15]] na południe nad morze, gdzie jest miasto Ajmen jest 6 mil. Miasto Ajmen leży nad brzegiem morza Nitas [Morze Czarne]"[16].

Analogiczne dane na temat lokalizacji Emony znajdują się we włoskiej locji[17], której fragment dotyczący Morza Czarnego, pochodzi z 1296 roku:

> „Ze wspomnianego Asillo [Anchialos] do Mezembre [Mesembrii] 17 mil na północ i trochę na północny wschód [...] Z Mezembre do Erminio [Emony] 8 mil na północny wschód. Ze wspomnianego Arminio [Emony] do Warny, lub jeśli wolicie Galaty, 50 mil na północ i trochę na północny zachód"[18].

Uderzająca jest zbieżność pomiędzy odległościami podanymi przez oba źródła. Nieco inne dane przytacza XIV-wieczny portolan[19] wenecki (w odpisie greckim z XVI wieku):

> „Z Mesembrii do cypla Lemano [Emona] na mapie z północnego wschodu ku wschodowi jest 30 mil. Od cypla Lemano do Wice [Wicza–twierdza na cyplu św. Atanazego lub u ujścia rzeki Kamczji], z południa na północ, jest 15 mil"[20].

---

[15] Wieś należy do okręgu burgaskiego, gminy Primorsko, por. B. Nedkov, *Bălgarija i săsednite ij strani spored „Geografijata" na Idrisi*, Sofija 1960 (dalej: Al-Idrīsī), 138, przyp. 266. Boris Nedkow zwraca tu uwagę, że przy tej identyfikacji Malisii geograf arabski popełnił pomyłkę, gdyż w pobliżu tego ośrodka nad morzem znajduje się miasto Sozopol, a nie Emona; zob. też Soustal, *Tabula Imperii Byzantini*, s. 378.

[16] Al-Idrīsī VI 4, ed. Nedkov, s. 68, 78 i 82 (strony stanowią odnośniki do tekstu oryginalnego; tłumaczenie za przekładem B. Nedkowa, na stronie równoległej cytowanego wydania); P.St. Koledarov, *The Bulgarian State in Medieval Cartography (9th-15th century A. D.)*, „Études Historiques" 6 (1973) 41; tenże, *Părvata bălgarska dăržava v srednovekovnata kartografija*, „Vekove" 2 (1973) nr 1, 21; S. Kenderova – B. Beševliev, *Balkanskijat poluostrov izobrazen v kartite na al-Idrisi. Paleografsko i istoriko-geografsko izsledvane*, č. 1, Sofija 1990, 89; Kenderova – Beševliev, *Zapadnoto krajbrežie na Černo More v geografskite predstavi na al-Idrisi (1154 g.)*, „Minalo" 7 (2000) nr 4, 15.

[17] Locja – dział nautyki, zajmujący się opisem wód żeglownych, ze szczególnym wskazaniem na bezpieczną i sprawną żeglugę. Dane ujmuje się w podręcznik nawigacyjny, stanowiący uzupełnienie do mapy, zawierający informacje o prądach, pływach, różnorodnych przeszkodach żeglugowych, warunkach pogodowych itp.

[18] Dimitrov, *Bălgarija v srednovekovnata morska kartografija*, s. 32: „De lo dicto Asillo a Mezembre XVII millara per tramontana ver lo greco pauco [...]. De Mezembre a l'Erminio VIII millara per greco. De lo dicto Arminio a Varna, volete a Galata, L millara per tramontana ver lo maestro poco".

[19] Portolan – typ mapy, przeznaczonej dla żeglarzy, opisujący wybrzeża pomiędzy poszczególnymi portami; swoisty przewodnik po portach wzdłuż brzegów morskich.

[20] *Second portulan de la Méditerranée moyen et orientale*, w: *Les portulanes grécs*, éd. A. Delatte, Liège – Paris 1947, $231_{27\text{-}30}$: „ἀπὸ τὴν Μεσηβρεία ὡς τὸν κάβο τοῦ Λεμάνου, εἰς τὴν κάρτα τοῦ γρέγου ἰβερ λεβάντη, ἔναι μίλλια λ'. ἀπὸ τὸν κάβο τοῦ Λεμαάνου ὡς τὴν Βίτζη, ὄστιρα τρεμουντάνα, ἔναι μίλλια ιέ". Informacje te powtarza inna włoska locja z XIV stulecia, por. Dimitrov, *Bălgarija v srednovekovnata morska kartografija*, s. 36.

II. SZCZEGÓŁY TOPOGRAFICZNE I ZNACZENIE EMONY

Wnioski wynikające z powyższych opisów są następujące: a) Emona stanowiła jeden z istotnych portów i zarazem punktów orientacyjnych w nawigacji w XII-XIV wieku na szlaku morskim, pomiędzy takimi ważnymi ośrodkami nadmorskimi jak Anchialos, Mesembria i Warna[21]; b) jej bliskie położenie względem Anchialos i Mesembrii, pełniących dla Bizancjum rolę baz wypadowych do działań zbrojnych przeciwko Bułgarii, określało jej znaczenie jako forpoczty najbardziej wschodniej partii staropłanińskiego systemu obronnego państwa bułgarskiego. Potwierdza to przekaz Neşri'ego, tureckiego historyka z 2. poł. XV stulecia, który wymienia Ejmenoz wśród potężnych twierdz znajdujących się w ziemi cara bułgarskiego Jana Szyszmana (1371-1395)[22].

Średniowieczne umocnienie wznosiło się na samym skraju cypla i zbudowane zostało na planie rozwartokątnego trójkąta, dostosowanego do przebiegu krawędzi wzniesienia. Kąt rozwarty skierowany był na wschód, zaś podstawa trójkąta (i zarazem najdłuższy ciąg murów twierdzy) mierzyła 150 kroków. Szerokość umocnienia była ponad dwukrotnie mniejsza od długości. W 1887 r., od strony północnej, widoczne były jeszcze pozostałości jego bramy[23]. Uwzględniając informacje zawarte w dziele al-Idrisiego, należałoby datować wzniesienie ośrodka przynajmniej na 1. poł. XII stulecia, a więc byłaby to fundacja bizantyńska, chyba, że przyjmiemy, iż arabski geograf miał na myśli nieumocniony ośrodek miejski; nic jednak na to nie wskazuje.

Niektórzy uczeni przyjmują, że przystań związana z twierdzą znajdowała się w odległości 2-3 km na północ od fortyfikacji, w zatoce św. Demetriusza, miejscu osłoniętym przed wiatrami[24]. Asen Toteszew przeciwstawił się temu założeniu, wykazując, że twierdza posiadała dwie przystanie – pierwszą, na

[21] P. Koledarov (*Političeska geografija na srednovekovnata bălgarska dăržava,* t. 2: *1186-1396*, Sofija 1989, 88, przyp. 41), ocenia Emonę jako „całkiem nieistotną osadę i przystań". W zestawieniu z takim znaczącym ośrodkiem jak Białogród Naddniestrzański, z którym go porównuje, oczywiście ma rację, ale w kontekście roli strategicznej, jako twierdzy i przystanku na drodze morskiej, pogląd ten nie jest zasadny, por. K. Gagova, *Pătna sistema v severna Trakija prez XIII-XIV v.*, „Istoričeski Pregled" 39 (1983) 92. Wraz z leżącym na północy przylądkiem Kaliakry cypel emoński stanowił główny punkt orientacyjny w żegludze w tej części Morza Czarnego, zob. E. Todorova, *Medieval Genoese Nautical Cartography on the West Black Sea Coast*, „Études Balkaniques" 17 (1981) nr 2, 128; Božilov – Gjuzelev, *Istorija na Dobrudža*, s. 300 i 303 (tu cytat z portolanu, gdzie oba przylądki zostały wymienione jako punkty orientacyjne). Generalnie funkcjonowanie twierdzy w kontekście dziejów kontaktów bizantyńsko-bułgarskich należy ograniczyć do okresu późnośredniowiecznego, zob. Rašev, *Starobălgarski ukreplenija*, s. 177, 191 (nr 377).

[22] Por. Mechmed Neşri, *Ogledalo na sveta. Istorija na osmanskija dvor*, săs. i prev. ot osmanoturski M. Kalicin, Sofija 1984 (dalej: Neşri), 94.

[23] Opis na podstawie niepublikowanych obserwacji Karela Škorpila, pochodzących z jego prywatnego archiwum, por. Totešev, *Novi svedenija*, s. 334.

[24] Por. Dimitrov, *Bălgarija v srednovekovnata morska kartografija*, s. 20; Božilov – Gagova, *Tabula Bulgariae Medii Aevi*, s. 328; K. Gagova, *Trakija*, s. 208.

północnym zachodzie, w miejscowości Irakli (od gr. Ἡρακλής), koło współczesnego św. Własa (nazwa miejscowości od postaci św. Własjusza z Sebasty), i drugą, bezpośrednio u podnóży cypla[25]. Problem jednak w tym, że umiejscawianie przez niego Irakli koło św. Własa nie znajduje potwierdzenia w geografii historycznej tego obszaru. Osada Herakles (Iraklis, Irakli), leżała bowiem nad morzem, na wschód od współczesnej wsi Banja (okręg burgaski, gm. Nesebyr)[26], a funkcjonująca u jej podnóży przystań, odpowiadała lokalizacji zatoki św. Demetriusza, zaproponowanej przez B. Dimitrowa. Bez względu na tę dyskusję XV-wieczna mapa Henryka Martela dowodzi istnienia portu koło Emony co najmniej w 2. poł. tego stulecia (widnieje na niej *porto lemoni*)[27]. Wydaje się, że tradycja funkcjonowania tutaj przystani dla statków sięgała starożytności, o czym świadczyć może wzmianka w *Periplusie Morza Czarnego*, pióra Arriana:

> „Z Odessos do podnóży Hemusu, które sięgają aż do wybrzeży Pontu jest 360 stadiów: tutaj również znajduje się przystań (schronienie) dla statków"[28].

Najprawdopodobniej wspomnianą przystań (lub port), należy identyfikować z wodami u podnóży cypla emońskiego. Pogląd ten zdaje się wspierać szerszy kontekst cytowanego fragmentu, w którym autor opisuje najpierw zarówno port morski (konkretnie Odessos), znajdujący się na północ od nieznanej z nazwy przystani, jak i następny, ulokowany na południe od niej (konkretnie Mesembrię)[29]. Informacji na temat portu emońskiego dostarcza także Charles de Peyssonnel, francuski podróżnik z 2. poł. XVIII wieku, który stwierdził, że:

> „[Emona] ma bardzo dobrą przystań o piaszczystym dnie. Mogą tam wpłynąć jednostki nawodne wszelkiego typu, lecz zimą bywają bardzo doświadczane [przez niesprzyjające wiatry]"[30].

---

[25] Por. Totešev, *Novi svedenija*, s. 332-337.

[26] Por. Deliradev, *Prinos kăm istoričeskata geogarfija*, t. 1, s. 181, 182, 183, 196-198; Soustal, *Tabula Imperii Byzantini*, s. 260; Trifonov, *Sedemstotin naimenovanija*, s. 39.

[27] Por. Todorova, *Medieval*, s. 128.

[28] Arrianus, *Epistola ad Traianum in qua etiam Periplus Ponti Euxini* 36, w: *Geographi Graeci Minores*, vol. I, ed. C. Müller, Parisiis 1855, 400_{5-7}: „Ἐκ δὲ Ὀδησσοῦ ἐς τοῦ Αἵμου τὰς ὑπωρείας, αἳ δὴ εἰς τὸν Πόντον καθήκουσι, στάδιοι τριακόσιοι ἑξήκοντα· καὶ δεῦρο ὅρμος ναυσί"; por. *Anonymi Periplus Ponti Euxini* 81, w: *Geographi Graeci* (dalej: Anonymus), s. 421_{6-8}.

[29] Por. Soustal, *Tabula Imperii Byzantini*, s. 259; Totešev, *Novi svedenija*, s. 332. Arrian wymienia wcześniej Odessos, które miało własny port, w następnej zaś kolejności, po cytowanym fragmencie, sytuuje Mesembrię, również wymieniając jej przystań. Na Emonę mogą wskazywać także odległości pomiędzy Odessos, niezidentyfikowanym portem, a Mesembrią. Pomiędzy nim a tą ostatnią wynosiła ona tylko 90 stadiów, a więc była czterokrotnie mniejsza od tej między nieznaną przystanią a Odessos, różnica z grubsza odpowiadająca stosunkom odległości pomiędzy współczesną Warną, Emoną a Nesebyrem. Poza tym, wydaje się, iż nieprzypadkowo owa przystań umiejscowiona została u podnóży Hemusu, nad Morzem Czarnym, tak jakby na samym końcu łańcucha górskiego. Cały ten fragment, zob. Arrianus, *Epistola ad Traianum* 35-36, s. 400_{3-8}; por. Anonymus, *Periplus Ponti* 79, 81, 83, s. $421_{1-2,\ 6-8,\ 14-15}$.

Inny opis, tym razem dziewiętnastowieczny, podaje, że Emine Burnu

> „odstaje na czternaście mil od Warny i jest godną uwagi górą, u podnóży której znajduje się przystań”[31].

Z kolei francuski podróżnik i uczony, Jean (Jaques) Nicolas Bellin, podał następującą informację na temat *Emené Bourni* w swym opisie zachodniego wybrzeża Morza Czarnego z 1738 roku:

> „U podnóży tego cypla znajdują się skały, lecz przy wschodnim wietrze można rzucić kotwicę w zatoce pomiędzy nim a przylądkiem Mesembrii, które [cypel i przylądek – K. M.] położone są w odległości większej niż trzy miary morskie od siebie”[32].

Biorąc pod uwagę warunki atmosferyczne panujące wokół przylądka i na południe od niego, możliwość zakotwiczenia koło Emony miała istotne znaczenie. W *Zarysie historii* patriarchy Nikefora oraz *Chronografii* Teofanesa Wyznawcy dwukrotnie (w odniesieniu do kampanii cesarza Konstantyna V przeciwko Bułgarom z 766 i 774 r.) znajdujemy bowiem informację, że północny wicher (βορρᾶς) zniszczył chelandiony bizantyńskie w pobliżu Anchialos i Mesembrii[33]. W odniesieniu do pierwszej z tych wypraw morskich uważa się, że okręty cesarskie miały docelowo dotrzeć do delty dunajskiej, ale rozbiły się o skalisty brzeg cypla emońskiego[34]. Chociaż hipoteza o wyprawie floty nad Dunaj nie znajduje potwierdzenia w przekazach źródłowych, w których mowa jest o rzuceniu kotwicy przez nią koło Anchialos (a więc do katastrofy mogło dojść koło tego miasta), to niewątpliwie na wodach wokół wspomnianego cypla także nierzadko zdarzały się silne sztormy, i to w ciągu całego roku[35]. Pomimo

---

[30] *Charles de Peyssonnel (les années 50-70 du XVIII^e s.)* 16, praef., red. et trans. B. Cvetkova, com. P. Koledarov, w: *Peregrinatores Francogalici*, vol. I, s. 306.

[31] Păžăškjan 257, s. 203. Odległość położenia od Warny, podana przez armeńskiego podróżnika, nie jest oczywiście prawidłowa. Podobnie jak w okresie nowożytnym (*John Newberie*, trans. and an. M. Todorova, w: *British Travellers*, 33, rok 1582), przystań emońska mogła służyć za postój nocny dla statków pływających wzdłuż zachodnich wybrzeży Pontu.

[32] Todorova, *Neizvestno*, s. 138: „Il y a des brisants a l'extermité de ce Cap, on peut mouiller a labbri des vents d'est procher la coste entre cette Pointe et celle de Mesevré qui sont eloignees l'une de l'autre, de plus de trois lieues”; francuskie *lieue* – dawna miara długości, tutaj morska, równa 5555 m, w powyższym przypadku łączna więc odległość pomiędzy wymienionymi punktami wynosiła około 17 km – dane o odległościach por. tamże, s. 145, przyp. 22.

[33] Por. Nicephorus Patriarcha Constantinopolitanus, *Breviarium historicum* 82, ed., anglice vertit, commentario instruxit C. Mango, Washingtoniae D.C. 1990, $156_{1\text{-}9}$; Theophanes, *Chronographia* AM 6257, 6266, rec. C. de Boor, vol. I: *Textum graecum continens*, Lipsiae 1883, $437_{19\text{-}24}$, 447_{29}-448_{4}.

[34] Por. Božilov – Gjuzelev, *Istorija na srednovekovna*, s. 118.

[35] Por. Trifonov, *Sedemstotin naimenovanija*, s. 35. Potwierdzenie danych autorów bizantyńskich o groźnych dla żeglugi, nawet latem, warunkach atmosferycznych koło Emony i Mesembrii znajdujemy nawet w XIX wieku, zob. C. Sayger (1829), praef. et trans. B. Cvetkova, com. B. Cvetkova – P. Koledarov, w: *Peregrinatores Francogalici*, vol. II (dalej: Sayger), s. 147.

istnienia tego niebezpieczeństwa, stoki samego przylądka musiały zapewniać na tyle dogodną osłonę przed wiatrami, że jednostki nawodne decydowały się zatrzymywać się na postój u ich podnóży. Zwłaszcza jeżeli będziemy pamiętać, że nie lepsze warunki stacjonowania zapewniały porty Mesembrii i Anchialos, także narażone na działanie sztormów.

Cypel emoński stanowił doskonały punkt obserwacyjny, zwrócony zarówno w stronę otwartego akwenu morskiego, jak i w kierunku newralgicznych strategicznie portów północno-wschodniej Tracji, takich jak Mesembria i Anchialos[36]. Mógł więc spełniać istotną rolę w kontekście bizantyńsko-bułgarskich zmagań zbrojnych, zwłaszcza, gdy chodziło o wypatrzenie nadpływającej do tych portów, lub kierującej się dalej na północ, floty cesarskiej. O bliskości położenia Emony w stosunku do wymienionych ośrodków świadczy wzmianka, zawarta w decyzji synodalnej patriarchatu konstantynopolitańskiego z czerwca 1372 r., wedle której Emona i Kozjak to „dwie twierdze w pobliżu Mesembrii"[37]. W tym kontekście Wesko Obreszkow uznaje, że cypel emoński zamyka od północy nadbrzeżny obszar tzw. „wewnętrznych ziem Hemusu (t\ šnd"tera to AÉmou)"[38], czyli wedle przekazu Jerzego Pachymeresa, terenów pomiędzy właściwymi stokami wschodniej partii Starej Płaniny, a znajdującymi się na południe od nich, w okolicach nadmorskiego Agatopola (Achtopola), górami Strandża[39]. Przylądek zamykał również od północy dostęp do zatoki mesembryjskiej[40]. Z kolei, podobnie jak Galata na północy, Emona od południa ograniczała i strzegła dostępu do masywu staropłanińskiego od strony morza, umożliwiając także nadzór nad poruszaniem się lądową drogą nadmorską. Ta szczególnie dogodna trasa była często wykorzystywana do podróży lub

[36] Feliks Kanitz potwierdza, że cypel stanowił rzucający się element rzeźby terenowej patrząc z Mesembrii w kierunku północnym, por. F. Kanitz, *Dunavska Bălgarija i Balkanăt. Istoričesko-geografsko-etnografski pătepisni proučvanija ot 1860-1879 g.*, t. 3, prev. M. Matliev – P.G. Gorbanov, red. V. Paskaleva – N. Markov, Sofija 1995 (tytuł oryginalny *Donau-Bulgarien und der Balkan*, Leipzig 1879), 172; zob. też Totešev, *Novi svedenija*, s. 335.

[37] *Rešenie* II, s. 197: „τὰ περὶ τὴν Μεσημβρίαν δύο καστέλλια". Czternastowieczny *Żywot Teodozjusza Tyrnowskiego* (rozdz. 10, ed. V.N. Zlatarski, „Sbornik Narodni Umotvorenija" 20:1904, nr 2, 17_{3-4}) również wymienia „górę Emońską, leżącą blisko Nesebyru [Mesembrii] nad Pontem Euksyńskim". Nowożytni autorzy również sytuują Mesembrię u podnóża cypla emońskiego, zob. *Adam Neale (1805-1806)*, trans. and an. E. Milanova, w: *British Travellers*, s. 454; Păžăškjan 257, s. 203; *Jaques-Jean-Marie François Bouden de Trommelin (1828)*, praef. et trans. B. Cvetkova, com. P. Koledarov, w: *Peregrinatores Francogalici*, vol. II, s. 133.

[38] Georgius Pachymeres, *De Michaele Paleologo* IV 30, éd. et notes A. Failler, trad. française V. Laurent: Georges Pachymérès, *Relations historiques*, vol. II: *Livres IV-VI*, Paris 1984, 417_{24-26}.

[39] Por. V. Obreškov, *Černomorskoto krajbrežie na Trakija i administrativnata struktura na balkanskite dăržavi (XIII-XV vek)*, w: *Balkanăt i moreto. Poslanija kăm vremena i pokolenija*, red. I. Koev, Blagoevgrad 1999, 49. Na temat tego, że w okresie późnośredniowiecznym mianem Hemusu określano także pasmo strandżańskie, zob. C. Asdracha, *La therme „Hemos" chez Pachymère*, „Studia Balcanica" 10 (1975) 138-139, 141-142; Gagova, *Trakija*, s. 320.

[40] Por. Sayger, s. 190.

przemarszu wojsk od antyku (przede wszystkim w okresie rzymskim) aż po czasy nowożytne[41]. Wydaje się jednak, że odgałęzienie tej trasy prowadzące przez Emonę nabrało szczególnego znaczenia dopiero od XII stulecia, gdy wzniesiono tu omawiane umocnienie. Nie wspominali bowiem o tym odgałęzieniu, ani autorzy itinerariów antycznych, ani kronikarze wczesno– i środkowobizantyńscy[42]. Niewykluczone, że właśnie drogą prowadzącą przez cypel emoński poruszała się w 1190 r. armia cesarza bizantyńskiego Izaaka II Angelosa (1185-1195, 1203-1204), zdążająca na północ ku zrewoltowanym Asenidom[43]. Niewątpliwie, na tej trasie działał wspomniany Michał Glabas w 1278-1279 roku. Zapewne znacznie częściej trasę tę wykorzystywali Bułgarzy, atakując leżące na południu porty bizantyńskie. Tak więc znaczenie Emony, w kontekście relacji bizantyńsko-bułgarskich, jako twierdzy strzegącej drogi nadmorskiej, ograniczyć wypada do okresu XII-XIV w., gdy trasa prowadząca przez cypel była intensywniej użytkowana (być może analogiczna sytuacja istniała, gdy w starożytności wznosiło się tu miasto Arysteum).

[41] Por. K. i Ch. Škorpil, *Severoiztočna*, s. 35 (uważali, że do twierdzy dochodziło się odnogą głównej trasy prowadzącej przez obecną przełęcz Djulińską); Ch. Kesjakov, *Stari pătuvanija prez Bălgarija*, „Sbornik za Narodni Umotvorenija, Nauka i Knižnina" 11 (1895) 194 (Edward hr. Raczyński w 1814 r.); Boué 314; Kanitz, *Dunavska Bălgarija*, s. 173-174; P. Petrov, *Văstanieto na Ivajlo (1277-1280)*, „Godišnik na Sofijskija Universitet. Filosofsko-Istoričeski Fakultet" 49 (1955) nr 1, 239; tenże, *Bălgaro-vizantijskite otnošenija prez vtorata polovina na XIII v., otrazeni v poemata na Manuil Fil „Za voennite podvizi na izvestnija čutoven protostrator"*, „Izvestija na Instituta za Bălgarska Istorija" 6 (1956) 565 (autor sytuuje twierdzę właśnie w kontekście drogi nadmorskiej); B. Dimitrov, *Beležki za zapoadnočernomorskija krajbrežen păt v antičnata epocha*, „Vekove" 1 (1972) nr 3, 43-46; M. Devedžiev, *Kratka istorija na selištnoto razvitie po bălgarskite zemi*, Sofija 1979, 185; Biernacka-Lubańska, *The Roman and Early-Byzantine Fortifications*, s. 245 (nr 33); Obreškov, *Černomorskoto krajbrežie*, s. 48; Gagova, *Trakija*, s. 101; G. Kovačev, *Bălgarskite zemi meždu stara Planina i Strandža prez XII-XIV vek (istoriko-archeologičesko izsledvane)*, Veliko Tărnovo 2002, 73.

[42] Por. I. Velkov, *Stari Rimski păti*šta *i selišta v dnešnite bălgarski zemi*, „Bălgarska Istoričeska Biblioteka" 4 (1929) 70; V. Tăpkova-Zaimova, *Kăm văprosa za voennite păti*šta *prez Părvoto bălgarsko carstwo*, „Istoričeski Pregled" 14 (1958) nr 1, 63; V. Beševliev, *Rimskite păti*šta *v Iztočnata čast na Balkanskija poluostrov*, „Numizmatika" 1 (1969) nr 1-2, 14; Dimitrov, *Beležki*, s. 45; G. Škrivanić, *Roman Roads and Settlements in the Balkans*, w: *An Historical Geography of the Balkans*, ed. F.W. Carter, London – New York – San Francisco 1977, 128-129. Milczenie źródeł samo w sobie nie przesądza o nieużytkowaniu tego odcinka drogi we wspomnianych okresach, gdyż jeżeli chciano poruszać się wzdłuż brzegów, nie tracąc z oczu morza, należało przejść w pobliżu przylądka emońskiego.

[43] Na ten temat por. Angelov, *Săobštitelno-operacionii*, s. 227-228; K. Marinow, *Działania floty cesarzy bizantyńskich oraz okrętów ich sprzymierzeńców w wojnach z Bułgarią (XII-XIV w.)*, „Przegląd Nauk Historycznych" 6 (2007) nr 1-2, 120-121.

III. DZIEJE TWIERDZY W KONTEKŚCIE KONFLIKTÓW ZBROJNYCH BIZANCJUM Z BUŁGARIĄ

Poza okresem lat 971-976 oraz 1000-1185, gdy władza carów bułgarskich nie obejmowała swym zasięgiem wschodnich partii Hemusu, lub po prostu nie istniało państwo bułgarskie, przylądek emoński i wznosząca się na nim twierdza (istniejąca zapewne od XII w.), pozostawały w granicach państwa bułgarskiego. W ręce bułgarskie dostała się, albo po klęsce bizantyńskiej w Przełęczy Trewneńskiej w 1190 r., albo dopiero po 1201 r., gdy Bułgarzy ostatecznie zdobyli znajdującą się na północy Warnę. Przez długie lata twierdza emońska pozostawała w granicach Bułgarii. Dopiero bizantyńska kampania zbrojna lat 1278-1279 doprowadziła do włączenia tego obszaru w granice cesarstwa na okres ćwierćwiecza (dokładnie w latach 1279/1280-1304)[44].

Kolejne i ostatnie zarazem starcie o tę twierdzę pomiędzy Bizancjum i Bułgarią miało miejsce w latach 1366-1367. Nie był to konflikt *stricte* bizantyńsko-bułgarski, gdyż działania przeciwko nadmorskim twierdzom bułgarskim prowadził wówczas hrabia Amadeusz VI Sabaudzki, ale czynił to na rzecz Bizancjum, otrzymując zarazem częściowe wsparcie finansowe i posiłki ze strony cesarstwa[45]. Wyposażony w dwadzieścia galer z załogami zbrojnymi Amadeusz atakował kolejno porty bułgarskie zachodniego wybrzeża Morza Czarnego, poczynając od Agatopola na południu, a skończywszy na Warnie, na północy. Dążąc do zajęcia najważniejszych ośrodków portowych, w czasie swych działań pozostawił nietknięte nadmorskie twierdze Starej Płaniny. Z tego też względu, w październiku 1366, podczas oblegania twierdzy warneńskiej, hrabia wyekspediował znaczne siły bojowe na południe, drogą nadmorską przez wschodnie krańce Starej Płaniny, by te podjęły się zdobycia Emony. W obliczu groźby oblężenia bułgarski garnizon twierdzy poddał się bez walki i udostępnił umocnienie oddziałom łacińskim. Amadeusz zaproponował towarzyszącym mu oddziałom greckim, aby w imieniu cesarza przejęły kontrolę nad umocnieniem, ale z braku dostatecznej ilości ludzi Bizantyńczycy odmówili[46]. Dnia 25.10.1366 r. hrabia opłacił dwa statki transportowe, które miały za

[44] Szerzej o tym zagadnieniu por. K. Marinov, *Michail Duka Glava Tarchaniot i kreposti Gema v konce XIII v.*, w: *Byzantium, New Peoples, New Powers: the Byzantino-Slav Contact Zone, from the Ninth to the Fourteenth Century*, ed. M. Kaimakamova – M. Salamon – M. Smorąg Różycka, Cracow 2007, 278-280 i 281-282.

[45] Por. F. Bollati di Saint Pierre, *Illustrazioni della spedizione in Oriente di Amadeo VI (Il Conte Verde)* XLVII-XLVIII i 327, Torino 1900, 11 i 89.

[46] Por. *Iz „Savojska chronika"*, w: *Christomatija po istorija na Bălgarija*, t. 2: *Săštinsko srednovekovie (krajat na XII-XIV v.)*, săs. V. Gjuzelev – P. Petrov, Sofija 1978, 173; Soustal, *Tabula Imperii Byzantini*, s. 259. Warto podkreślić, że twierdza stanowiła jedyne, być może obok Kalokastronu (Kozjaku), nadmorskie umocnienie, zdobyte przez wojsko hrabiego od strony lądu, zob. Gagova, *Trakija*, s. 209.

zadanie dostarczyć pożywienie lub posiłki zbrojne dla nowego, łacińskiego garnizonu Emony[47].

Wedle Wasila Gjuzelewa, zdobycie Emony miało wywrzeć nacisk na cara bułgarskiego Jana Aleksandra I (1331-1371), z którym władca sabaudzki prowadził rokowania w sprawie przepuszczenia przez terytoria bułgarskie, powracającego z Węgier cesarza bizantyńskiego Jana V Paleologa[48]. Eugene L. Cox widział w zajęciu twierdzy pokaz siły i determinacji hrabiego oraz wzmocnienie jego pozycji w ramach działań zbrojnych[49]. Prócz tego zwrócić należy uwagę, że zdobycie Emony, jak i pobliskiej twierdzy Kozjak, stanowiło logiczną konsekwencję prób opanowania Warny i Galaty, które znajdowały się dalej na północy. Chcąc trwale podporządkować kolejne ośrodki zachodniego wybrzeża Morza Czarnego, wojska hrabiego nie powinny bowiem pozostawiać w rękach bułgarskich umocnionych punktów za swoimi plecami (takich jak twierdze staropłanińskie). Tym bardziej, że ich zdobycie umożliwiało ewentualny swobodny przemarsz wojsk lądowych po tzw. drodze nadmorskiej z Konstantynopola nad Dunaj. Właśnie w związku z tą rolą strategiczną, jak również z racji na prowadzenie działań zbrojnych na rzecz Bizancjum, pierwotnie oferowano objęcie panowania nad tymi ośrodkami oddziałom bizantyńskim. Poza tym zajmując Emonę i Kozjak oraz podejmując próbę zdobycia Galaty, hrabia wkraczał na teren Starej Płaniny, który dotychczas omijał, poruszając się drogą morską z Mesembrii do Warny. Warto również zwrócić uwagę, że w odniesieniu do obszarów nadmorskich na południe od Hemusu, oddziały łacińskie starały się zdobywać po kolei wszystkie ważne strategicznie porty czarnomorskie – Agatopol (Achtopol), Sozopol, Skafidę, Anchialos, Mesembrię[50]. Działania przeciwko Emonie wpisywały się więc logicznie w ogólną strategię realizowaną przez hrabiego, a polegającą na zajęciu nadmorskich ośrodków Bułgarii. Dodatkowo, jak słusznie zauważył E.L. Cox, zajęcie Emony wzmacniało pozycję hrabiego w Mesembrii, która była jego siedzibą podczas działań zbroj-

[47] Por. Bollati, *Illustrazioni della spedizione* 301, s. 85.

[48] Por. V. Gjuzelev, *Očerci vărchu istorijata na bălgarskija severoiztok i Černomorieto (kraja na XII–načaloto na XV vek)*, Sofija 1995, 56; Božilov – Gjuzelev, *Istorija na Dobrudža*, s. 231.

[49] Por. E.L. Cox, *The Green Count of Savoy Amadeus VI and Transalpine Savoy in the Fourteenth Century*, Princeton 1967, 225.

[50] Por. *Iz „Savojska chronika"*, s. 170-172; V. Gjuzelev, *Il Mar Nero ed il suo litorale nella storia del Medieovo Bulgaro*, „Byzantinobulgarica" 7 (1981) 21; P. Koledarov, *Bălgarskata srednovekovna dăržava i Černomorskijat brjag*, w: *Srednovekovna Bălgarija i Černomorieto (Sbornik dokladi ot naučnata konferencja Varna – 1980)*, săs. A. Kuzev, red. T. Jordanov, Varna 1982, 30; Koledarov, *Političeska*, s. 105; Angelov – Čolpanov, *Bălgarska voenna istorija*, s. 154-155; Gjuzelev, *Očerci*, s. 54-55; Božilov – Gjuzelev, *Istorija na Dobrudža*, s. 230; K. Gagova, *Krăstonosnite pochodi i srednovekovna Bălgarija*, Sofija 2004, 198-199 i 205-212. Dodatkowym bodźcem do podboju tych portów mogły być motywy ekonomiczne, szczególnie pociągające dla Wenecjan i Genueńczyków, zob. S.N. Lišev, *Bălgarskijat srednovekoven grad. Obštestveno-ikonomičeski oblik*, Sofija 1970, 136.

nych przeciwko Bułgarom. Podobnie jak Anchialos na południowym zachodzie, Emona osłaniała bowiem dostęp do bazy Sabaudczyka od strony północnego wschodu[51]. Fakt, że zajęcie jej pozostawiono na okres późniejszy, wynikał z jej przynależności do mniej istotnych miast i portów (w porównaniu z takimi ośrodkami, jak np. Mesembria i Warna), oraz usytuowania, gdyż niemożliwym było zaatakowanie jej od strony morza.

Pomimo tego, iż obrońcy poddali twierdzę, hrabia, zgodnie ze swoim zwyczajem, nałożył na miasto kontrybucję wojenną. Jej wysokość wynosiła 1100 złotych perperów według wagi (kursu) mesembryjskiej. Gmina miejska (*communitas*) przekazała sumę poprzez pewnego Katalończyka, tłumacza i mieszkańca Emony[52]. Fakt ten może wskazywać, że twierdza stanowiła na tyle atrakcyjne miejsce do osadnictwa, że przyciągała ludność z zachodu Europy. W tym kontekście twierdzi się nawet, że przystań emońska mogła odgrywać pewną rolę w wymianie handlowej między niezbyt zasobnym górskim zapleczem twierdzy, a istotnymi ośrodkami czarnomorskiego handlu międzynarodowego[53]. Dowodzić tego może informacja, że w 1437 r., zamieszkujący stolicę bizantyńską Włoch Giacomo Badoer, zawierał transakcje handlowe z kupcami emońskimi[54].

Wkrótce, a mianowicie w dniu 21 grudnia 1366 r., doszło do zawarcia układu pokojowego między Bułgarią a Bizancjum i Sabaudczykiem. Na jego mocy Bizancjum miało otrzymać wszystkie twierdze zajęte przez wojsko Amadeusza VI. Władza hrabiego nad Emoną nie trwała jednak długo. Już w styczniu 1367 r., prawdopodobnie z powodu wysokiej kontrybucji i pewnych nadużyć ze strony łacinników, ludność miasteczka podniosła bunt i przegnała kontyngenty Sabaudczyka. Antonio Barberi wyraźnie stwierdza, że wówczas hrabia prowadził regularną wojnę przeciwko twierdzy, a do niewoli dostał się jeden z jego dowódców, odpowiedzialny za zaopatrzenie w żywność, którego emończycy zwolnili dopiero za okup wynoszący 16 florenów[55]. Ostatecznie więc twierdze na terenie Hemusu, w tym Emona, pozostały w rękach cara bułgarskiego. Ten wkrótce (po 1369 r.) odstąpił je władcy dobrudżańskiemu[56]. Natomiast

[51] Por. Cox, *The Green Count*, s. 227. Autor pisze o osłanianiu Mesembrii przez wspomniane ośrodki od wschodu i zachodu, choć bardziej były to północny wschód i południowy zachód. Przy okazji warto zwrócić uwagę, że Emona spełniała w tym układzie rolę umocnionego punktu, strzegącego północnego skraju Zatoki Mesembryjskiej.

[52] Por. Bollati, *Illustrazioni della spedizione* XII, s. 5.

[53] Por. Kuzev, *Kozjak i Emona*, s. 317; Dimitrov, *Bălgarija v srednovekovnata morska kartografija*, s. 19.

[54] Por. G. Badoer, *Il libro del conti: Costantinopoli (1436-1440)*, ed. U. Dorini – T. Bertelè, w: *Il Nuovo Ramusio*, t. 3, Roma 1956, 112.

[55] Por. Bollati, *Illustrazioni della spedizione* 421, s. 107; Cox, *The Green Count*, s. 230; Kuzev, *Kozjak i Emona,* s. 319-320.

[56] Por. Gjuzelev, *Chronicon*, s. 163; Kuzev, *Kozjak i Emona*, s. 321-322; Gjuzelev, *Očerci*, s. 56-59; Božilov – Gjuzelev, *Istorija na srednovekovna*, s. 607; Božilov – Gjuzelev, *Istorija na*

w przeddzień antybułgarskiego najazdu osmańskiego z 1388 r., Emona ponownie znajdowała się w granicach Bułgarii Tyrnowskiej[57]. W tym miejscu przypomnieć należy, że w połowie XIV wieku Bułgaria rozpadła się na kilka mniejszych organizmów państwowych, w tym na carstwo tyrnowskie, będące głównym spadkobiercą niepodzielonego państwa, księstwo dobrudżańskie oraz carstwo widyńskie (w pełni samodzielne od 1371 r.)[58]. Istnieje koncepcja, że w okresie 1391-1399 (nawet od 1388 r.) Emona przynależała do nadczarnomorskiego władztwa cesarza Jana VII Paleologa, lecz nie uzyskała ona szerszej akceptacji w nauce[59]. Wydaje się więc, że po raz ostatni weszła ona w posiadanie bizantyńskie na mocy porozumienia cesarstwa z Osmanami w 1403 r. i wraz z pozostałymi nadmorskimi ośrodkami uległa Turkom ostatecznie w marcu 1453 roku[60].

IV. EMONA W SYSTEMIE ADMINISTRACJI KOŚCIELNEJ

W zakresie administracji kościelnej ośrodek związany był zazwyczaj z metropolią mesembryjską, choć w okresie 1369-1372[61] (według niektórych uczonych nawet od 1366 r.[62]) należał do diecezji warneńskiej. Podlegał więc patriarchatowi konstantynopolitańskiemu i to nawet pomimo przynależności do któregoś z państw bułgarskich, czy to carstwa tyrnowskiego, czy też państwa dobrudżańskiego. Była to zresztą charakterystyczna cecha portów nadczarno-

Dobrudža, s. 232 i 234. Nieco inaczej, zob. Koledarov, *Političeska*, s. 86 i 105. Na mocy porozumienia pokojowego z grudnia 1366 r. Bizancjum miało otrzymać również Warnę, ale warunku tego Tyrnowo nigdy nie spełniło, przekazując ją Dobroticy.

[57] Por. Neşri, s. 95 (wymienia ją wśród umocnień, znajdujących się w granicach Carstwa Tyrnowskiego); Gjuzelev, *Chronicon*, s. 163, przyp. 37; Kuzev, *Kozjak i Emona*, s. 322; Dimitrov, *Bălgarija v srednovekovnata morska kartografija*, s. 19-20; Božilov – Gjuzelev, *Istorija na Dobrudža*, s. 240.

[58] Por. T. Wasilewski, *Historia Bułgarii*, Wrocław 1988, 107-108; Gjuzelev, *Očerci*, s. 49-51.

[59] Por. E.P. Naumov, *Mesemvrijskie gramoty XIV veka (o maloizučennych stranicach istorii Bolgarii i Vizantii)*, „Revue des Études Sud-Est Européennes" 6 (1968) 61-66 i 69; tenże, *Iz istorii bolgarskogo Pričernomorija*, s. 51-59; krytyka u V. Gjuzelev, *Nesebărskata mestna chronika ot XIV-XV v. kato izvor za istorijata na bălgarskoto Černomorsko krajbrežie*, w: tenże, *Srednovekovna Bălgarija v svetlinata na novi izvori*, Sofija 1981, 218-219; I. Božilov, *Familjata na Asenevci (1186-1460). Genealogija i prosopografija*, Sofija 1994, 438-439 oraz 449, przyp. 33; por. S. Mešanović, *Jovan VII Paleolog*, Beograd 1996, 48, 51-64 i 82-91 oraz V. Načev, *Bălgarski carski gramoti. Săstavitelstvo, očerci, komentar*, Sofija 1996, 146-148.

[60] Por. Kuzev, *Kozjak i Emona*, s. 323; Božilov – Gjuzelev, *Istorija na Dobrudža*, s. 266.

[61] Por. *Rešenie* I, s. 192 (nr 50); *Rešenie* II, s. 196-197 (nr 54).

[62] Por. Dimitrov, *Bălgarija v srednovekovnata morska kartografija*, s. 19. Wydaje się jednak, że zawirowania wokół przynależności twierdzy do diecezji warneńskiej lub metropolii mesembryjskiej związane były raczej z popadnięciem Emony w granice państwa dobrudżańskiego (a więc z 1369 r.), niż ze zdobyciem ośrodka przez rycerzy Amadusza VI Sabaudzkiego w 1366 r., zob. Gonis, *Tărnovo i krajbrežnite metropolii*, s. 464-465.

morskich, w których znaczącą liczbę (a w niektórych przeważającą) mieszkańców stanowili Grecy[63].

Podsumowując podkreślić wypada, że już sam fakt identyczności nazwy omawianego umocnienia i całego pasma górskiego wskazuje, że cypel, na którym się ono wznosiło, był wyjątkowo charakterystycznym i powszechnie znanym elementem miejscowej rzeźby terenowej, szczególnie rozpoznawalnym od strony morza. Lokalizacja zarówno na trasie często wykorzystywanej lądowej drogi nadmorskiej, jak również na szlaku morskim, określała znaczenie twierdzy Emony w kontekście bizantyńsko-bułgarskich konfliktów zbrojnych.

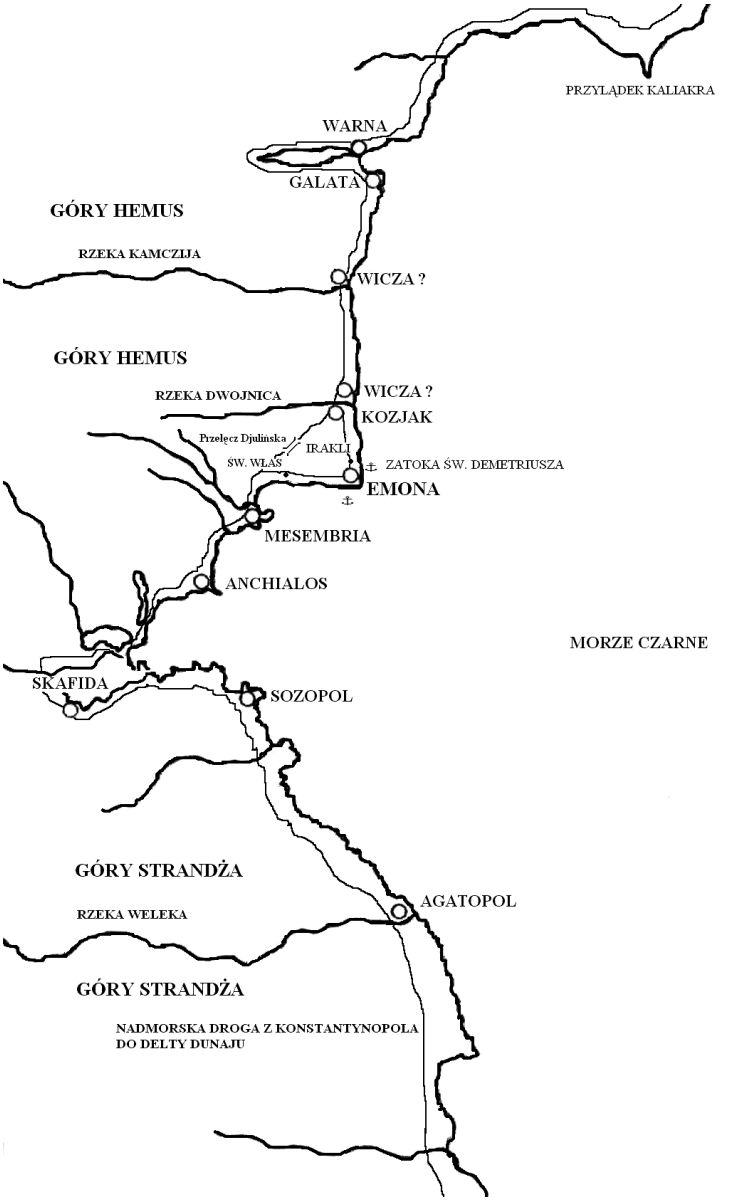
FORTERESSE EMONA
Sur les versants maritimes de l'Hémus moyenâgeux

(Résumé)

La forteresse Emona constitua une des fortifications flanquant les versants maritimes de la montagne Hémus (Balkan, Stara Planina), qui étaient une barière strategique la plus importante dans la Thrace Nord-Est au Moyen Âge. Construite le plus probablement par les Byzantins au débute du XII siècle, après la libération de la Bulgarie de la suprématie byzantine à la fin de ce siècle, elle tomba dans les mains bulgares. Les Byzantins la rattraperent pour le periode entre 1279/1280-1304. Au XIV siècle elle resta dans les mains bulgares, brièvement tombant sous suprématie latine en tant que le résultat de la campagne du comte Amadée de Savoy contre la Bulgarie en 1366-1367, pour succomber aux Ottomans à la fin de ce siècle. Une dernière fois elle fut sous le pouvoir des Byzantins dans les années 1403-1453. La place de fortification au but du promontoire maritime, avancé dans la mer, fit qu'Emona constitua un des port fondamentaux et à la fois un des points d'orientation pour la navigation aux XII-XV siècles sur le trajet maritime entre les centres maritimes importants comme Anchiale, Messembrie et Varna. Avec ce centre deux embarcadères furent liés – aux versants Sud du promontoire ainsi qu'au Nord de la forteresse, dans la baie de Saint Démétrius. Sa place, proche à Anchiale et Messembrie, exerçants pour la Byzance le rôle des bases d'ataques pour les actions militaires contre la Bulgarie, determina son importance comme un avant-poste de la partie la plus d'est du systeme de la défense de Stara Planina pour un État bulgare. Emona limita du Sud et veilla sur l'accès au massif de Stara Planina du côté de la mer, surveillant aussi les mouvements sur la route maritime de terre. Dans la domène ecclesiastique elle resta au principe constamment liée avec la métropole de Messembrie, alors soumise au patriarcat de Constantinople, même dans le temps, où elle fut placé entre les frontieres de l'État bulgare.

[63] Szerzej na ten temat por. V. Gjuzelev, *Njakoi aspekti na vizantijskoto prisăstvie v bălgarskoto Černomorie ot kraja na XII do sredata na XV vek*, w: *Preslav. Sbornik*, t. 4, red. I. Božilov, Sofija 1993, 386-397; Gonis, *Tărnovo i krajbrežnite metropolii*, s. 455-460 i 463-466.

ANEKS



Il 1. Mapa części południowo-zachodnich wybrzeży Morza Czarnego, z uwzględnieniem twierdz na wschodnich krańcach Hemusu (Starej Płaniny); źródło mapy (ze zmianami autora – K.M.): A. Kuzev, *Kozjak i Emona*, w: *Bălgarski srednovekovni gradove i kreposti*, t. 1: *Gradove i kreposti po Dunav i Černo More*, săs. A. Kuzev – V. Gjuzelev, Varna 1981, 319.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Mirosław MEJZNER SAC
(Warszawa)

LUDZKIE CIAŁO I NIEŚMIERTELNOŚĆ
Wybrane przykłady z argumentacji Metodego z Olimpu o zmartwychwstaniu (*De resurrectione* II 19-25)

I. PARADOKS NA OLIMPIE

Na jednym ze zboczy góry Olimp, położonej na malowniczym wybrzeżu tureckim w odległości około 100 km na południe od Antalii, można zaobserwować niecodzienne i bardzo ciekawe zjawisko. Otóż z niewielkich otworów pomiędzy skałami, po których wiedzie szlak, wydobywają się kilkudziesięciocentymetrowe języki ognia. Podania ludowe, wyrosłe z mitologii greckiej, mówią o uwięzionej w podziemnej grocie chimerze, spłodzonej przez Tyfona i Echindę, przerażającej kreaturze, która wyglądała jak: „z przodu lew, koza w środku, kręty smok od spodu, / A z paszczy ognistymi buchała potoki”[1]. Potwór, który pustoszył tereny Cylicji i napełniał tamtejszych mieszkańców nieustannym lękiem, miał zostać w końcu pokonany właśnie na zboczach góry Olimp przez greckiego bohatera Bellerofonta. Dziś wiemy, że starożytny mit, podobnie jak ogień wydobywający się z ziemi, żywił się metanem, który pali się w zetknięciu z powietrzem. Pomimo, że naukowe wyjaśnienie zjawiska nie przemawia do wyobraźni tak silnie, jak fantastyczne legendy, to jednak samo miejsce nazywane po turecku Yanar Tasch, to znaczy „płonąca skała”, nie przestaje fascynować i przyciągać turystów. Widok języków ognia, które zwłaszcza nocą wyglądają, jakby wykonywały jakiś zaklęty taniec, jest bowiem zachwycający i dostarcza niezapomnianych wrażeń.

W początkach IV wieku po płonącym zboczu góry Olimp przechadzał się niekiedy Metody uznawany za biskupa pobliskiego miasta o tej samej nazwie; miasta niegdyś bardzo ważnego ze względu na swe strategiczne położenie nad zatoką, a po którym dzisiaj zostały niestety tylko żałosne ruiny, porośnięte wybujałą roślinnością. O pieszych wycieczkach Metodego, stanowiących notabene ważny argument w próbie określenia obszaru jego działalności[2], dowia-

[1] Homerus, *Ilias* VI 150-151, tłum. F.K. Dmochowski: Homer, *Iliada*, wstęp i komentarz T. Sinko, Wrocław 2004.

[2] Nie ma całkowitej pewności, że Metody był biskupem Olimpu, a tym bardziej, że pozostał tam do końca życia. Krótka notka biograficzna, napisana przez Hieronima (*De viris illustribus* 83),

dujemy się z pierwszej ręki. W swoim dziele *O zmartwychwstaniu*[3] autor ten tak oto rozpoczyna opis swoich spostrzeżeń:

> „Widziałem na Olimpie (Olimp to góra w Licji) ogień, który spontanicznie płonął na zboczu, wydobywając się z głębokości ziemi. Ogień ten płonie wokół wierzby, drzewa tak rozłożystego i zielonego, dającego tak wiele cienia, że zdawać by się mogło, iż rośnie ono raczej w pobliżu źródła. Dlaczego więc, skoro istnieją natury zniszczalne i ciała pochłaniane przez ogień, a niemożliwe jest, aby nie spłonęły, kiedy zostaną poddane naturom płonącym, drzewo to nie tylko nie zostaje pochłonięte, ale coraz bardziej się rozwija i zielenieje, pomimo tego, iż ze swej natury jest podatne na spalenie, a ukryty ogień płonie wokół jego korzeni? Rzuciłem gałęzie drzew z pobliskiego lasu w miejsce, skąd wydobywał się ogień i w jednej chwili spłonęły, objęte płomieniami. Wyjaśnijcie mi więc dlaczego to, co nie jest w stanie znieść nawet spiekoty słonecznej i usycha, kiedy nie jest podlewane, nie zostaje pochłonięte pomimo ognistych płomieni, ale żyje i rozwija się?”[4].

Dziwić może, nie tyle zainteresowanie biskupa Metodego zjawiskami przyrody, ile fakt umieszczenia ich opisu w dziele poświęconym obronie chrześcijańskiego dogmatu zmartwychwstania. Jest to jednak typowy dla epoki patrystycznej przykład teologicznej interpretacji fenomenów dostępnych bezpośredniemu doświadczeniu czy też raczej próba wyjaśnienia prawd wiary na podstawie faktów powszechnie znanych i podlegających stosunkowo łatwej weryfikacji. Ojcowie Kościoła wypracowali, owszem, bardzo precyzyjną terminologię służącą do wyrażania prawd wiary w kategoriach filozofii greckiej, starali się też jednak nie rezygnować z poszukiwania przykładów, które mogłyby w przystępny sposób zilustrować przedstawiane treści[5]. Tak jest i w przypadku Metodego,

---

jest niestety pełna nieścisłości, a nawet sprzeczności. Problem komplikuje ponadto złożona tradycja manuskryptowa, począwszy od XIX wieku, naukowcy wysunęli sześć hipotez, co do siedziby stolicy biskupiej Metodego (Olimp, Patara, Myra, Side, Tyr w Fenicji oraz Filippi w Macedonii), z których najbardziej prawdopodobne są jednak pierwsze dwie. Gruntowną analizę problematyki, por. K. Bracht, *Vollkommenheit und Vollendung. Zur Anthropologie des Methodius von Olympus*, Tübingen 1999, 359-374; taż, *The Question of the Episcopal See of Methodius of Olympus Reconsidered*, StPatr 34 (2001) 3-10. W swoich studiach niemiecka badaczka wskazuje Olimp, jako siedzibę biskupstwa Metodego, choć problem wciąż pozostaje otwarty.

[3] Wydania krytycznego dzieł Metodego z Olimpu dokonał G.N. Bonwetsch, *Methodius*, GCS 27, Leipzig 1917 (tekst *De resurrectione* – s. 219-424). Zostały tu również uwzględnione i przetłumaczone na j. niemiecki fragmenty zachowane w przekładzie starocerkiewnosłowiańskim. Najlepiej zachowany kodeks ze słowiańską wersją dzieł Metodego znajduje się w Rosyjskiej Bibliotece Narodowej w Petersburgu oznaczony siglami Q.I. 265; tekst ten można ponadto znaleźć w: Epiphanius, *Panarion haer.* 64, 12-62, GCS 31, 421-499, lub PG 18, 265-329.

[4] *De resurrectione* II 23, 1-4, GCS 27, 377, 11–378, 9 (tłumaczenia fragmentów pochodzą od autora artykułu.

[5] Wiara w zmartwychwstanie była ilustrowana na przykład przechodzeniem nocy w dzień, powstaniem ze snu, wyrośnięciem kłosa z obumarłego ziarna itp. Syntezę przykładów, zaczerpniętych ze świata natury, dla obrony dogmatu. por. T.H.C. Van Eijk, *La résurrection des morts chez les Pères apostoliques*, TH 25, Paris 1974, 158-165.

który konkluduje, przedstawiając teologiczny sens zjawisk naturalnych, zaobserwowanych na zboczach góry Olimp:

> „Co oznacza ten paradoks? Bóg dał nam ten przykład, jako przedsmak dnia przyszłego, abyśmy wiedzieli, że kiedy wszystko zostanie zalane spadającym ogniem, ciała ludzi czystych i sprawiedliwych będą chodzić po ogniu, jak po chłodnej wodzie, nie doznając z jego powodu żadnych cierpień”[6].

Metody, stojąc pośród gorących języków ognia wydobywających się z ziemi, czuł słony i drażniący zapach spalającego się gazu. Jednak w oddali, na horyzoncie, dostrzegał gładką taflę antalijskiego morza, którego głęboki błękit koił nie tylko oczy, ale niczym poranna bryza orzeźwiał duszę świeżym oddechem nadziei. Medytacja tego właśnie krajobrazu pomogła mu zilustrować prawdę o końcu świata i chwalebnym losie zbawionych, których ciała nie spłoną w niszczycielskim ogniu[7], podobnie jak nie płoną na górze Olimp korzenie wierzby, mimo iż wrastają w tę samą skałę, z której wybuchają płomienie. Morze ognia, które na końcu czasów pochłonie to, co złe i zniszczalne, będzie stanowić dla ludzi sprawiedliwych i czystych[8], jakby gładką taflę wody, po której będą stąpać bez żadnego uszczerbku!

II. ORYGENES I KONTROWERSJA WOKÓŁ ZMARTWYCHSTANIA CIAŁ

Głównym celem sugestywnego przykładu z góry Olimp stanowiącego owoc osobistej refleksji Metodego, była obrona twierdzenia o niezniszczalności ciała zmartwychwstałego. W początkach IV wieku bowiem kontrowersja wokół chrześcijańskiego dogmatu o zmartwychwstaniu stała się szczególnie żywa i to nie tylko ze względu na narastającą krytykę środowisk platońskich i gnostyckich[9], ale również z powodu niektórych poglądów Orygenesa o naturze ciała

[6] *De resurrectione* II 23, 5, GCS 27, 378, 9-13.

[7] Wizja końca świata u Metodego (por. zwłaszcza *De resurrectione* I 47-48) jest mieszanką wyobrażeń apokaliptycznych z poglądami stoików. Ci ostatni głosili ideę wiecznego powrotu – materia po fazie formowania i różnicowania się elementów (διακόσμησις) zostanie pewnego dnia znów sprowadzona do pierwotnej jedności i nieokreśloności w wielkim pożarze świata (ἐκπύρωσις), po czym cykl tworzenia i rozpadu rozpocznie się od nowa, por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, I, Warszawa 1999, 132.

[8] Związek wierzby (ἄγνος) z czystością (ἁγνεία) występuje często u Metodego (por. *Symposium*, Praefatio; IX 4; X 3; XI), który czerpie inspirację z myśli Platona (por. *Phaedrus* V 230b-c). W celu pogłębionej analizy tej symboliki, zob. H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1945, 335-414.

[9] Wiara w zmartwychwstanie była od początku jedną z najtrudniejszych prawd chrześcijańskiego nauczania. Już w pierwszych wspólnotach uwidaczniają się trudności w jej pojmowaniu, por. 1Kor 15, 12; 2Tm 2, 17-18. Także niepowodzenie św. Pawła na areopagu było związane właśnie

duchowego. Polemika zogniskowała się wokół używanego przez aleksandryjskiego teologa wyrażenia εἶδος σωματικόν, które miało oddać intuicję tyleż genialną, ile dwuznaczną. Orygenes, deklarując wiarę w zmartwychwstanie i wierność chrześcijańskiemu dogmatowi, przeciwstawił się bowiem jego tradycyjnemu rozumieniu[10]. W jego opinii, tożsamość ciała uwielbionego z ciałem ziemskim nie będzie polegać na identyczności elementów materialnych, ale na tożsamości cielesnego pryncypium osoby, właśnie owego εἶδος. Problem w tym, że użyty przez niego termin był nie tylko wysoce abstrakcyjny, ale ponadto, w popularnym rozumieniu, oznaczał formę, kształt, zewnętrzną postać. Dwuznaczności te otwierały możliwość przeróżnych interpretacji, często jakże odległych od oryginalnych intuicji wielkiego teologa z Aleksandrii, który poszukiwał racjonalnych kategorii celem wyjaśnienia dogmatu wiary[11].

W rozważaniach o naturze ciała zmartwychwstałego Orygenes wychodził z założenia, że materialny skład organizmu nieustannie podlega zmianie. Ciało ziemskie, od strony materialnej, jest niczym rzeka w nieustannym ruchu na skutek procesów fizjologicznych w nim zachodzących, zwłaszcza odżywiania i wydalania. Stare elementy zużywają się i niszczeją, a na ich miejsce organizm tworzy nowe „komórki" z budulca dostarczonego w pożywieniu. Zdaniem

z głoszeniem nadziei zmartwychwstania, por. Dz 17,32. Nie dziwi więc fakt, że takie nauczanie stało się bardzo szybko terenem gorącej polemiki, a czasem wywoływało wręcz niewybredne ataki na chrześcijaństwo ze strony pogan. Znamienne są tu słowa Celsusa, który określa zmartwychwstanie jako „nadzieję godną robaków", por. Origenes, *Contra Celsum* V 14. Ze swej strony myśliciele chrześcijańscy starali się odpowiadać na zarzuty przeciwników, rozwijając i pogłębiając refleksję nad pierwotnym kerygmatem. Żaden inny aspekt eschatologii nie był tak szeroko i tak precyzyjnie dyskutowany w starożytności, jak właśnie wiara w zmartwychwstanie. Szersze opracowanie tej problematyki w epoce patrystycznej por. J. Becker, *La risurrezione dei morti nel cristianesimo primitivo*, SB 97, Brescia 1991; Van Eijk, *La résurrection*, passim; A. Fernandez, *La escatologia en el siglo II*, Burgos 1979; H.E. Lona, *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie*, Berlin – New York 1993; *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Noveau Testament*, éd O. Mainville – D. Marguerat, Le Monde de la Bible 45, Médiaspaul 2001; C. Marcheselli-Casale, *Risorgeremo, ma come? Resurrezione dei corpi, degli spiriti o dell'uomo? Per un contributo allo studio della speculazione apocalittica in epoca greco-romana: II a.C.–II d.C.*, Bologna 1988; E. Prinzivalli, *La risurrezione nei Padri*, w: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica / Morte-risurrezione nei Padri* 45, Roma 2007, 169-288; C. Setzer, *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity. Doctrine, Community and Self definition*, Boston – Leiden 2004.

[10] W ogniu polemiki przeciw platonikom i gnostykom chrześcijański dogmat wyrażał się coraz częściej w formule *resurrectio carnis*, włączanej do wyznań wiary i starożytnych symboli. Najstarsze udokumentowane połączenie między wiarą w zmartwychwstanie a teminem σάρξ, znajduje się u Klemensa Rzymskiego (*Epistula ad Corinthios* 26, 3). Cytowany przez niego tekst Hi 19, 26 w wersji Septuaginty zawiera *hapax*: „wskrzesisz moje ciało" zamiast „moją skórę", jak to jest w większości kodeksów, por. H.E. Lona, *Der erste Clemensbrief*, Göttingen 1998, 310-311.

[11] Szersze opracowanie Orygenesowej interpretacji zmartwychwstania, por. H. Crouzel, *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, BLE 81 (1980) 175-200 i 241-266; tenże, *Les prophéties da la résurrection selon Origine*, w: *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, 980-992; G. Dorival, *Origène et la résurrection de la chair*, w: *Origeniana quarta*, Innsbruck – Wien 1987, 291-321.

Orygenesa, nie można więc mówić o materialnej identyczności ciała nawet na ziemi. Tym, co sprawia, że ciało Piotra jest ciałem Piotra, a ciało Pawła ciałem Pawła, pomimo wszelkich zmian dokonujących się w ciągu życia, jest jedynie jakieś pryncypium tożsamości cielesnej (εἶδος σωματικόν), którego nie należy mylić z duszą mającą zupełnie inną naturę[12]. Co więcej, Aleksandryjczyk wychodząc ze słusznego skądinąd założenia, iż ciało zmartwychwstałe musi być dostosowane do życia w królestwie niebieskim, dopuszczał możliwość radykalnych zmian w jego kształcie i wyglądzie[13].

Poglądy te wywoływały zrozumiały opór u zwolenników tradycyjnego rozumienia dogmatu. Podejmując próbę oceny ich zdecydowanego stanowiska, trzeba jednak wziąć pod uwagę, że sami uczniowie Orygenesa, nie dorastający do geniuszu i subtelności argumentacyjnej swego mistrza, dokonywali nadinterpretacji jego myśli, przyczyniając się znacznie do wypaczenia ich oryginalnego sensu.

III. ARGUMENTACJA METODEGO Z OLIMPU O ZDATNOŚCI CIAŁA DO ŻYCIA WIECZNEGO

Pierwszym autorem chrześcijańskim, który w sposób gruntowny i kompleksowy podjął polemikę z Orygenesową teorią zmartwychwstania, był Metody z Olimpu[14]. Jego dzieło *O zmartwychwstaniu*, napisane niedługo przed śmiercią najprawdopodobniej męczeńską, było cenione i cytowane już w starożytności[15]. Stanowiło bowiem bardzo dojrzałą próbę uzasadnienia tradycyjnego rozumienia dogmatu wiary. Autor starał się nie tylko odeprzeć zarzuty środowisk platońskich i ukazać niedoskonałości koncepcji εἶδος σωματικόν, ale nadto dowieść, że wiara w ἀνάστασις τῆς σαρκός nie jest sprzeczna z rozumem i naukowym pojmowaniem świata. Ujęcie zaś dzieła w formie dialogu pozwoliło mu na zachowanie swego rodzaju polifonii doktrynalnej[16], prowa-

[12] Podstawowym tekstem Orygenesa na ten temat jest komentarz do Ps 1, 5 przekazany właśnie przez Metodego w *De resurrectione* I 20-24.

[13] Por. Origenes, *De oratione* 31, 3.

[14] Próbę analizy recepcji myśli Orygenesa przez Metodego, por. H. Crouzel, *Les critiques adressées par Méthode d'Olympe et ses contemporains à la doctrine origenienne du corps ressuscité*, „Gregorianum" 53 (1972) 679-716; M. Mees, *Paulus, Origenes und Methodius über die Auferstehung der Toten*, „Augustinianum" 26 (1986) 103-113; E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, SEA 82, Roma 2002, 85-121; A. Vitores, *Identidad entre el cuerpo muerto y resuscitado en Origenes según el „De Resurrectione" de Metodio de Olimpo*, Jerusalem 1981.

[15] Hieronim określa *De resurrectione* Metodego mianem „opus egregium", por. *De viris illustribus* 83. Większa część dzieła Metodego została zachowana przez Epifaniusza w *Panarion* 64,12-62, GCS 31, 421-499.

[16] *De resurrectione* to dialog, w którym głos zabierają zasadniczo cztery postaci: dwaj heterodoksi (Aglaofon – chrześcijanin platonizujący oraz Proklos – uczeń Orygenesa) i dwaj ortodoksi

dzenie polemiki na różnych płaszczyznach (teologicznej, egzegetycznej, ontologicznej, antropologicznej, moralnej, naukowej, terminologicznej etc.) oraz ukazanie wielu odcieni dyskutowanego problemu.

1. Argumenty ze świata natury i sztuki. Niemożliwe jest przeanalizowanie na kilku stronach ogromnego bogactwa myśli eschatologicznej Metodego z Olimpu ani nawet całościowe przedstawienie jego interpretacji dogmatu zmartwychwstania[17]. Zostaną natomiast ukazane wybrane przykłady służące autorowi do zilustrowania prawdy o niezniszczalności ciała zmartwychwstałego, a ściśle rzecz biorąc do wykazania, że taka nadzieja nie jest sprzeczna z rozsądkiem i prawami natury, a nadto że jest zawarta w Piśmie Świętym. Metody, przez usta Memiana, rozwija swoją argumentację w sekcji *De resurrectione* II 19-25[18], zawierającej między innymi opis niecodziennego zjawiska ognistych języków na górze Olimp i związanego z nim paradoksu niespalania się rosnącej tam wierzby.

Teologiczny sens tego „botanicznego" argumentu ukazującego wyjątkową witalność drzewa, jest wydobyty przez Metodego także z przykładu „astronomicznego", od którego rozpoczyna on analizowaną tutaj sekcję. W *De resurrectione* II,19 autor wyraża podziw nad harmonią i pięknem kosmosu, a rozważając naturę gwiazd, podkreśla przede wszystkim cechę ich długowieczności: skoro taka trwałość jest możliwa w ich przypadku, tym bardziej będzie możliwa w przypadku ciał zmartwychwstałych. Rozumowanie Metodego jest oparte na dwóch przesłankach: filozoficznej i teologicznej. Pierwsza wyraża się w przekonaniu o podobieństwie materialnym ciał niebieskich i ludzkich, które są złożone z czterech elementów fundamentalnych: ognia, powietrza, wody i ziemi. Druga wypływa z prawdy o wszechmocy stwórczej Boga, dla którego świat jest jak „ziarnko na szali, kropla rosy porannej, co spadła na ziemię" (Mdr 11, 22), a który jest mocen „wskrzesić to ciało i wprowadzić je do chwalebnego miejsca"[19].

Aby uzasadnić zdolność ciała do życia wiecznego, Metody posługuje się jeszcze argumentem „zoologicznym". Zauważa najpierw, że niektóre zwierzęta żyją o wiele dłużej niż ludzie. Taka sytuacja wydaje mu się kuriozalna

(Eubuliusz-Metody oraz Memian). Szczególne miejsce zajmują poglądy Orygenesa, którego fragmenty dzieł są cytowane i komentowane tak przez Proklosa (zwłaszcza komentarz do Ps 1, 5), jak i Metodego. Choć postaci heterodoksów łączy wiele wspólnych idei, to jednak ich podstawowe założenia są bardzo zróżnicowane.

[17] Autor artykułu obronił pracę doktorską zatytułowaną 'Ανάστασις τῆς σαρκός. *Studio sull'escatologia di Metodio di Olimpo*, Istituto Patristico „Augustinianum", Roma 2007. Opublikowane *excerpta* tej dysertacji zawierają pogłębioną analizę treści prezentowanych w dalszej części artykułu.

[18] W tej sekcji autor polemizuje zasadniczo z poglądami przedstawionymi przez Aglaofona w *De resurrectione* I 8-12.

[19] *De resurrectione* II 19, 3, Q.I. 265, s. 128b, 6-8.

i głęboko niesprawiedliwa, „gdyż – jak się mówi – ciało ludzkie zostało ulepione Bożymi rękoma i ustanowione nosicielem wielce czcigodnej duszy”[20]. Przykład zoologiczny stanowi więc dla Metodego jedynie punkt wyjścia, a zasadnicza argumentacja opiera się na solidnych podstawach teologicznych i antropologicznych. Człowiek powinien żyć dłużej niż inne stworzenia nie dlatego, że jest silniejszy i bardziej wytrzymały od nich, ale dlatego, że został bezpośrednio stworzony przez Boga[21]. Jego ciało ma wyjątkową godność także dlatego, że kieruje nim dusza rozumna i nieśmiertelna. Jeżeli więc w tym życiu ciało to nie jest przeznaczone do długowieczności, to musi się ona zrealizować w nowym świecie po zmartwychwstaniu[22].

Do tych przykładów, zaczerpniętych ze świata natury, Metody dodaje jeszcze argument „artystyczny”, oparty na podstawowej kategorii antropologii biblijnej, to znaczy człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże[23]. Nawiązując do roli i znaczenia symbolu w świecie rzymskim, stwierdza on, że ktokolwiek nie respektuje obrazu cesarza, winien jest uchybienia wobec osoby samego władcy, nawet jeśli materiał użyty do wykonania podobizny nie był specjalnie wartościowy. Jeśli więc obrazy królów muszą być otaczane należnym szacunkiem, to z pewnością jeszcze większa cześć należy się ludziom. Fakt bycia obrazem Boga jest dla Metodego zasadniczą racją nieśmiertelności człowieka, tym bardziej, że samo odwieczne Słowo przyjęło ludzkie ciało, aby w zmartwychwstaniu przywrócić zniekształconemu przez grzech obrazowi pierwotny blask i wspaniałość formy[24]. Szczególna godność i wartość człowieka wypływa nie tylko z faktu bycia obrazem Boga, ale także z tego, że to sam Stwórca jest jego autorem. Metody, przywołując konkretny przykład, zaczerpnięty z kultury antycznej, podkreśla, że każdy artysta pragnie uczynić swoje dzieło nieśmiertelnym, tak jak Fidiasz, który po wyrzeźbieniu posągu Zeusa namaszczał go w tym celu oliwą[25]. O ileż bardziej więc

[20] Tamże II 22, 1, GCS 27, 376, 9-11. Metody uważa, że człowiek, stworzony bezpośrednio przez Boga, w przeciwieństwie do innych bytów materialnych, przewyższa w godności nie tylko zwierzęta, ale również ciała niebieskie, por. tamże I 34, 5.

[21] Fakt bezpośredniego stworzenia człowieka przez Boga, wyrażony między innymi za pośrednictwem bliskiego teologii azjatyckiej, a zwłaszcza Ireneuszowi z Lyonu, obrazu ulepienia człowieka rękami Najwyższego, jest jednym z filarów antropologii Metodego. Gruntowne studium tej problematyki przeprowadziła K. Bracht (*Vollkommenheit und Vollendung*, pasim).

[22] Metody mówi o zmartwychwstaniu ciał ludzkich, odrzucając kategorycznie ideę zmartwychwstania zwierząt, por. *De resurrectione* III 20.

[23] Por. Rdz 1, 26-27: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!». Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”. Najbadziej pogłębiony i skondensowany wykład swojej antropologii przedstawia Metody w *De resurrectione* I 34-35.

[24] Por. *De resurrectione* II 24.

[25] Por. tamże I 35, 3-4. Przykład posągu Zeusa jest użyty także przez Tertuliana w jego rozważaniu o godności ciała ludzkiego, por. *De resurrectione carnis* VI 6. W dziele Metodego

człowiek, obraz Boga i „jego najpiękniejsze dzieło”[26], będzie zachowany na życie wieczne!

Autor *De resurrectione* posługuje się bardzo często językiem plastycznym, przedstawiając Boga jako lekarza, nauczyciela, architekta, artystę, a nawet garncarza. Ciekawym przykładem takich obrazowych porównań jest odczytanie opisu stworzenia człowieka z Rdz 2, 7[27] w świetle Jr 18, 3-6[28], tekstu mówiącego o pracy garncarza, który nie zraża się nieudaną próbą wyrobu naczynia, ale rozpoczyna od nowa proces jego formowania. Metody, porównując te dwa teksty, stara się szczególnie podkreślić możliwość utworzenia odnowionego naczynia, to znaczy ciała zmartwychwstałego, z tych samych elementów materialnych[29]. Co więcej, podkreśla on, że ponowne uformowanie jest o wiele łatwiejsze od tego pierwszego, gdyż mamy do czynienia z materią w jakiś sposób już obrobioną. Metody odpiera w ten sposób zarzuty krytyków tradycyjnego rozumienia dogmatu, twierdząc, że zmartwychwstanie ciała jest mniej zdumiewające, niż poczęcie człowieka i jego rozwój embrionalny, gdyż łatwiej jest przywrócić do życia to, co kiedyś istniało, niż stworzyć coś z niczego[30].

2. Argumentacja biblijna. W analizowanej sekcji dzieła Metodego (*De resurrectione* II 19-25), poświęconej wykazaniu zdatności ciała do niezniszczalności i życia wiecznego, autor nasz, oprócz przykładów pochodzących ze świata natury i sztuki, przytacza jeszcze kilka innych zaczerpniętych z historii biblijnej. Rozmyślając na przykład o czterdziestoletniej wędrówce ludu Izraela przez pustynię, podkreśla, na podstawie Pwt 29, 4[31], że zdrowe pozostały nie tylko ciała Hebrajczyków, ale że nawet ich ubrania i buty nie uległy zniszczeniu. Jeśli

warto natomiast zauważyć ponadto użycie rzadkiego przymiotnika doryckiego ἀριστοτέχνας na określenie Boga jako najwyższego artysty, por. J. Pepin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, 189-190.

[26] *De resurrectione* I 43, 3, GCS 27, 291, 2.

[27] Por. Rdz 2, 7: „Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą”.

[28] Por. Jr 18, 3-6: „Zstąpiłem więc do domu garncarza, on zaś pracował właśnie przy kole. Jeżeli naczynie, które wyrabiał, uległo zniekształceniu, jak to się zdarza z gliną w ręku garncarza, wyrabiał z niego inne naczynie, jak tylko podobało się garncarzowi. Wtedy Pan skierował do mnie następujące słowo: «Czy nie mogę postąpić z wami, domu Izraela, jak ten garncarz? – wyrocznia Pana. Oto bowiem jak glina w ręku garncarza, tak jesteście wy, domu Izraela, w moim ręku»”.

[29] Por. *De resurrectione* I 44, 1.

[30] Por. tamże II 20. Użycie przykładu prokreacji i rozwoju embrionalnego w celu udowodnienia zmartwychwstania ciała występuje już u autorów wcześniejszych, por. Iustinus, *Apologia I* 19, 1-5; Ps-Iustinus, *De resurrectione* V 5; Theophilus, *Ad Autolycum* I 8. Zależność Metodego od Justyna widać w użyciu wyrażenia παλλιγεννεσία τῆς σαρκός (por. *De resurrectione* II 18, 10), nie występującego praktycznie u innych autorów chrześcijańskich, por. A. D'Anna, *Pseudo-Giustino: Sulla resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, Brescia 2001, 21-22.

[31] Por. Pwt 29, 4: „Prowadziłem was przez czterdzieści lat po pustyni; a nie podarły się na was szaty ani obuwie na waszych nogach”.

więc Bóg troszczył się o rzeczy tak błahe, to jak można nie wierzyć, że wskrzesi ciała, które sam stworzył i co do których zapowiedział, że zmartwychwstaną? – konkluduje retorycznie[32].

W rozdziale II 25 *De resurrectione*, który zamyka omawianą sekcję, znajdujemy bardzo ciekawy przykład egzegezy alegorycznej. Metody odczytuje historię Jonasza, odzwierciedlającą historię ludzkości zawartą w Adamie, w perspektywie dogmatu o zmartwychwstaniu[33]. Wielu szczegółom nadaje on przy tym konkretne znaczenie: „wielka ryba" oznacza czas, który pochłania wszystko (zwłaszcza byty cielesne), „Jonasz" to pierwszy człowiek, który przekroczywszy Boży nakaz ucieka sprzed oblicza Bożego, pozbawiony nieśmiertelności, „okręt" – to krótkie życie obecnego czasu, „burza" oznacza pokusy tego świata, „wrzucenie Jonasza do morza" – to śmierć człowieka, „trzy dni i trzy noce we wnętrzu ryby" – ukazują naturę obecnego czasu, podzielonego na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, „wyjście Jonasza na ląd" – oznacza wreszcie zmartwychwstanie człowieka do życia wiecznego[34]. Także Chrystus poddał się logice czasu, aby ukazać przejście do nieśmiertelności w swoim zmartwychwstaniu[35]. Głównym celem tej interesującej alegorii Metodego jest podkreślenie czasowego charakteru śmierci oraz zdolności ciała do niezniszczalności i życia wiecznego:

> „Jonasz, spędziwszy «we wnętrznościach ryby trzy dni i trzy noce» (Jon 2, 1) nie uległ rozkładowi, ani jego ciało nie uległo zniszczeniu, w przeciwieństwie do innych pokarmów, które we wnętrznościach ryby zostają skonsumowane w procesie trawienia na skutek wzrastającej temperatury wewnętrznej[36], aby ukazać, że także nasze ciała mogą pozostać niezniszczalne"[37].

W celu dopełnienia argumentacji biblijnej Metodego, należy przywołać na koniec jego rozumienie przeniesienia z tego świata Henocha[38] i Eliasza[39].

---

[32] Por. *De resurrectione* II 22, 3-4.

[33] Pewien wpływ na taką interpretację Metodego miała bez wątpienia egzegeza Ireneusza, por. *Adversus haereses* III 20, 1; V 31, 1-2.

[34] W celu bardziej pogłębionej analizy alegorii Metodego zawartej w *De resurrectione* II 25, por. D. Bumazhnov, *Zwei Fallstudien zur Exegese des Alten Testaments bei den Kirchenvätern*, I: *Die Auslegung der Jona-geschichte in „De resurrectione" des hl. Methodius von Olympus*, w: I.Z. Dimitrov, *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht.* Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.-15. September 2001, Tübingen 2004, 39-53; Y.M. Duval, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influence du Commentare sur Jonas de saint Jérôme*, Paris 1973, 147-154.

[35] Por. Mt 12, 40: „Albowiem jak Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrznościach wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi". Struktura tego wersetu jest dokładnie odzwierciedlona w *De resurrectione* II 25, 8.

[36] Metody wyraża starożytne teorie sięgające Hipokratesa, który porównywał odżywianie i trawienie do sztuki gotowania pokarmów.

[37] *De resurrectione* II 25, 10, GCS 27, 382, 11-15.

[38] Por. Rdz 5, 24: „Żył więc Henoch w przyjaźni z Bogiem, a następnie znikł, bo zabrał go Bóg".

Czerpiąc inspirację od Ireneusza[40], autor nasz podkreśla, że przejście to dokonało się „w ciele", co oznacza, że ludzkie ciało jest zdatne do przyjęcia niezniszczalności[41]. Warto w tym miejscu jeszcze nadmienić, że interpretacja ukazania się Eliasza wraz z Jezusem podczas przemienienia na górze Tabor jest jednym z głównych argumentów, służących Metodemu do krytyki Orygenesowej koncepcji εἶδος σωματικόν i do wykazania tożsamości formy ciała zmartwychwstałego z ziemskim[42].

3. Dla Boga wszystko jest możliwe. Głównym celem argumentacji Metodego z Olimpu zawartej w analizowanej sekcji *De resurrectione* II 19-25 jest wykazanie, że oczekiwanie niezniszczalności i nieśmiertelności ciała jest nadzieją jak najbardziej rozumną, a do tego obiecaną przez Boga. W dalszej części swojego dzieła (tamże II 26-30) autor nasz stara się dowieść, że ciało zmartwychwstałe będzie zrekonstruowane z tych samych elementów materialnych, które je tworzyły w czasie ziemskiej egzystencji. Metody ma jednak świadomość, że argumenty rozumowe nie wyjaśnią do końca zmartwychwstania, które pozostaje tajemnicą wiary. Dlatego teologiczną klamrą spinającą całą jego argumentację jest prawda o wszechmocy Boga, panującego nad światem, oparta na wersecie Łk 18, 27[43]. Odwołanie się do tej *extrema ratio* nie jest ucieczką od problemu[44], ale próbą włączenia w obszar racjonalności karmionej prawdami wiary kluczowego argumentu, który będąc dostępny rozumowi, jednocześnie go przerasta. Innymi słowy, prawda o wszechmocy Boga nie jest nieracjonalna, ale ponadracjonalna, dlatego że potrafi On dokonać tego, co dla człowieka jest ledwie możliwe do pojęcia. Metody podkreśla z całą mocą, że to, co możliwe u ludzi, tym bardziej jest możliwe dla Boga, ale fakt, że coś przerasta ich siły, nie oznacza wcale, że Bóg nie jest mocen tego uczynić. W ten sposób argumentacja rozumowa oparta na doświadczeniu znajduje dopełnienie w argumentacji teologicznej opartej na Słowie Bożym.

---

[39] Por. 2Krl 2, 11: „Podczas gdy oni szli i rozmawiali, oto zjawił się wóz ognisty wraz z rumakami ognistymi i rozdzielił obydwóch: a Eliasz wśród wichru wstąpił do niebios".

[40] Por. *Adversus haereses* V 5, 1-2.

[41] Por. *De resurrectione* III 5, 10.

[42] Por. tamże III 5-7.

[43] Łk 18, 27: „Jezus odpowiedział: «Co niemożliwe jest u ludzi, możliwe jest u Boga»".

[44] Metody odwołuje się do Łk 18, 27 w *De resurrectione* II 27, 2; 29, 2. Werset ten w kontekście zmartwychwstania pojawia się też u innych autorów tradycji azjatyckiej, por. Athenagoras, *De resurrectione mortuorum* 9, 2; Irenaeus, *Adversus haereses* V 5, 2; Iustinus, *Apologia I* 19, 6; Tertullianus, *De resurrectione carnis* 57, 11; Theophilus, *Ad Autolycum* II 13. Inna jest postawa Orygenesa, który w zachownych dzisiaj pismach ani razu nie cytuje Łk 18, 27, co nie znaczy, że nie podziela prawdy o wszechmocy Boga. Aleksandryjczyk odrzuca jednak kategorycznie odwoływanie się do tej ostatecznej racji celem utrzymania nieracjonalnych wierzeń, do których zalicza też oczekiwanie rekompozycji identycznego materialnie ciała w zmartwychwstaniu, por. *De resurrectione* I 21, 1. Warto dodać, że podobną krytykę wobec chrześcijaństwa podnosił już Celsus.

***

Języki ognia na zboczu antalijskiej góry Olimp nie przestają do dziś intrygować ludzi, tak jak nie przestaje intrygować wiara w zmartwychwstanie. „Jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele? (1Kor 15, 35)". Pytania, o których świadczy już św. Paweł, słyszał zapewne także Metody z Olimpu i wielu innych chrześcijańskich myślicieli różnych epok. Pytania takie stawiają także ludzie naszych czasów: epoki genetyki, przeszczepów, energii jądrowej i teorii względności. Pytają, bo chcieliby lepiej zrozumieć, co się kryje w wyznaniu „(wierzę) w ciała zmartwychwstanie"[45]. Czy mogą w tym pomóc refleksje starożytnych autorów? Z pewnością! Nawet jeśli niektóre ich rozwiązania straciły już swą siłę lub wydają się zwyczajnie przestarzałe, to na pewno wciąż aktualny i godny naśladowania pozostaje ich wysiłek tłumaczenia dogmatów w sposób niesprzeczny z ludzkim rozumem i próba włączenia najnowszych osiągnięć nauki do wyjaśnienia tajemnic wiary.

IL CORPO UMANO E IMMORTALITÀ
Argomentazione di Metodio di Olimpo nel *De resurrectione* II 19-25

(Sommario)

La dimostrazione dell'idoneità della carne all'esistenza incorruttibile ed eterna costituisce uno dei cardini della difesa del dogma della risurrezione tradizionalmente inteso. L'obiettivo dell'articolo (*Il corpo umano e l'immortalità*) è di presentare l'argomentazione svolta in favore di essa da Metodio di Olimpo nel *De resurrectione* II 19-25 (GCS 27, 371-382). L'autore rievoca alcuni esempi presi dal mondo della natura (botanico, zoologico, astronomico), dal campo artistico e dalla storia biblica

[45] Najnowsze badania socjologiczne przeprowadzone w 2005 roku na reprezentatywnej próbie ogólnopolskiej młodzieży szkolnej i studenckiej, spośród której 88,4% przyznaje się do katolicyzmu, wykazały, że w zmartwychwstanie ciała i jego życie wieczne wraz z duszą wierzy 28,6% repondentów, zaś w życie wieczne samej duszy 43,2%, por. S.H. Zaręba, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Warszawa 2008, 112 i 163-167. Wyniki te świadczą bez wątpienia o trudnościach w rozumieniu chrześcijańskiego dogmatu. Najbardziej problematyczną kwestią pozostaje natura związku pomiędzy ciałem składanym do grobu a ciałem zmartwychwstałym, a więc ta sama, która stanowiła główny temat polemiki pomiędzy Metodym z Olimpu a Orygenesem. Warto nadmienić, że Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie o aktualnych problemach eschatologicznych (1979) również nie wyjaśniła dogłębnie tej kwestii, stwierdzając jedynie ogólnikowo, że do tożsamości ciała nie jest konieczna ta sama materia, ale i podkreślając (w kontekście kultu relikwii), że zmartwychwstania nie da się wyjaśnić niezależnie od ciała ziemskiego, por. *Enchiridion Vaticanum* XIII, n. 473, Bologna 1995, 283.

non solo per illustrare la possibile longevità dei corpi nell'esistenza terrena, ma anche per provare che Dio, plasmatore del corpo, ha destinato l'uomo all'immortalità. Applicare il principio dell'onnipotenza divina alla risurrezione della carne non costituisce per Metodio una scappatoia insensata, ma un tentativo di assumere, entro i confini di una razionalità alimentata dai dati della fede cristiana, un elemento che, seppur comprensibile per la ragione, tuttavia la supera.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ireneusz MILEWSKI
(Gdańsk, UG)

UPADEK PATRIARCHY ALEKSANDRYJSKIEGO DIOSKURA

Choć nieco uszczypliwie, to jednak trafnie jezuita W. de Vries pisał, iż wszechwładny na Wschodzie Dioskur po swym tryumfie w Efezie w 449 r. zdawał się zapomnieć, iż przychylny mu Teodozjusz II był przede wszystkim „zwykłym śmiertelnikiem”[1], wieść zaś o nagłej śmierci cesarza musiała spaść na patriarchę niczym grom z jasnego nieba. Dioskur udając się na sobór w 451 r. musiał zdawać sobie sprawę, iż w obliczu zaistniałej sytuacji politycznej (jego szpiedzy donosili mu bowiem o kontaktach dworu konstantynopolitańskiego z biskupem Rzymu Leonem[2]), w wyniku czystki przeprowadzonej na dworze w Konstantynopolu, może on już nie powrócić do Aleksandrii[3].

Przyczyny depozycji Dioskura oraz jego późniejsze wygnanie nie są jednak tak oczywiste, jak można by sądzić w oparciu o dotychczasową literaturę, omawiającą kontrowersje doktrynalne na Wschodzie w poł. V wieku[4]. Nazbyt bowiem akcentuje się w niej bezpardonowe parcie dworu cesarskiego do obalenia patriarchy, by między innymi w taki sposób uspokoić nastroje panujące w Kościołach Wschodu, nazbyt poróżnionych wskutek poczynań aleksandryjskiego patriarchy[5]. F. Haase twierdził nawet, iż cesarz Marcjan rozważał pozyskanie

[1] Por. W. De Vries, *Das Konzil von Ephesus 449 eine „Räubersynode”*?, OCP 41 (1975) 361; zob. też N. Russell, *Cyril of Alexandria*, London – New York 2000, 60.

[2] Cesarz Marcjan w jednym ze swoich listów proponował nawet Leonowi przewodzenie obradom planowanego soboru, por. Leo Magnus, *Epistula* 76, PL 54, 903-906; por. także De Vries, *Das Konzil von Ephesus*, s. 366. Leon pozostawał wówczas również w żywym kontakcie z dworem w Rawennie, zob. Leo Magnus, *Epistulae* 55-57, PL 54, 857-864.

[3] Por. Theopistus, *Vita Dioscuri* 250, ed. F. Nau: *Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie*, écrite par son disciple Théopiste, „Journal Asiatique” 1 (1903) 1-108 (tekst), 240-310 (przekład); F. Haase, *Patriarch Dioscur I. von Alexandrien. Nach monophysitischen Quellen*, Breslau 1908, 204. W takim przypuszczeniu ugruntował go również fakt, iż nowy cesarz jesienią 450 r. odwołał biskupów skazanych na wygnanie po II Soborze Efeskim, por. ACO II 3, s. 19.

[4] Tak samo zwodnicze mogą być stwierdzenia, jakie odnajdujemy w ówczesnych relacjach źródłowych, jak chociażby to, iż sobór do Chalcedonu zwołano, by rozprawić się z „Aleksandryjczykiem” czy też „faraonem”, jak to czasami ironicznie nazywano wówczas aleksandryjskich patriarchów, por. ACO II I, 1, s. 143.

Dioskura dla zaprowadzenia „pokoju kościelnego" na Wschodzie[6]. Jak się wydaje, z powodu nie do końca jasnych zamiarów Marcjana wobec Dioskura, urzędnicy cesarscy nadzorujący przebieg soboru sprzeciwili się, by oskarżycielami patriarchy byli legaci biskupa rzymskiego[7]. Analizując rozwój wydarzeń, poprzedzających zwołanie Soboru Chalcedońskiego, można by nawet stwierdzić, iż to biskupowi rzymskiemu najbardziej zależało na obaleniu potężnego patriarchy, propagującego odmienny dogmat chrystologiczny, a Leon jeszcze przed obaleniem patriarchy nakazał wykreślenie z dyptychów Kościoła rzymskiego Dioskura, Juwenalisa – biskupa Jerozolimy oraz Eustacjusza – biskupa Berytos[8]. Znany nam materiał źródłowy nie pozwala jednak na jednoznaczne stwierdzenie, jak daleko sięgały wówczas plany biskupa Leona w związku z przewidywanym obaleniem aleksandryjskiego patriarchy. Niemniej jednak wraz z depozycją Dioskura i jego stronników biskup rzymski stałby się najznamienitszą postacią ówczesnego Kościoła. Jak się jednak okazało, rozwój wypadków tylko częściowo zaspokoił ambicje Leona; z jednej strony bowiem obalono tylko Dioskura, z drugiej zaś nad Italią pogrążoną w kryzysie politycznym (po śmierci Walentyniana III) zawisło zagrożenie ze strony barbarzyńców. Wydarzenia te, jeśli nie pokrzyżowały, to na pewno nie ułatwiły planów ekspansji politycznych wpływów biskupa rzymskiego w Kościołach Wschodu.

Mimo, iż obalenie Dioskura było decyzją polityczną, to jednak procedurę depozycyjną w jego sprawie wszczęto w oparciu o konkretne zarzuty. Przede wszystkim patriarsze wytykano jego postępowanie na Soborze Efeskim w 449 r.[9], zignorowanie stanowiska biskupa rzymskiego wobec rozpatrywanych tam kwestii[10], przeprowadzenie kontrowersyjnych depozycji oraz przyczynienie się do

[5] Por. V.C. Samuel, *Proceedings of the Council of Chalcedon and its Historical Problems*, „Ecumenical Review" 22 (1970) 342.

[6] Por. Haase, *Patriarch Dioscur*, s. 217 oraz s. 209-210, gdzie autor stwierdza, iż obrady w Chalcedonie, pierwotnie mające się odbyć w Nicei, poprzedził konstantynopolitański synod Endemousa, którego celem było wysondowanie nastrojów pomiędzy biskupami przed planowanymi zmianami, przede wszystkim jednak przed możliwym obaleniem patriarchy Dioskura; zob. także S.O. Horn, *Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon*, Paderborn 1982, 189.

[7] Por. ACO II 1, 1, s. 66; II 3, 1, s. 40; zob. także De Vries, *Das Konzil von Ephesus*, s. 380-381; Horn, *Petrou Kathedra*, s. 147; S. Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Łódź 1997, 64.

[8] Por. Leo Magnus, *Epistula* 95, 3, PL 54, 944.

[9] Mimo, iż Teodozjusz II powierzył Dioskurowi przewodniczenie soborowym obradom w Efezie w 449 r. (por. ACO II I, 1, s. 69; Horn, *Petrou Kathedra*, s. 72-74), to jednak zgromadzeni w Chalcedonie biskupi utrzymywali, iż patriarcha przejął to przewodnictwo w drodze zamachu.

[10] Por. ACO II 1, 1, s. 83; II 1, 2, s. 41nn; II 3, 2, s. 46; II 4, s. 79; zob. także De Vries, *Das Konzil von Ephesus*, s. 396; Horn, *Petrou Kathedra*, s. 156, 193; W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1972, s. 6. Legaci biskupa rzymskiego zwrócili się bowiem z prośbą o odczytanie zebranym listów Leona, por. ACO II 1, 1, s. 82-83. O złym potraktowaniu swych legatów w Efezie, Leon w jednym ze swych listów skarży się cesarzowi Teodozjuszowi (ACO

śmierci Flawiana Konstantynopolitańskiego i rehabilitację Eutychesa (co było jednak dość nielogicznym zarzutem)[11]. Patriarsze stawiano również zarzuty o nadużycia finansowe, poczynione przez niego w Kościele Aleksandryjskim a także o to, iż przyjął on do wspólnoty duchownych zdeponowanych w innych Kościołach[12].

Już w trakcie obrad Soboru Chalcedońskiego, przed trzecim, ostatecznym wezwaniem Dioskura przed sądzące go zgromadzenie, z poważnymi zarzutami przeciwko patriarsze wystąpiło czterech aleksandryjczyków, a mianowicie trzech tamtejszych duchownych (diakoni: Teodor i Ischyrion oraz prezbiter Atanazy) oraz bliżej nieznany nam Sofroniusz. Jako pierwszy z zarzutami wystąpił diakon Teodor, którego Dioskur (rzekomo z powodu zażyłości z jego poprzednikiem Cyrylem) na początku swych rządów biskupich w Aleksandrii wykluczył z szeregów tamtejszego kleru oraz zagroził wypędzeniem z miasta. Teodor zarzucał Dioskurowi głoszenie poglądów Orygenesa, kwestionowanie dogmatu Trójcy Świętej, wycinanie drzew w Egipcie[13], nasyłanie zbrojnych band na majątki swych adwersarzy, zlecenie wielu morderstw oraz „bezwstydny tryb życia", co, jak twierdził oskarżający, może poświadczyć wielu świadków. Swe oskarżenia pod adresem Dioskura diakon Teodor zakończył przypomnieniem, iż patriarcha dopuścił się gwałtu oraz fałszerstw w czasie efeskiego *latrocinium*, przyczynił się do upadku oraz śmierci Flawiana konstantynopolitańskiego oraz, że z jego polecenia z dyptychów Kościoła Aleksandryjskiego usunięto imię Leona Rzymskiego. Zapewniając zaś o swej prawdomówności Teodor stwierdzał, iż rzetelność jego zeznań potwierdzić mogą m.in. bliżej nieznani nam Agorastus, Doroteusz, Euzebiusz oraz notariusz Jan[14].

Jako kolejny z zarzutami wobec patriarchy wystąpił diakon Ischyrion. Według niego Dioskur miał spieniężyć zboże, które to „pobożni cesarze" przekazali Kościołom Libii w związku z utrzymującą się tam suszą. Dioskur zamiast je rozdać między potrzebujących, sprzedał je po wysokich cenach, miejscowe zaś Kościoły nie tylko, iż nie miały z czego wspierać ubogich, to jeszcze nie posiadały mąki do wypiekania chleba eucharystycznego. Ischyrion

II 4, s. 19-21). Najpewniej z inspiracji Leona list o podobnej treści do Pulcherii, siostry Teodozjusza, skierował uczestnik tych wydarzeń, Hilary, diakon Kościoła rzymskiego, por. ACO II 4, s. 27-28.

[11] Por. ACO II 1, 2, s. 124; Evagrius, HE II 4. Odpowiedzialność za rehabilitację Eutychesa spadała jednak w równej mierze na Juwenalisa Jerozolimskiego oraz Talazjusza, biskupa Cezarei Kapadockiej, por. ACO II 1, 1, s. 84; zob. także Horn, *Petrou Kathedra*, s. 65, 74 i 157. Flawian w swym liście apelacyjnym, adresowanym do Leona Rzymskiego, zwraca przede wszystkim uwagę na to, iż Dioskur zamiast zająć się w Efezie spornymi kwestiami doktrynalnymi, niemal od razu przystąpił do rozpatrywania spraw personalnych, por. ACO II 2, 1, s. 77nn; zob. także De Vries, D*as Konzil von Ephesus*, s. 386nn; M. Gaddis, *There Is No Crime for Those who Have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley – Los Angeles – London 2004, 74-75.

[12] Por. ACO II 3, 2, s. 342; Evagrius, HE II 4.

[13] Por. m.in. uwagi: E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, 237.

[14] Por. ACO II 3, 2, s. 287-288.

utrzymywał również, iż Peristeria, pewna zamożna matrona z Konstantynopola, przekazała spore sumy pieniężne dla egipskich klasztorów, przytułków, ksenodochiów oraz tamtejszych ubogich. Dioskur natomiast pieniądze te przeznaczył „na niecne cele" opłacając za nie „aktorki" (prostytutki), które, jak twierdził autor oskarżenia, „tarzały się w pałacu biskupim oraz jego łaźni". Spośród owych niewiast szczególnie złą sławą cieszyła się pewna Pansofia (zwana również Oreine), a frywolne przyśpiewki na temat stosunków łączących ją z patriarchą miały wówczas krążyć po całej Aleksandrii. Ischyriona, jak utrzymywał, spotkało również wiele przykrości ze strony patriarchy, a wszystko to rzekomo ze względu na zażyłość, jaka łączyła go z poprzednikiem Dioskura, Cyrylem. Razu pewnego, z nieznanego nam jednak powodu, patriarcha nasłał nawet na Ischyriona bandę mnichów, którzy zdewastowali jego majątek, wycięli drzewa owocowe, a resztę dobytku puścili z dymem. Również i potem jego zdewastowany już majątek był wielokrotnie pustoszony przez nasyłanych tam „ekklesiastów" na czele z nadzorcą miejscowych diakonów Piotrem oraz prezbiterem Menasem, o których to Ischyrion mówił, iż bardziej należałoby ich nazwać „pospolitymi bandytami", niż duchownymi. Ischyrion został w końcu pojmany przez swych prześladowców i zamknięty w „szpitalu dla okaleczonych", gdzie rzekomo nawet tam próbowano go zgładzić. Diakon jednak ostrzeżony w porę o grożącym mu niebezpieczeństwie zdołał stamtąd zbiec, a następnie opuścił Aleksandrię. W swym oskarżeniu skierowanym przeciwko Dioskurowi Ischyrion nawiązał również do skargi diakona Teodora stwierdzając, iż wielu w Egipcie musiało przyglądać się dewastowaniu swych majątków, wycinaniu drzew w ich posiadłościach, wielu także zostało obłożonych grzywnami pieniężnymi przez patriarchę (?), jak również przegnanych z Aleksandrii. Ischyrion zarzucał ponadto Dioskurowi arianizm, patriarcha bowiem, jak twierdził, sprzeciwiał się używaniu terminu *homoousios*. Jak zapewniał diakon, prawdziwość jego zeznań potwierdzić mogą przywołani już w jego oskarżeniu: Agoratus, Doroteusz, Euzebiusz oraz inni świadkowie, a mianowicie bliżej nieznani nam Didion, Arpocration, Piotr oraz Gajan[15].

W trakcie obrad Soboru Chalcedońskiego kolejne oskarżenie pod adresem Dioskura odczytał także prezbiter Kościoła Aleksandryjskiego Atanazy. Jak utrzymywał oskarżyciel, Dioskur krótko po objęciu tronu biskupiego w Aleksandrii, miał przejąć majątek członków rodziny swego poprzednika (nic bliższego nie wiemy jednak na ten temat), w tym m.in. dobra należące do owego diakona Atanazego oraz jego brata Piotra, którzy byli siostrzeńcami Cyryla. Ci zaś szukając pomocy w swej sprawie udali się do Konstantynopola, gdzie rzekomo za sprawą zaprzyjaźnionego z Dioskurem eunucha Chryzafiusza zostali uwięzieni. Udało im się jednak wykupić z więzienia (w międzyczasie zmarł jednak jeden z osadzonych, Piotr) za ogromną sumę 1400 funtów złota (poży-

[15] Por. ACO II 3, 2, s. 289-293.

czoną na ten cel na wysoki procent u stołecznych bankierów), która przekazana *magistrowi officiorum* Nomosowi (złoto zaś w jego imieniu odbierał bliżej nie znany nam *magistrianos* Sewer), trafiła do, jak stwierdza autor oskarżenia, „barbarzyńskiego Chryzafiusza". Uwolnieni, opuściwszy Konstantynopol, powrócili do Aleksandrii, ukryli się jednak na jednym z jej przedmieść. W międzyczasie zaś Dioskur miał przejąć resztę majętności wygnańców, pozostawiając ich bez środków do życia. Jak czytamy w dalszej części oskarżenia, od pozostałych członków rodziny Cyryla, jego ciotek oraz sióstr (a przypomnijmy jedna z nich była matką oskarżającego) Dioskur wycisnął również 85 funtów złota, od wdowy zaś po zmarłym w konstantynopolitańskim więzieniu Piotrze wymusił dalsze 40 funtów złota. Swe oskarżenie prezbiter Atanazy zakończył apelem do zebranych na Soborze w Chalcedonie biskupów, o pomoc w odzyskaniu owych 1400 funtów złota, jak również zapewnieniem, iż może on również świadczyć o innych przestępstwach popełnionych przez „okrutniejszego od barbarzyńców Dioskura"[16].

Jako ostatni z zarzutami wobec patriarchy wystąpił Sofroniusz, świecki chrześcijanin z Aleksandrii. Jak wynika z jego relacji, pewien Makariusz, jeden z aleksandryjskich dekurionów uwiódł, a następnie również ukrył na terenie miasta jego żonę Teodotę. Kiedy sprawa wyszła na jaw, i oboje kochankowie zostali rzekomo skazani na śmierć (za dopuszczenie się cudzołóstwa), wykonaniu wyroku sprzeciwił się Dioskur, stawiając swoją wolę, jak stwierdzał to oskarżyciel, ponad prawem. Dioskur miał wtedy stwierdzić, iż to on tu stanowi prawa, „bo Egipt do niego należy", a nie do „rządzących". By zaś poskromić upartego Sofroniusza, Dioskur wysłał do jego majątku diakona Izydora na czele bandy miejscowych wieśniaków, którzy zdewastowali jego posiadłość; Sofroniuszowi i jego dzieciom udało się jednak w porę zbiec i ukryć w bezpiecznym miejscu.

Sofroniusz zarzucał ponadto Dioskurowi obrazę cesarskiego majestatu; patriarcha bowiem próbował przeszkodzić w ugruntowywaniu władzy przez cesarza Marcjana. Kiedy zaś dawnym zwyczajem do Aleksandrii przysłano „boskie podobizny", a mianowicie wizerunki nowej pary cesarskiej, wówczas to Dioskur chciał przy pomocy łapówki, którą próbował wręczyć kilku miejscowym urzędnikom, doprowadzić do wywiezienia z miasta owych cesarskich podobizn. Dioskur, będąc najpewniej świadom tego, iż zmiana na tronie w Konstantynopolu stanowi również niechybną zapowiedź zmiany polityki kościelnej państwa, miał wówczas publicznie wyrażać swe niezadowolenie z faktu przejęcia tronu cesarskiego przez Marcjana; chciał bowiem, jak utrzymuje autor oskarżenia, „sam rządzić w Egipcie". Sofroniusz potwierdzając prawdomówność swych zeznań, powoływał się na protokoły z dochodzenia (sporządzone przez trybuna i notariusza Jana), jakie w sprawie znieważenia cesarskiego majestatu przez patriarchę odbyło się w Aleksandrii[17].

[16] Por. ACO II 3, 2, s. 294-296.
[17] Por. ACO II 3, 2, s. 297-299.

Zebrani w Chalcedonie biskupi nie mogli jednak postawić Dioskurowi zarzutu herezji, czego domagał się jego oskarżyciel Euzebiusz, biskup Doryleum[18]. Dioskura bowiem obalono jeszcze przed przyjęciem opracowanej tam nowej formuły wiary. Zastrzeżenia chrystologiczne Dioskura oraz innych biskupów Wschodu do formuły proponowanej przez Leona, miały jednak swoje kulturowe podłoże. Należy oddać rację E. Schwartzowi, który stwierdza, iż Leonowi lansującemu dogmat dwóch współdziałających ze sobą natur Chrystusa, ludzkiej i boskiej, była zupełnie obca „istota greckiej pobożności na Wschodzie"[19].

Analizując przebieg postępowania depozycyjnego, prowadzonego w sprawie aleksandryjskiego patriarchy, wydaje się, iż cesarz Marcjan podjął ostateczną decyzję o obaleniu Dioskura dopiero po pierwszej sesji soboru, po mającym tam miejsce wystąpieniu patriarchy, kiedy okazało się, iż nie jest on skłonny do kompromisu i że nadal wśród biskupów Wschodu istnieje ogromny sprzeciw wobec przyjęcia *Tomosu* Leona[20]. Sam zaś Dioskur na złożoną mu propozycję przyjęcia *Tomosu* Leona miał odpowiedzieć, iż nie podpisze go nawet wtedy „gdyby miano mu obciąć dłoń, albo też utoczyć krwi"[21]. Ta relacja najpewniej jednak mija się z prawdą, a w zamiarze jej propagatora miała wykazać, jak zdecydowanym przeciwnikiem lansowanego przez Leona dogmatu chrystologicznego był patriarcha aleksandryjski. Dioskur, podbudowany oporem części biskupów Wschodu wobec stanowiska biskupa rzymskiego, nie zamierzał więc poddawać się bez walki i próbował zmobilizować swych, jak mu się jeszcze wydawało, stronników. Patriarcha dalece się jednak mylił w ocenie zaistniałej sytuacji, sprzeciw bowiem wobec *Tomosu* Leona pomiędzy wieloma biskupami Wschodu nie oznaczał jednak, iż będą oni bronili swych poglądów za wszelką cenę, a już na pewno nie za cenę utraty tronu, tym bardziej, iż jak wynikało ze stanowiska legatów biskupa rzymskiego, przeciwnicy Dioskura skłaniali się do puszczenia w niepamięć ich uczestnictwo w knowaniach mających miejsce w czasie efeskiego *latrocinium*[22]. Kolejna poważna rysa na partii Dioskura pojawiła się w związku z rehabilitacją Flawiana, którą poparli Juwenalis, biskupi palestyńscy, a nawet czterech biskupów egipskich[23]. Juwenalis, choć nieco skrępowany ko-

[18] Por. ACO II 1, 2, s. 9; Evagrius, HE II 4; zob. także De Vries, *Das Konzil von Ephesus*, s. 378; Gaddis, *There Is no Crime*, s. 318.

[19] Por. E. Schwartz, *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts* w: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Berlin 1960, 137; Frend, *The Rise of the Monophysite*, s. 44.

[20] Por. Theopistus, *Vita Dioscuri* 269-271; zob. także ACO II 1, 1, 14, s. 66; Evagrius, HE II 4.

[21] Michael Syriacus, *Chronicon* II 51, ed. J.B. Chabot, Paris 1899; zob. także F. Haase, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*, Leipzig 1925, 308.

[22] Por. Evagrius, HE II 4.

[23] Por. ACO II 1, 1, s. 111nn; zob. także P.Th. Camelot, *Ephesus und Chalcedon*, Mainz 1963, 140.

niecznością odstąpienia od Dioskura, miał stwierdzić, iż z jego powodu biskupi nie mają zamiaru trafić na wygnanie[24]. Wedle relacji Theopista, w dość sarkastycznym tonie na próbę skonsolidowania przeciwników *Tomosu* Leona przez Dioskura miał zareagować Bazyli z Seleucji stwierdzając:

> „Spójrzcie tylko na tych Aleksandryjczyków, którzy nie zważają ani na cesarza ani też na innych biskupów"[25].

Niemniej ironicznie zareagować miał również Leoncjusz, biskup Askalonu, stwierdzając:

> „Dioskur jest obrazą tego zgromadzenia, chce byśmy z jego powodu poszli na wygnanie. Ten «święty» utrzymuje, iż walczy za prawdziwą wiarę, stawia się ponad Bogiem, tymi trzema [to znaczy ponad biskupami Rzymu, Konstantynopola oraz Antiochii – I. M.] i ponad resztę biskupów. Jeżeli jednak upadnie Aleksandria oraz Dioskur, to czy Kościół przestanie wówczas istnieć?"[26].

Mimo, iż najpewniej wyżej zacytowane wypowiedzi biskupów są produktem fantazji Theopista, monofizyckiego biografa Dioskura, to jednak dyskusja na temat patriarchy prowadzona w czasie obrad soboru nieraz wymykała się biskupom spod kontroli. Nic więc dziwnego zatem, iż jeden z cesarskich wysłanników przysłuchujący się debacie, chcąc uspokoić wzburzenie obradują-

[24] Stanowisko biskupa Jerozolimy wobec gwałtownie zmieniającej się sytuacji przed, jak również w trakcie soboru w Chalcedonie skwitował, monofizyta Michał Syryjczyk stwierdzając, iż Juwenalis udając się na sobór utrzymywał, iż nie podpisze się pod „żydowskim Tomosem" i przestrzegał przed tym innych biskupów palestyńskich. Jednakże kiedy w trakcie obrad zaczął osuwać mu się grunt pod nogami i kiedy wyraźnie zakomunikowano mu, iż w zamian za podpisanie *Tomosu* oraz odstąpienie od Dioskura, jego biskupstwo zostanie wyniesione do rangi patriarchatu (o co Juwenalis bezskutecznie zabiegał już w trakcie obrad I Soboru Efeskiego), a on sam otrzyma jurysdykcję nad trzynastoma biskupstwami w Palestynie, jakie wydzielone zostaną z patriarchatu antiocheńskiego, wówczas Juwenalis opuścił stronnictwo Dioskura oraz podpisał się pod dokumentem sporządzonym przez biskupa rzymskiego, por. ACO II 2, 3, s. 5-7; Evagrius, HE II 18; P.R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535*, vol. 2, London 1966, 782; Liberatus, *Breviarium* 13; Michael Syriacus, *Chronicon* II 89; zob. także E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, DOP 5 (1950) 240 i 244-246; Camelot, *Ephesus*, s. 170nn; Horn, *Petrou Kathedra*, s. 145-146. Juwenalis swym odstępstwem od Dioskura nie zaskarbił sobie również sympatii innych autorów monofizyckich, przez których jest on nazywany chociażby „zdrajcą Judaszem" (*Vita Petri Iberi* 53) czy też „wrogiem Boga" (Theopistus, *Vita Dioscuri* 242). W skutek swego odstępstwa Juwenalis utracił na krótko władzę nad swym Kościołem, który opanował monofizycki mnich Teodozjusz, inni zaś monofizyci próbowali obsadzić swymi duchownymi trony tych biskupów, którzy w Chalcedonie przeszli na stronę koncyliarystów. Juwenalis bezsilny wobec zaistniałej sytuacji udał się do Konstantynopola, do cesarza Marcjana, a w 453 r. z pomocą zbrojnych oddziałów udało mu się odzyskać utracony tron, por. Evagrius, HE II 5; zob. także W. Ensslin, *Marcianus* (34), RE 14/2 (1930) 1524-1525; P.T.R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East* (451-553), Leiden 1979, 17-19.

[25] Theopistus, *Vita Dioscuri* 275.

[26] Tamże 275.

cych biskupów stwierdził, iż wypowiadane przez nich groźby i wulgaryzmy pod adresem Dioskura nie przystają osobom duchownym[27].

Tak jak wspominaliśmy powyżej, mimo nalegań Euzebiusza, biskupa Doryleum, Dioskurowi nie postawiono w Chalcedonie zarzutu herezji[28], sprawa bowiem zdefiniowania natury Chrystusa nazbyt jeszcze dzieliła zebranych tam biskupów, a poza tym tak brzmiący zarzut należałoby postawić wielu obradującym w Chalcedonie duchownym. A i sam Dioskur podejmując obronę swych poglądów chrystologicznych stwierdzał, iż nie są one na Wschodzie nowością, a już na pewno nie herezją, skoro były już tam głoszone przez Atanazego, Grzegorza z Nazjanzu oraz Cyryla[29]. Broniąc się zaś przed zarzutami o poczynione bezprawie w Efezie w 449 r., Dioskur stwierdził, iż w czasie obrad II Soboru Efeskiego postępował on wedle wskazówek otrzymanych od cesarza Teodozjusza II, przez cały czas kontaktując się również z jego przedstawicielami, przysłuchującymi się obradom zgromadzenia[30]. Dla potwierdzenia swego twierdzenia Dioskur żądał również przeprowadzenia konfrontacji z dostojnikami cesarskimi, którzy, przed jak również w czasie trwania obrad soboru w Efezie w 449 r., pośredniczyli między nim a cesarzem[31]. Apel pozostał oczywiście bez echa. Poza tym także, jak to stwierdził Dioskur, podjęte w 449 roku w Efezie decyzje potwierdzili również inni biskupi, jak chociażby Juwenalis, biskup Jerozolimy czy Talasius, biskup Cezarei Kapadockiej[32].

Wraz z kilkoma biskupami Dioskur nie uczestniczył już w dalszych obradach zgromadzenia i czekał tylko w napięciu na wieści z sali obrad, jakie przynosili im posłańcy. I to właśnie odmowa przybycia przed obradujące zgromadzenie, po trzykrotnym wezwaniu, było powodem zasądzenia depozycji aleksandryjskiego patriarchy[33]. Dioskur wzywany przed sądzące go zgromadzenie wymawiał się tym, iż przybycie uniemożliwiają mu strażnicy pilnujący budynku, w którym zatrzymał się na czas soboru, następnie zaś domagał się uczestniczenia w obradach również komisarzy cesarskich oraz sprzymierzonych z nim, jak mu się jeszcze wydawało, biskupów, za trzecim zaś razem wymówił się złym stanem zdrowia[34].

Wedle relacji Theopista, kiedy posłaniec przyniósł wieści o przyjęciu przez sobór *Tomosu* Leona, jak również depozycji oraz degradacji patriar-

[27] Por. ACO II 1, 1, s. 69-70.

[28] Por. ACO II 1, 2, s. 9. Jeszcze dalej szły żądania wysłanników biskupa rzymskiego Leona, którzy domagali się wykluczenia Dioskura z obrad soboru, w przeciwnym razie grozili opuszczeniem soboru, por. ACO II 3, 1, s. 40; 5; Evagrius, HE II 4. zob. także Horn, *Petrou Kathedra*, s. 147.

[29] Por. ACO II 1, 1, s. 117.

[30] Por. De Vries, *Das Konzil von Ephesus*, s. 383.

[31] Por. ACO II 1, 1, s. 72; II 1, 2, s. 12-13; Evagrius, HE II 18.

[32] Por. ACO II 1, 1, s. 53.

[33] Por. ACO II 1, 2, s. 15-24; zob. także Ritter, *Patristische Anmerkungen*, s. 270; Camelot, *Ephesus*, s. 143nn.

[34] Por. ACO II 1, 2, s. 13; Michael Syriacus, *Chronicon* II 54-55.

chy[35], Dioskur miał tylko zapytać, czy pod wyrokiem podpisał się także Juwenalis, kiedy zaś usłyszał, że tak, wówczas zamilkł. Wspomniane zaś powyżej cesarskie niezdecydowanie, co do losów Dioskura, poświadczają również okoliczności głosowania nad jego depozycją, a mianowicie fakt, iż odbyło się ono pod nieobecność cesarskich komisarzy (którzy kto wie, być może wtedy jeszcze nie dopuściliby do obalenia patriarchy[36]) i co nie mniej ważne, jak zauważa S.O. Horn, poinformowany o decyzji soboru cesarz Marcjan przez kilka godzin ociągał się z potwierdzeniem zasądzonej depozycji Dioskura[37]. Pod decyzją składająca go z urzędu podpisało się trzystu ośmiu biskupów[38]. Jak czytamy u Theopista, wynik głosowania nad wnioskiem o depozycję Dioskura w Chalcedonie, miał zostać przyjęty przez adwersarzy patriarchy wybuchem euforii[39]. Co ciekawe w listach biskupów zgromadzonych w Chalcedonie, informujących cesarza[40] oraz biskupa rzymskiego Leona[41] o przyczynach zasądzenia depozycji Dioskura, nie wspomina się nawet słowem o tumultach, do jakich to, jak utrzymywali niektórzy, z inspiracji patriarchy miało dojść w sali obrad efeskiego *latrocinium* po zasądzeniu depozycji Flawiana[42].

W piśmie informującym cesarza Marcjana o depozycji Dioskura biskupi stwierdzają, iż patriarcha został zdeponowany między innymi za przywrócenie Eutychesa na urząd archimadryty[43], co jest jednak dość nielogicznym zarzutem. O unieważnieniu depozycji Eutychesa w Efezie w 449 r. nie zadecydował przecież sam Dioskur, lecz większość dostojników kościelnych, którzy w Chalcedonie opowiedzieli się przeciw aleksandryjskiemu patriarsze. Tak jak przystano na wykorzystanie jako zarzutu wątpliwego rozwiązania w sprawie Eutychesa, tak już nie było w Chalcedonie mowy o zaaprobowaniu stanowiska Leona, który domagał się, by obradujący tam biskupi uznali za samowolne zwołanie II Soboru Efeskiego przez Dioskura, samowolne, gdyż odbyło się

[35] Por. Evagrius, HE II 4.

[36] Por. Camelot, *Ephesus*, s. 143nn; Horn, *Petrou Kathedra*, s. 188.

[37] Por. Horn, *Petrou Kathedra*, s. 202.

[38] Por. ACO II 3, 2, s. 46-71. W greckim teście *Akt* widnieją jedynie 252 podpisy; zob. także Camelot, *Ephesus*, s. 143-144.

[39] Por. Theopistus, *Vita Dioscuri* 275. W trakcie obrad Soboru Chalcedońskiego trony biskupie odebrano również pięciu sojusznikom Dioskura, a mianowicie Juwenalisowi – biskupowi Jerozolimy, Talazjuszowi – biskupowi Cezarei Kapadockiej, Euzebiuszowi – „biskupowi Armenii" (względnie Euzebiuszowi – biskupowi Ancyry, jak to czytamy w ACO), Eustacjuszowi – biskupowi Berytos oraz Bazylemu – biskupowi Seleucji Izauryjskiej. Na polecenie cesarza Marcjana w trakcie czwartej sesji soboru zostali oni jednak przywróceni do godności biskupich, a po zakończeniu obrad powrócili do swych siedzib, por. ACO II 1, 1, s. 190-195; Evagrius, HE II 4; zob. także Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, s. 242-243.

[40] Por. ACO II 3, 2, s. 83; II 1, 2, s. 41nn; zob. także, *Ephesus*, s. 145.

[41] Por. ACO II 1, 3, s. 116-118.

[42] Por. ACO II 1, 3, s. 121-122.

[43] Por. ACO II 3, 2, s. 83; zob. także De Vries, *Das Konzil von Ephesus*, s. 379; Horn, *Petrou Kathedra*, s. 196.

ono bez zgody biskupa Leona, co jak ujął wysłannik Kościoła rzymskiego, „nigdy wcześniej nie miało miejsca i już nigdy więcej nie powinno się wydarzyć”[44]. Takie stanowisko było oczywiście niedorzeczne dla zebranych i zostało zignorowane przede wszystkim przez przysłuchujących się obradom cesarskich komisarzy. Sens zarzutu, jaki delegacja rzymska chciała postawić Dioskurowi, budził również wątpliwości u historyków katolickich, którzy wskazywali na jego bezzasadność w 449 r., bowiem sobór do Efezu zwołał przecież cesarz Teodozjusz II, a poza tym także poprzednie sobory (zwoływane również przez panujących) były, co oczywiste, zwoływane bez konsultacji w tej mierze z biskupami Rzymu. Już samo pojawienie się tego zarzutu i próba jego przeforsowania w Chalcedonie dobitnie świadczą o tym, iż Leon dostrzegł wówczas okazję do narzucenia swego prymatu Kościołom wschodnim. Ale nawet zawirowania wokół sprawy Dioskura nie stwarzały okazji dla realizacji aż tak ambitnego przedsięwzięcia[45].

Warto jeszcze kilka słów poświęcić dalszym losom zdeponowanego w 451 r. Dioskura[46]. Obalonego wskutek zmiany polityki kościelnej państwa patriarchę[47] wywieziono najpierw do Kyzikos, gdzie najpewniej oczekiwał on wyznaczenia miejsca zsyłki. Następnie trafił do Heraklei Pontyjskiej, potem zaś, w nieznanych nam okolicznościach, został przewieziony do paflagońskiej Gangry, a następnie do Chersonezu[48].

---

[44] Por. ACO II 1, 1, s. 65.

[45] Mało tego, że uznano za mrzonki dążenie biskupa rzymskiego do narzucenia swego rzeczywistego (a nie honorowego) prymatu Kościołom Wschodnim, to jeszcze Leonowi dostał się wówczas przysłowiowy „prztyczek w nos” poprzez uchwalenie w Chalcedonie kanonu 28, wynoszącego biskupa Konstantynopola do rangi równej Kościołowi Rzymskiemu, por. Evagrius, HE II 4; zob. także Camelot, *Ephesus*, s. 185nn; G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 a 451*, Paris 1974, 482; A. de Halleux, *Le vingt-huitième canon de Chalcédoine*, StPatr 19 (1989) 28-36; Wipszycka, *Kościół*, s. 242-245. Uchwalenie w Chalcedonie kanonu 28 skutkowało między innymi zwłoką w potwierdzeniu przez biskupa Leona innych postanowień, jakie zapadły tam w 451 r., a w tej sprawie zmuszony był interweniować na dworze biskupa rzymskiego zaniepokojony tym faktem sam cesarz Marcjan, por. ACO II 1, 2, s. 61.

[46] Po obaleniu Dioskura przedmiotem troski biskupów obradujących w Chalcedonie było również zabezpieczenie stanu majątkowego osieroconego biskupstwa aleksandryjskiego. W piśmie adresowanym przez nich do „Duchowieństwa Kościoła Aleksandryjskiego obecnego w Chalcedonie”, obradujący tam biskupi zaapelowali o to, by adresaci mieli „na uwadze stan wszelkich dóbr” tamtejszego biskupstwa i by przekazali ich spis temu, „kimkolwiek by on był”, który z „woli Bożej” oraz za pozwoleniem „najpobożniejszych i miłujących Boga cesarzy” zostanie ordynowany następcą Dioskura, por. ACO II 3, 2, s. 344. Obalonego zaś w Chalcedonie Dioskura zastąpił Proterios, jeden z prezbiterów Kościoła Aleksandryjskiego, por. Evagrius, HE II 5.

[47] Por. Evagrius, HE II 4; Theopistus, *Vita Dioscuri* 272; Theophanes, *Chronographia* AM 5944; zob. także Haase, *Patriarch Dioscur*, s. 303.

[48] Por. Evagrius, HE II 5; Zacharias, HE III 2; IV 9, 11; Liberatus, *Breviarium* 14; Theophanes, *Chronographia* AM 5944; *Extraits de Timothée Aelure*, PO 13, 210; Theopistus, *Vita Dioscuri* 287. Sewer (*Refutation d'Eutychius*, PO 3, 181), pisze o Gangrze jako o miejscu położonym „w kraju barbarzyńców”, anonimowy zaś autor *Historii patriarchów Kościoła koptyjskiego*

Biograf aleksandryjskiego patriarchy, Theopist, przekazał nam również nieco informacji na temat warunków, w jakich przyszło Dioskurowi znosić wygnanie. Kiedy więc patriarcha przybył do Gangry, spotkał się tam z chłodnym przyjęciem miejscowego biskupa, który sakrę biskupią otrzymał rzekomo „z rąk Nestoriusza" i jak stwierdza to Theopist, jedyne, co mogło spotkać tam Dioskura, to ciągłe zniewagi i poniżanie ze strony owego heretyka, który w taki sposób odpłacał się za „obalenie swego mistrza"[49]. Nie można oczywiście wykluczyć, iż sytuacja taka rzeczywiście mogła mieć miejsce, choć z drugiej strony wydaje się być ona spreparowana na potrzeby monofizyckiej propagandy, by wykazać, iż Dioskur padł ofiarą spisku nestorian, którzy powrócili do łask za panowania nowego bezbożnego cesarza Marcjana. Złe warunki mieszkaniowe oraz zgryzota szybko przyprawiły patriarchę o chorobę. Niedostatek zaś rzeczy koniecznych do życia na wygnaniu zmusił towarzyszy poniewierki Dioskura do wyjścia na ulicę i parania się żebractwem. Duchownych w potrzebie wsparł sporą sumą pieniężną przebywający wówczas w Gangrze pewien kupiec aleksandryjski. Dioskur jednak, ku irytacji swych towarzyszy niedoli, postanowił pieniądze te rozdać pomiędzy miejscowych biedaków (jakże by inaczej!), nie był bowiem pewien, jak twierdził, czy pieniądze te zostały zarobione w uczciwy sposób[50]. Przebywając na wygnaniu Dioskur miał również oddać się działalności pisarskiej. Dowiedziawszy się od odwiedzającego go archidiakona Pafnucego z Tabennisi o męczeńskiej śmierci jednego ze swych stronników – Makarego, biskupa Tkôw, przystąpił on do spisywania panegiryku na jego cześć[51]. Pafnucy miał również przywieźć Dioskurowi obfitą jałmużnę od wiernych Kościoła Aleksandryjskiego, co z kolei wywołało podejrzenia u biskupa Gangry, czy aby nie są to środki zagrabione z tamtejszego biskupstwa[52]. Jako, iż miejscowy biskup, wspierany w swym zacietrzewieniu wobec

Aleksandrii (s. 444), pisze o „wyspie Gangrze"; zob. także Haase, *Altchristliche Kirchengeschichte*, s. 305 i 313; Ph. Blaudeau, *Timothée Aulure et la direction ecclésiastique de l'empire post-chalcédonien*, REB 54 (1996) 110. Anonimowy i w tym przypadku również niedoinformowany biograf mnicha Barsaumy podaje, iż Dioskura zesłano na jedną z wysp na Zachodzie, por. *Vita Barsaumi*, ROC 14 (1909) 139-142.

[49] Por. Theopistus, *Vita Dioscuri* 287. Jak czytamy pod datą 7 września w *Synaxarium oder Heiligenkalender der koptischen Kirche* (aus Arabischen übersetzt von F. Wüstenfeld, Gotha 1879, 14 i 89), sytuacja taka trwała do czasu, aż Dioskur w miejscu swej zsyłki zaczął czynić cuda.

[50] Por. Theopistus, *Vita Dioscuri* 290.

[51] Por. tamże 304 i 307.

[52] Por. tamże 292. Przebywający na wygnaniu Dioskur utrzymywał również nadal kontakt korespondencyjny ze swymi stronnikami. Z relacji Theopista wynika, iż patriarcha wysyłał stamtąd listy do mnichów klasztoru Henaton oraz do bliżej nieznanego nam biskupa Sekundina, namawiając swych adresatów do trwania w oporze wobec postanowień Soboru Chalcedońskiego, por. tamże 287. Przebywającego na wygnaniu Dioskura odwiedzali również jego stronnicy, por. tamże 304. W kontakcie korespondencyjnym z przebywającym na wygnaniu Dioskurem pozostawał też Piotr Iberyjczyk, monofizycki biskup palestyńskiej Majumy, por. *Joannes Rufus, évêque de Maïouma, Plérophories*, PO 8, ed. et trad. F. Nau, Paris 1911, 365.

Dioskura przez Proteriosa Aleksandryjskiego, coraz bardziej uprzykrzał wygnańcowi pobyt (co jak akcentuje autor *Żywota*, nie było przecież wolą panującego wówczas cesarza Marcjana) przebywający z nim na wygnaniu archidiakon Piotr poinformował o tym dwór cesarski, który miał błyskawicznie zareagować na te doniesienia, przez co też resztę swej poniewierki Dioskur spędził już we względnym spokoju[53].

Patriarcha zżerany zgryzotą zmarł na wygnaniu już w 454 r., a jego śmierć w miejscu zsyłki musiała w wymiernym stopniu przyczynić się do propagowania kultu pośmiertnego zesłańca[54]. Relikwie zaś zmarłego na wygnaniu Dioskura zostały sprowadzone do Aleksandrii przez Tymoteusza Ailurosa[55].

Reasumując powyższe rozważania stwierdzić należy, iż obalenia patriarchy aleksandryjskiego Dioskura należy do przełomowych wydarzeń, mających wpływ na kształtowanie się doktrynalnego oblicza późnoantycznego chrześcijaństwa. W opinii wielu ówczesnych oficjeli, zarówno z otoczenia cesarza jak też spośród wyższego duchowieństwa, to właśnie po śmierci Teodozjusza II zaistniał dogodny moment na pozbycia się potężnego patriarchy i umniejszenie znaczenia Kościoła Aleksandryjskiego, który od kilkudziesięciu lat trząsł Kościołem na Wschodzie, obalając jednych biskupów, na ich miejsce ustanawiając innych, uległych sobie duchownych. Obalenie potężnego patriarchy tylko pozornie uspokoiło nastroje panujące w Kościołach Wschodu, a cesarz Marcjan musiał poświęcić jeszcze wiele uwagi ugruntowując w tamtejszych Kościołach porządek chalcedoński[56].

THE FALL OF DIOSCUROS OF ALEXANDRIA

(Summary)

The overthrow of patriarch Dioscuros appertains to the breakthrough events, which influenced the doctrinal countenance of Late Antique Christianity. Despite the fact that the decision to deprive the patriarch of the throne remained solely

[53] Por. Theopistus, *Vita Dioscuri* 295.

[54] Niemniej, jak czytamy u Theopista, Dioskur miał czynić cuda jeszcze za życia w miejscu swej zsyłki, por. Theopistus, *Vita Dioscuri* 295 (uzdrowienie chorej ręki; uzdrowienie dwóch żydowskich kupców, którzy następnie przyjęli chrzest, por. tamże 300). Cuda miały rzekomo miejsce również w Egipcie. Uzdrowicielską moc miały posiadać nawet sandały patriarchy Dioskura, które założone na stopy przyczyniały się do uzdrawiania chorych kończyn, por. tamże 299.

[55] Por. Zacharias Rhetor, HE V 4.

[56] W 455 r. cesarz Marcjan wydał chociażby reskrypt, w którym ogłosił, by żaden biskup nie ośmielił się występować przeciw postanowieniom w sprawach wiary, jakie przyjęto w Chalcedonie. Tym zaś, którzy będą tak czynić cesarz zagroził wygnaniem, por. CJ I 5, 8, 9; 10.

political, the very depositional proceedings were commenced on the charge of wrongdoings committed by Dioscuros prior to and in the course of the second Ephesian Council. During the Chalcedonian Council there were also four Alexandrians who maintained accusations against the patriarch, those being: two deacons (Theodoros and Ischyrionis), presbyter Athanasius and Sophronios, of whom we possess little knowledge. It was proved, however, that even the substantial charges did not destine Dioscuros to be overthrown as much as did his refusal to attend the council. The overthrown patriarch was exiled and therein died in 454. His relics were translated to Alexandria during the reign of Tymotheus Ailuros.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Leszek MISIARCZYK
(Warszawa, UKSW)

JUDEOCHRZEŚCIJANIE W *DIALOGU Z ŻYDEM TRYFONEM* JUSTYNA MĘCZENNIKA

Właściwa prezentacja judeochrześcijaństwa w *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyna Męczennika domaga się umieszczenia jej w szerszym kontekście dyskusji na temat samej definicji judeochrześcijaństwa oraz źródeł do jego rekonstrukcji. Judeochrześcijaństwo, pomimo licznych i wieloletnich badań, pozostaje nadal obszarem studiów wzbudzającym dyskusje i polemiki. Kontekst historyczny judeochrześcijaństwa to oczywiście rosnące różnice i powolne oddalanie się od siebie chrześcijaństwa i judaizmu w I i II wieku. Wtedy to właśnie niektórzy wyznawcy Chrystusa, tak pochodzenia żydowskiego jak i poganie, postulują konieczność zachowywania niektórych przepisów Prawa żydowskiego jako elementu koniecznego do zbawienia. Stają się swego rodzaju „trzecim rodzajem" pomiędzy *Juden* i *Heidenchristen* i są określani dzisiaj terminem „judeochrześcijan". Późniejsze badania J. Daniélou ukazały kluczowy wpływ teologii judeochrześcijańskiej na wczesnochrześcijańską teologię i przywróciły jej należne miejsce w refleksji nad objawieniem. Niemniej jednak pozostają nadal niemałe trudności w dokładnym opisaniu tego fenomenu, a różnice poszczególnych ujęć dotyczą zarówno definicji jak i metody badania tekstów tego środowiska. Wszystkie kontrowersje i rozbieżności w opiniach badaczy dotyczące tej tematyki, można sprowadzić jednak zasadniczo do dwóch problemów, ściśle łączących się ze sobą: pierwszy dotyczy kwestii definicji judeochrześcijaństwa, drugi zaś określenia źródeł jego poznania i ich oceny. W prezentacji tej tak skomplikowanej i wielowarstwowej problematyki skupię się jedynie na kwestii definicji judeochrześcijaństwa oraz źródeł jego poznania, w tym w sposób szczególny właśnie *Dialogu* Justyna.

I. DEFINICJA JUDEOCHRZEŚCIJAŃSTWA

Trudności w opisaniu judeochrześcijaństwa pojawiają się już na poziomie terminologicznym. Sam termin „judeochrześcijaństwo" jest współczesny i nie znajdziemy go w żadnym antycznym tekście chrześcijańskim. Pierwszy raz użył

go F.C. Baur[1] w odniesieniu do tych, których Hieronim nazywa „*christiani iudaizantes*/*christiani iudaei*”[2]. Chrześcijańskie źródła antyczne używają różnych terminów na określenie tej grupy chrześcijan. W Dziejach Apostolskich 15, 5 określani są jako „niektórzy nawróceni ze stronnictwa faryzeuszów”, którzy odróżniają się od pogan obrzezaniem i zachowywaniem Prawa. Dla św. Pawła, ci którzy przeciwstawiają się jego misji wśród pogan, domagając się zachowywania przepisów Prawa Mojżeszowego są „fałszywymi braćmi” (Gal 2, 4), zaś współcześnie określa się ich mianem *iudaizantes*. Ireneusz z Lyonu nazywa „Ebionitami” heretyckich judeochrześcijan do których dołączyli także członkowie gnostyckiej sekty Elkazaitów[3]. Na Zachodzie *Imperium Romanum* judeochrześcijanie są określani jako „Symmachianie”, których Augustyn zna jeszcze na początku V wieku w Afryce razem z „Nazarejczykami”. O „Nazarejczykach” pisał także Tertulian i Epifaniusz, mając na myśli najprawdopodobniej judeochrześcijan, natomiast Euzebiusz z Cezarei nazywa ich raz „Hebrajczykami”, innym zaś razem „Żydami”. Z kolei w pismach Justyna, jak zobaczymy dalej i Orygenesa najczęściej występujący termin to „wierzący Żydzi”[4]. Widzimy więc, że w tekstach wczesnochrześcijańskich opisywano judeochrześcijan na różne sposoby, wcale nie dbając o precyzyjne rozróżnienia pomiędzy poszczególnymi ich grupami.

Jak zostało już wspomniane, termin „judeochrześcijaństwo” jest tworem badaczy XIX wieku. We współczesnych badaniach nad judeochrześcijaństwem pojawiają się zasadniczo cztery rodzaje definicji: tzw. definicja genetyczno-etniczna, oparta na bazie tzw. kryterium obserwancji, czyli zachowywania nakazów judaizmu, jako system doktrynalny (najczęściej heterodoksyjny) i jako judaistyczna *forma mentis* w teologii wczesnochrześcijańskiej (kategoria myślenia – J. Daniélou)[5]. Największa trudność w definiowaniu judeochrześcijaństwa łączy się niewątpliwie z faktem, że termin ten może być rozumiany zarówno w sensie etnicznym jak też i religijnym, a wielość definicji uwarunko-

[1] Por. F.C. Baur, *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirchen, der Apostel Paulus in Rom*, „Tübinger Zeitschrift für Theologie” 4 (1831) 61-206.

[2] Por. Hieronymus, *Commentarius in Zaccariam* III 14, 10, 335; CCL 76A, 885: „Judaei et Christiani judaizantes [...] ultimo tempore reprmittunt [...] omnia Legis praecepta servanda, ut non Judaei Christiani, sed Christiani Judaei fiant”; *Commentarii in Hiezechielem* XI 37, 1-14, 1368; CCL 75, 522: „Quod si Judaei et Christiani judaizantes haec ad mille annorum voluerint referre regnum”; *Commentarii in Isaiam* V 23, 18, 16; CCL 73, 222: „cum etiam Christiani judaizantes de mille annorum beatitudine haec dicta contendunt”; tamże XIII 49, 14, 55; CCL 73A, 543: „appellatur Hierusalem quam Judaei et nostri judaizantes iuxta Apocalypsin Joannis”; tamże XV 54, 1, 67; CCL 73A, 601.

[3] Por. Irenaeus, *Adversus haereses* III 15, 1.

[4] Por. Iustinus, *Dialogus cum Judaeo Tryphone* 47, 2; Origenes, *In Matthaeum hom.* XVI 12.

[5] Por. W. Myszor, *Judeochrześcijaństwo – zagadnienie definicji i źródeł*, w: *Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej* = SACh 13 (1998) 10-20.

wana jest pragnieniem jak najbardziej dokładnego opisania fenomenu wewnętrznie bardzo zróżnicowanego.

Najbardziej rozpowszechnioną definicją judeochrześcijaństwa jest definicja genetyczno-etniczna. Według niej judeochrześcijanie, to po prostu chrześcijanie, którzy urodzili się i nadal pozostają etnicznymi Żydami. U początków współczesnej debaty o judeochrześcijaństwie stoi słynne rozróżnienie F.C. Baura, który widział w pierwotnym Kościele dwie zasadnicze grupy: pierwsza to judeochrześcijanie albo inaczej chrześcijaństwo Piotrowe obecne w Jerozolimie, pierwotnej wspólnocie rzymskiej i wreszcie w sektach jak np. Ebionici, druga zaś to chrześcijaństwo Pawłowe pochodzących z pogaństwa[6]. Pierwsza grupa byłaby radykalnie anty-pawłowa i ostatecznie stała się sektą heretycką Ebionitów znaną Ireneuszowi, Euzebiuszowi i Epifaniuszowi. Podstawą do określenia kogoś judeochrześcijaninem jest, według Baura, pochodzenie żydowskie. W takim ujęciu problematyki widać wyraźnie aplikację zasad tezy i antytezy z filozofii Hegla do przeciwstawienia Ewangelii Prawu Mojżeszowemu.

A. Schwegeler rozwija zasadniczo tezę Baura twierdząc wręcz, że chrześcijaństwo przedpawłowe to jedynie sekta judaistyczna. Judeochrześcijanie dla niego, to zasadniczo Ebionici zbliżeni stylem życia i doktryną do qumrańskich Esseńczyków[7]. A. Ritschl z kolei krytykuje pozycję Baura przyznając większą wartość literaturze judeochrześcijańskiej, którą identyfikuje zasadniczo z *Pseudoklementynami*. Tekst ten, zdaniem autora, potwierdza wyraźnie istnienie różnych grup judeochrześcijan, wśród których Ebionici wcale nie byli grupą dominującą, jak twierdził Baur. *Pseudoklementyny* stają się zresztą od tego czasu uprzywilejowanym źródłem do poznania judeochrześcijaństwa[8]. Dalej, A. Hilgenfeld zbiera różne teksty patrystyczne traktujące o judeochrześcijaństwie, ale zasadniczo nie wychodzi poza definicję Baura: judeochrześcijanie, to etniczni Żydzi, którzy przyjęli chrześcijaństwo, lecz ciągle zachowują przepisy Prawa Mojżeszowego[9].

Podczas gdy szkoła Baura przyjęła jako podstawę definicji kryterium etniczne, na początku XX wieku podkreślano, że również chrześcijanie pochodzący z pogaństwa i zachowujący przynajmniej niektóre przepisy Prawa, powinni być określani mianem judeochrześcijan. Refleksja tego typu ujawniła wyraźnie niewystarczalność kryterium etnicznego oraz konieczność przyjęcia także elementów religijnych jako podstawy definiowania judeochrześcijaństwa. Pozostając bowiem tylko w obrębie definicji genetyczno-etnicznej, judeochrześcijańska byłaby nie tylko pierwotna wspólnota chrześcijan pochodzenia żydowskiego w Jerozolimie na czele z Jakubem, ale także tzw. „helleniści",

[6] Por. Baur, *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde*, s. 61-206.

[7] Por. A. Schwegeler, *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptpunkte seiner Entwicklung*, Berlin 1846.

[8] Por. A. Ritschl, *Die Entstehung der alt-katholische Kirche*, Tübingen 1857.

[9] Por. A. Hilgenfeld, *Judentum und Judenchristentum*, Leipzig 1886.

czyli Żydzi judaizmu diaspory. Definicja judeochrześcijaństwa na podstawie kryterium etnicznego jest jeszcze mniej precyzyjna, jeśli chodzi o treści teologiczne. Nie wiemy bowiem, gdzie umieścić np. prozelitów, tzw. bojących się Boga czy innych sympatyzujących z judaizmem pogan, którzy choć nie byli etnicznymi Żydami, nie byli obrzezani ani nie przestrzegali całego Prawa, pozostawali jednak pod dużym wpływem judaizmu i byli „Żydami z ducha". W tak szerokim ujęciu całe chrześcijaństwo pierwotne było judeochrześcijańskie, od wspólnoty jerozolimskiej na czele z Jakubem postulującym poprzez tzw. klauzule Jakubowe podtrzymanie więzi z judaizmem, aż po Pawła negującego konieczność obrzezania do zbawienia. Zdaniem krytyków definicji etnicznej, dopiero kryterium obserwancji stanowi istotny element tożsamości judeochrześcijaństwa.

Według F.J.A. Horta judeochrześcijanie to ruch, który historycznie jest przedłużeniem pierwotnej wspólnoty jerozolimskiej i pozostaje w ścisłym związku z mentalnością judaistyczną[10]. W tym sensie nasz autor określa judeochrześcijaństwo mianem „judaizmu chrześcijańskiego". Dla A. Harnacka zaś, judeochrześcijanie to chrześcijanie pochodzenia żydowskiego, związani z formami polityczno-narodowymi i religijnymi judaizmu, ale także ci chrześcijanie, którzy jak Paweł, bronili wyjątkowości narodu żydowskiego w łonie chrześcijaństwa[11]. G. Hönnicke dołącza do dotychczasowych elementów charakteryzujących judeochrześcijaństwo także ich własną interpretację Ewangelii, właściwą właśnie tylko chrześcijanom pochodzenia żydowskiego oraz przekonanie, że do zbawienia chrześcijan pochodzących z pogaństwa nadal konieczne jest pośrednictwo judaizmu[12].

Według innych z kolei badaczy, o judeochrześcijaństwie w sensie ścisłym można mówić dopiero wtedy, gdy chrześcijaństwo zrywa więzy z judaizmem, Synagogą i Świątynią, odrzuca obrzezanie pogan i inne nakazy kultowe jak np. zachowywanie szabatu. Ci, którzy mimo to zachowują przynajmniej niektóre z tych przepisów judaizmu, to właśnie byliby judeochrześcijanie. Kryterium obserwancji dotyczyłoby jednak nie tylko przepisów Prawa, ale także innych dziedzin żydowskiego życia religijnego. Niektóre definicje starają się łączyć kryterium etniczne z kryterium obserwancji, a ich wielość pokazuje, że nawet judeochrześcijaństwo definiowane na podstawie kryterium obserwancji, nie było rzeczywistością jednorodną. Pluralizm w judaizmie I i II wieku przekładał się bowiem również na pluralizm judeochrześcijaństwa tego okresu.

Wśród uczonych, którzy jako podstawowe kryterium do definicji judeochrześcijaństwa przyjęli obserwancję, szczególne miejsce zajmuje M. Simon[13].

[10] Por. F.J.A. Hort, *Judaistic Chrystianity*, Cambridge – London 1894.
[11] Por. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen 1909.
[12] Por. G. Hönnicke, *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlin 1908.
[13] Por. M. Simon, *Verus Israel*, Paris 1948, 277-314.

Według niego bowiem, o judeochrześcijaństwie trzeba mówić w podwójnym sensie: etnicznym i religijnym. W sensie etnicznym jest nim Żyd nawrócony na chrześcijaństwo, który zachowuje przepisy Prawa Mojżeszowego, natomiast w sensie religijnym, jest nim chrześcijanin pochodzenia pogańskiego, który przekonany przez judaistyczną działalność misyjną, judaizuje innych. Judeochrześcijanie dla Simona, to wszystkie ugrupowania chrześcijan, które w większym lub mniejszym stopniu, przyjmowały zwyczaje żydowskie. Byli więc nimi tak członkowie wspólnoty jerozolimskiej, jak i Ebionici, czy nawet sekty o charakterze synkretycznym, jak choćby Elkazaici. Zdaniem autora istnieje wiele postaci judeochrześcijaństwa i nie zawsze można wyraźnie i jednoznacznie oddzielić od siebie poszczególne ugrupowania. Niewątpliwą zasługą Simona było wprowadzenie do debaty elementu doktrynalnego, jako podstawy w określaniu judeochrześcijaństwa. Podczas słynnego Kolokwium w Strasburgu na temat judeochrześcijaństwa w dniach 23-25 kwietnia 1964 r., M. Simon w swoim wystąpieniu połączył kryterium obserwancji z kryterium doktrynalnym[14]. Judeochrześcijaństwo *sensu stricto* to przywiązanie do przepisów Prawa, ale także cały szereg idei antycznych, często odrzucanych przez normy kościelne jako błędnych w kontekście precyzacji ortodoksji. Oprócz tego, istnieją niektóre aspekty myśli i praktyki chrześcijańskie, które są charakterystyczne nie tylko dla pewnych sekt, ale także dla Wielkiego Kościoła, a które nie znały podstawowych zasad, wypracowanych przez Pawła dla wspólnot pochodzących z pogaństwa. Krótko mówiąc, byłoby to chrześcijaństwo geograficznie syropalestyńskie, a językowo i kulturowo semickie. Judeochrześcijaństwo nie może więc być identyfikowane tylko z ruchem sekciarskim w chrześcijaństwie antycznym, ale raczej z pewnym judaistycznym *modus vivendi* w Kościele. Próbę łączenia kryterium etnicznego, obserwancji i doktrynalnego odnajdujemy także u kolejnych badaczy tego fenomenu.

G. Dix podkreśla więc, że judeochrześcijaństwo pojawia się w kontekście konfliktu pomiędzy chrześcijanami, którzy odżegnywali się od nacjonalizmu żydowskiego a tymi, którzy sympatyzowali ze środowiskiem żydowskim, nawet wtedy, gdy zerwali z nakazami Prawa[15]. Podczas gdy Kościół jerozolimski opowiedział się za uniwersalizmem chrześcijańskim, równolegle do tego nurtu oficjalnego chrześcijaństwa rozwija się judeochrześcijaństwo solidaryzujące się z narodem żydowskim, a które później podzieli się na judeochrześcijaństwo ortodoksyjne Nazarejczyków i heterodoksyjne Ebionitów.

Za określeniem judeochrześcijaństwa odwołującym się do obserwancji i doktryny opowiada się także L. Goppelt[16]. Jego zdaniem, judeochrześcijań-

[14] Por. tenże, *Problemes du Judéo-Christianisme*, w: *Aspects du judeo-christianisme* (*Travaux de Centre d'études superieurs specialise d'histoire des religions de Strasbourg*), Paris 1965, 1-17.

[15] Por. G. Dix, *Jew and Greek*, London 1953.

[16] Por. L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Güterslph 1954; tenże, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin 1977.

stwo w sensie ścisłym i przed rokiem 70, to zasadniczo wspólnota jerozolimska, która potem ulega rozdrobnieniu na różnego rodzaju sekty na terenie Palestyny i Syrii. Natomiast w judaizmie diaspory nie spotykamy praktycznie wcale judeochrześcijan. Upadek powstania w 70 r. spowodował z jednej strony rozproszenie Kościoła judeochrześcijańskiego w Palestynie, tak że stracił on zupełnie swoje znaczenie na rzecz chrześcijaństwa w świecie pogan. Poszczególni jego przedstawiciele rozproszeni po Syrii i Azji Mniejszej oddziaływali jeszcze intensywnie, ale tylko w pierwszym pokoleniu, potem zaś znikają zupełnie ze sceny. Drugi natomiast skutek klęski w 70 r., to fakt silniejszego oddzielenia się judaizmu oficjalnego od chrześcijaństwa i innych ruchów żydowskich. Goppelt sądzi, że tradycję duchową i literacką tych wszystkich odtrąconych przez oficjalny judaizm rabinacki, który na słynnym synodzie w Jabne określa na nowo swoją tożsamość, wchłonęło w II wieku właśnie chrześcijaństwo. Chodzi mianowicie o apokaliptykę, literaturę judaizmu hellenistycznego i żydowskie tradycje kultyczne. Judeochrześcijaństwo II wieku, zdaniem naszego autora, przejęło z tzw. *Spätjudentum* elementy judaizmu rabinicznego, gnostycyzującego, nurt spekulatywny, palestyńską apokaliptykę i rodzaj synkretyzmu gnostyckiego. To wszystko spowodowało zmianę spojrzenia Kościoła na judeochrześcijaństwo, widzącego w tym środowisku źródło wielu potencjalnych i rzeczywistych herezji. Nowsze badania wykazały jednak, że Goppelt nie do końca miał rację, upatrując tak radykalny przełom doktrynalny w judeochrześcijaństwie po 70 roku. Dzisiaj wiemy, że nurt apokaliptyki palestyńskiej, elementy egzegezy rabinicznej czy gnozy są obecne w tekstach chrześcijańskich, napisanych przed 70 rokiem, jak choćby teksty Nowego Testamentu.

H. J. Schoeps poświęcił swoje studia bardzo konkretnej formie judeochrześcijaństwa związanej z sektą Ebionitów[17]. Mając świadomość wieloznaczności terminu „judeochrześcijaństwo", Schoeps używa go w odniesieniu przede wszystkim do grup heretyckich, radykalnych ugrupowań judeochrześcijan, odmawiających wspólnoty z innymi i twierdzi, że właśnie ten separatystyczny punkt widzenia jest elementem konstytutywnym prawdziwego judeochrześcijaństwa. Takie ugrupowania istniały w różnych rejonach Cesarstwa, ale jedynie judeochrześcijanie Syrii i Palestyny powoływali się na związek ze wspólnotą jerozolimską i chrześcijaństwem w Galilei. Schoeps koncentruje więc swoją uwagę właśnie na tej grupie judeochrześcijan, gdyż, jego zdaniem, tylko oni oddzielili się ostatecznie od Wielkiego Kościoła i posiadali w II i III wieku własną literaturę i teologię. Najbardziej reprezentatywną grupą takich judeochrześcijan byli Ebionici (ubodzy), a źródłem ich poznania są pisma pseudoklementyńskie. Na podstawie tych tekstów również G. Strecker wyróżnił dwie podstawowe charakterystyki tego rodzaju judeo-

[17] Por. H.J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949.

chrześcijaństwa: wiara w Chrystusa, żydowska struktura teologii i postaw życiowych[18].

J. Munck z kolei, podczas kolokwium w Strasburgu, zaprezentował opinię, że judeochrześcijaństwo przed 70 r. to wspólnota jerozolimska, a poznać ją możemy tylko poprzez teksty Nowego Testamentu[19]. Pomiędzy tą wspólnotą a późniejszym chrześcijaństwem żydowskim w Palestynie i Syrii więź została zerwana, tak, że powstają praktycznie zupełnie nowe Kościoły bez żadnego związku z pierwotną wspólnotą jerozolimską.

Podsumowując te wszystkie propozycje, widzimy, że prawie u wszystkich badaczy judeochrześcijaństwo charakteryzowało się zasadniczo dwoma elementami: zachowywaniem Prawa Mojżeszowego, uważanym za konieczne do zbawienia i postawą anty-Pawłową. W kontekście owej wielości definicji J. Daniélou zaproponował własną definicję judeochrześcijaństwa jako judaistyczną *forma mentis* chrześcijaństwa starożytnego[20]. Daniélou przyjął jako punkt wyjścia swoich analiz kryterium obserwancji i kryterium doktrynalne, jako elementy wyróżniające judeochrześcijaństwo, zwrócił jednak uwagę na strukturę myśli żydowskiej, jako kategorii myśli, poprzez którą pierwotne chrześcijaństwo wyraziło swoją wiarę i teologię. Autor podkreśla, że judeochrześcijaństwo jest zjawiskiem bardzo skomplikowanym i może posiadać trzy różne znaczenia:

– w sensie heterodoksyjnym oznacza sektę Ebionitów, którzy uznają w Jezusie proroka i Mesjasza, ale nie Syna Bożego. Judeochrześcijanie *Pseudoklementyn* należą właśnie do tej grupy, których wraz z innymi grupami synkretycznymi łączy ścisłe przestrzeganie przepisów Prawa z elementami dualizmu gnostyckiego, jak np. Elkazaici.

– w znaczeniu ortodoksyjnym, to wspólnota jerozolimska, kierowana przez Jakuba „brata Pańskiego", rozproszona po upadku Jerozolimy w 70 r., a której kontynuatorami byli Nazarejczycy, środowisko w którym powstała *Ewangelia według Hebrajczyków*. Nazarejczycy uznawali w Jezusie Mesjasza i Syna Bożego, lecz pozostawali oddzieleni od reszty Kościoła, ponieważ głosili konieczność zachowywania przepisów Prawa, szczególnie obrzezania i szabatu.

– trzecie określenie judeochrześcijaństwa, to forma myśli (*forma mentis*) chrześcijańskiej, która nie zakłada bezpośredniego związku z judaizmem, ale która wyraża się w kategoriach myśli zapożyczonych z judaizmu.

Judeochrześcijaństwo więc dla Daniélou to taka „postać pierwotnego chrześcijaństwa, która w szczególny sposób była związana z duchowymi i spo-

[18] Por. G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, Berlin 1981; tenże, *Ebionitismus*, RACh IV 487-500.

[19] Por. J. Munck, *Jewish Christianity in Post-Apostolic Times*, NTS 6 (1960) 103-116; tenże, *Primitve Jewish Christianity and Later Jewish Christianity: Continuation or Repture?*, w: *Aspects du judéo-christianisme* (Colloque de Strasbourg, 23-25 avril 1964), Paris 1965, 77-91.

[20] Por. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1957.

łecznymi strukturami judaizmu, zwłaszcza *Spätjudentum*, a mianowicie poprzez zachowanie żydowskiego sposobu życia według Prawa, szczególnie w przestrzeganiu obrzezania i zachowywania szabatu, a w końcu przez zachowanie apokaliptycznego sposobu myślenia"[21]. Dla Daniélou ludzie, którzy należeli do judeochrześcijaństwa, myśleli nadal kategoriami żydowskimi, nawet gdy zerwali ze środowiskiem żydowskim jako takim. Nie wszystkich jednak badaczy przekonała jego propozycja która, jak zauważono, obejmuje tak naprawdę trzy różne zjawiska historyczne: chrześcijan pochodzenia żydowskiego, którzy przyjęli Jezusa jako Proroka i Mesjasza, lecz nie uznawali jego bóstwa (Ebionici); chrześcijan wyznających cały szereg doktryn synkretycznych, tworzących zaczątki gnostycyzmu, oraz judeochrześcijan ortodoksyjnych, którzy przechowują myśl opartą na strukturze myśli żydowskiej od czasów wspólnoty jerozolimskiej do końca II wieku, a w środowisku syryjskim jeszcze dłużej. Daniélou zajmował się wyłącznie judeochrześcijaństwem ortodoksyjnym, gdyż sądził, że była to pierwsza i najstarsza forma teologii chrześcijańskiej, zgodnie z powszechnie przyjmowanym założeniem, że ortodoksja wyprzedza herezję. Według niego, ortodoksyjną była teologia chrześcijańska, rozwijana według struktury myśli żydowskiej we wspólnocie jerozolimskiej, jak również późniejsza jej forma, obecna w tekstach Nazarejczyków. W Polsce poglądy i krytykę koncepcji Daniélou przedstawił w swojej pracy doktorskiej F. Szulc[22]. Niewątpliwą zasługą Daniélou było wykazanie, że nie można izolować Kościoła jerozolimskiego czy palestyńskiego od pozostałych Kościołów ani upatrywać początku prawdziwego chrześcijaństwa wraz z jego hellenizacją i ostatecznym zerwaniem jakiejkolwiek więzi z judaizmem. Dyskusyjne pozostaje doszukiwanie się w całym chrześcijaństwie I i II wieku tak silnego piętna judeochrześcijańskiego, które pozwoliłoby identyfikować całe ówczesne chrześcijaństwo praktycznie z nim jako najbardziej rozpowszechnionej czy wręcz jedynej *forma mentis*. Pierwsza połowa II wieku, to przecież także początki apologetyki greckiej. Wielu badaczy starożytności chrześcijańskiej słusznie jednak wysuwa zarzuty, że definicja judeochrześcijaństwa J. Daniélou jest zbyt szeroka i mało precyzyjna[23].

W ostatnich dziesięcioleciach pojawiły się nowe opracowania na temat początków chrześcijaństwa i jego relacji z judaizmem, ale powtarzają one stare tezy. Tak jest w przypadku studium E. Nodeta i J. Tylora[24], którzy łączą

[21] J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1957, s. 45.

[22] Por. F. Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej w świetle badań Jean Danielou*, Lublin 1982.

[23] Por. A. Klijn, *The Study of Jewish Christianity*, NTS 20 (1973-1974) 419-431; S. Mimuni, *Pour une définition nouvelle di judéo-christianisme ancien*, NTS 38 (1992) 161-186; tenże, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris 1998; A. Rudolph, *„Denn wir sind jenes Volk...". Die neue Gottesverehrung in Justin Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht*, Bonn 1999, 32-33.

[24] Por. E. Nodet – J. Tylor, *Essai sur les origines du christianisme*, Paris 1998.

chrześcijaństwo z Esseńczykami, podobnie jak to czynił wcześniej D. Flusser, powtarzając hipotezę Renana o wyłonieniu się chrześcijaństwa z tej właśnie wąskiej grupy wyznawców judaizmu[25]. Z kolei praca F. Blanchetiere i M. D. Herra łączy początki chrześcijaństwa z Nazarejczykami powtarzając jednocześnie starą hipotezę o tym, że prawdziwym założycielem nowej religii jest św. Paweł[26]. Prace te jednak nie wnoszą nic nowego do dyskusji na fenomenem judeochrześcijaństwa.

W 1998 r. została opublikowana ważna rozprawa autorstwa S. Mimuniego, który zauważył, że ewentualna definicja judeochrześcijaństwa powinna z jednej strony zebrać maksymalnie największy konsensus badaczy, z drugiej zaś, by nie pozostała tylko wytworem współczesnych, powinna być pozytywnie zweryfikowana przez źródła antyczne[27]. Według niego, wszystkie wyżej przedstawione definicje mają jeden podstawowy brak, a mianowicie, są pewnym dyskursem teoretycznym, klasyfikującym judeochrześcijaństwo albo według kryterium obserwancji lub chrystologicznego, albo też relacji do Prawa bądź pewnego sytemu idei, jak w przypadku Daniélou. Antyczne teksty chrześcijańskie wcale nie starają się podawać jakiejkolwiek definicji, ale opisują życie poszczególnych wspólnot. Mimouni analizuje pięciu autorów z IV wieku, którzy przekazują nam relacje o tego rodzaju grupach: Euzebiusz, Cyryl Jerozolimski, Epifaniusz z Salaminy, Hieronim i anonimowy pielgrzym z Plaisance. Z tekstów tych autorów wynika, że choć zmieniały się określenia, to judeochrześcijaństwo istniało jako rzeczywistość historyczna w Jerozolimie i Palestynie aż do VI wieku. Ponadto, Mimouni zauważył, że w tekstach źródłowych pojęcie judeochrześcijaństwa było rozumiane nie tylko w sensie etnicznym, ale także religijnym i dlatego powinno być definiowane w oparciu zarówno o relację wobec judaizmu (obserwancja) jak i chrześcijaństwa (kryterium doktrynalne – chrystologia). Odrzucając zbyt wąskie definicje judeochrześcijaństwa, jak np. etniczna, ale również zbyt szerokie, jak to zaproponowana przez Daniélou, Mimouni poprzez analizę tekstów antycznych dochodzi do sformułowania swej własnej definicji. Według niego, judeochrześcijanie, to „Żydzi, którzy uznali Jezusa za Mesjasza, uznali lub nie bóstwo Chrystusa, lecz wszyscy kontynuowali zachowywanie przepisów Prawa”[28]. Wszystkie trzy kryteria muszą by spełnione, aby można było mówić o judeochrześcijaństwie obecnym w tekstach antycznych:

[25] Por. D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988.

[26] Por. F. Blanchetiere – M.D. Herr, *Aux origines juives du christianisme*, Paris 1996; z ostatnich polskich publikacji na temat judeochrześcijaństwa przeważają syntezy słownikowe i encyklopedyczne, zob. m.in.: EK VIII 214-217 (W. Chrostowski); *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin – Kraków 2002, 593-597 (S. Longosz).

[27] Por. S. Mimuni, *Pour une définition nouvelle de judéo-christianisme ancien*, NTS 38 (1992) 161-186; tenże, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris 1998.

[28] Tenże, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris 1998, 184: „Le judé-christianisme ancient est une formulation récente désignant des jifs qui ont recconu la messianité de

– zachowywanie Prawa (np. Epifaniusz, Hieronim),

– uznanie Jezusa jako Mesjasza i bóstwa Chrystusa (Euzebiusz, Epifaniusz, Hieronim),

– pochodzenie żydowskie (wszyscy autorzy).

Oczywiście, ta nowa definicja nie pretenduje do tego, by rozwiązać wszystkie problemy, jakie stawia przed nami fenomen judeochrześcijaństwa, niemniej jednak porządkuje zasadnicze elementy i ułatwia poruszanie się w tak skomplikowanej rzeczywistości. Dodajmy jeszcze, że te trzy kryteria potwierdzone są nie tylko przez źródła chrześcijańskie IV wieku, ale także wcześniejsze, jak np. *Dialog z Żydem Tryfonem* (47-48) św. Justyna. Definicja, którą zaproponował Mimouni jest w rzeczywistości próbą połączenia trzech zasadniczych kryteriów poprzednich definicji: genetyczno-etnicznej (pochodzenie żydowskie), obserwancji (zachowywanie Prawa) i doktrynalnego (uznanie Jezusa za Mesjasza, uznanie lub nie bóstwa Chrystusa). Taka definicja judeochrześcijaństwa budzi jednak nadal wiele kontrowersji. F. Manns krytykuje wnioski Mimuniego, który jego zdaniem, rozpoczyna swoje studium od definicji judeochrześcijan bardzo szerokiej, a kończy na ograniczeniu ich do nazarejczyków. Zarzuca także autorowi spojrzenie na ten fenomen tylko z perspektywy historycznej, pomijając zupełnie teologiczną, a to warunkuje jego ocenę judeochrześcijaństwa, jako zjawiska czysto żydowskiego. Sam jednak Manns nie proponuje żadnej definicji, podając tylko ogólne kryteria do definiowania judeochrześcijaństwa[29]. Propozycja Mimuniego, by ewentualna próba zdefiniowania samego fenomenu judeochrześcijaństwa została pozytywnie zweryfikowana przez źródła antyczne, nie wydaje się jednak pozbawiona sensu. Wśród zaś źródeł starożytnych *Dialogu* Justyna należy do najstarszych, w których pojawia się tematyka judeochrześcijan. W dalszej więc części postaramy się zweryfikować tę hipotetyczną defnicję Mimuniego na podstawie dzieła Justyna.

II. JUDEOCHRZEŚCIJANIE W *DIALOGU*

Tematyka judeochrześcijan pojawia się w Justynowym *Dialogu z Żydem Tryfonem* w rozdziałach 47-48 i dodajmy od razu, że wcale nie jest ona tematem centralnym dzieła, lecz wątkiem przywołanym wyraźnie okazyjnie. Kontekstem zaś jej pojawienia się była dysputa pomiędzy Justynem a Tryfonem na temat fundamentu zbawienia: apologeta utrzymywał, że jest nim wiara w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego, natomiast Tryfon, że zachowywanie Prawa Mojżeszowego. W 47 r. Tryfon odwraca jednak problem pytając, czy samo

Jésus, qui ont reconnu ou qui n'ont pas reconnu la divinité du Christ, mais qui tous continuent a observer la Torah".

[29] Por. F. Manns, *Le judéo-christianisme. Memoire ou Prophétie?*, Paris 2000, 5-7.

zachowywanie Prawa jest naganne i czy jest przeszkodą w zbawieniu dla tych, którzy wierzą w Jezusa jako Mesjasza:

> „Jeśli ktoś, wiedząc, że rzeczy tak się mają, przyjmuje, że ten jest Chrystusem, wyraźnie w Niego wierzy i jest mu posłuszny, ale chce jednak zachowywać przepisy Prawa, to czy zostanie zbawiony?”[30].

Justyn w odpowiedzi Tryfonowi wyraźnie zaznacza, że jest to jego osobista opinia (‘Ως μὲν ἐμοὶ δοκεῖ), a nie stanowisko całego Kościoła, i dopuszcza możliwość zbawienia dla kogoś, kto wierzy w Mesjasza i jednocześnie chce nadal zachowywać przepisy Prawa Mojżeszowego. Ważne, by nie próbował narzucić tego zwyczaju chrześcijanom pochodzącym z pogaństwa, ani też nie twierdził, że nie będą oni zbawieni, jeśli takich przepisów nie zachowują przepisów:

> „Jak mnie się zdaje, Tryfonie, twierdzę, że ktoś taki będzie zbawiony, jeśli tylko nie będzie usiłował na wszelki sposób przekonać innych ludzi – mam na myśli pochodzących z pogaństwa, którzy przez Chrystusa zostali obrzezani z błędu – do zachowywania tych samych przepisów głosząc, że nie dostąpią zbawienia ci, którzy ich nie zachowują, tak samo jak ty uczyniłeś na początku naszej rozmowy twierdząc, że nie zostanę zbawiony, jeśli nie będę ich zachowywał”[31].

Jak widzimy, Justyn dopuszcza możliwość zachowania Prawa Mojżeszowego przez tych, którzy uznali Jezusa za Mesjasza, lecz praktycznie tylko na zasadzie swego rodzaju prawa zwyczajowego, nie zaś jako fundamentu zbawienia koniecznego do przestrzegania również przez chrześcijan pochodzących z pogaństwa. Choć tekst nie wspomina o tym *expressis verbis*, to łatwo się domyśleć z całego jego kontekstu, że Justyn dopuszczał możliwość zachowywania Prawa Mojżeszowego dla etnicznych Żydów, którzy uwierzyli w Chrystusa, nie zaś dla wszystkich chrześcijan, co potwierdza następny werset o tym, że nie należy takiego zwyczaju narzucać chrześcijanom pochodzącym z pogaństwa. Rozwija on tutaj linię refleksji wyznaczoną już wcześniej przez św. Pawła, który sam zachowywał przepisy Prawa i zachęcał do tego innych Żydów, ale był przeciwny obligowaniu do tego etnochrześcijan. Zarówno więc w czasach Pawła, jak też Justyna, problem był podwójny:

---

[30] Iustinus, *Dialogus cum Judaeo Tryphone* 47, 1, ed. M. Markovich: *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, PTS 47, Berlin – New York 1997, 146: „’Εάν δέ τις, εἰδὼς ὅτι ταῦτα οὕτως ἔχει, μετὰ τοῦ καὶ εἶναι τὸν Χριστὸν ἐπίστασθαι δηλονότι καὶ πεπιστευκέναι καὶ πείσθαι αὐτῷ, βούλεται καὶ ταῦτα φυλάσσειν, σωθήσεται;”; tłum. A. Lisiecki, POK 4 176 (ze zmianami).

[31] Tamże: „‘Ως μέν ἐμοὶ δοκεῖ, ὦ Τρύφων, λέγω ὅτι σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, ἐὰν μὴ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, λέγω δὲ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν διὰ τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τῆς πλάνης περιτμηθέντας, ἐκ παντὸς πείθειν ἀγωνίζηται ταὐτὰ αὐτῷ φυλάσσειν, λέγων οὐ συθήσεσθαι αὐτοὺς ἐὰν μὴ ταῦτα φυλάξωσιν, ὁποῖον ἐν ἀρχῇ τῶν λόγων καὶ σὺ ἔπραττες, ἀποφαινόμενος οὐ σωθήσεσθαί με ἐὰν ταῦτα φυλάξω”.

– Czy etniczni Żydzi stając się chrześcijanami muszą (mogą?) zachowywać nadal przepisy Prawa Mojżeszowego czy też nie?

– Czy chrześcijanie pochodzący z pogaństwa zmuszeni są do zachowywania Prawa, jako warunku zbawienia czy nie?

Paweł i za nim Justyn odpowiadają, że podstawą do zbawienia jest wiara w Chrystusa, a nie zachowywanie Prawa. Jeśli etniczni Żydzi chcą, jak powie dalej Justyn, zachowywać Prawo „z powodu jakiejś słabości", mogą to czynić, ale ważne, by nie pokładali w Prawie nadziei na zbawienie i nie zmuszali do jego zachowywania chrześcijan pochodzących z pogaństwa, jako warunku zbawienia. Krótko mówiąc –zachowywanie Prawa nie jest podstawą do zbawienia, ale nie jest też przeszkodą, jeśli ktoś wierzy w Chrystusa. Gdy Tryfon dopytuje Justyna, czy precyzacja, iż jemu się tak właśnie zdaje oznacza, że może „są tacy, którzy twierdzą, iż tacy ludzie (tzn. zachowujący Prawo – podkr. moje L.M) nie dostąpią zbawienia?", wyjaśnia on tak:

> „Są Tryfonie – odpowiedziałem – i nawet są tacy, którzy nie chcą z nimi ani rozmawiać ani zasiąść do wspólnego stołu. Ja jednak nie podzielam ich zdania. Jeśli bowiem z powodu słabości swego ducha niektórzy, oprócz pokładania nadziei w Chrystusie oraz zachowywania odwiecznych i naturalnych norm sprawiedliwości i pobożności, chcą przestrzegać norm Mojżesza – które, jak wiemy, zostały dane z powodu zatwardziałości serca ludu – jeśli godzą się na życie razem z chrześcijanami i wiernymi nie narzucając im, jak powiedziałem wcześniej, ani obrzezania, któremu sami się poddali ani zachowywania szabatu, ani przestrzegania innych podobnych przepisów, oświadczam, że należy ich przyjąć i dopuścić do wspólnoty we wszystkim jak rodzonych braci"[32].

Justyn wspomina tutaj fakt, iż niektórzy chrześcijanie nie chcieli mieć nic wspólnego z tymi, którzy byli z pochodzenia Żydami tylko dlatego, że oprócz wiary w Chrystusa zachowywali nadal przepisy Prawa. On sam jednak nie pochwala takiej praktyki. Jest zdania, że jeśli z powodu „słabości ducha" (διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης), oprócz wiary w Chrystusa i życia zgodnie z odwiecznymi i powszechnymi zasadami chcą jeszcze dodatkowo zachowywać normy Mojżesza, dane Izraelitom z powodu zatwardziałości serca, mogą to czynić i pozostają we wspólnocie uczniów Chrystusa. Ważne, by tych norm, zwłaszcza konieczności obrzezywania potomków płci męskiej i świętowania

[32] Tamże 47, 2, ed. Markovich, s. 146-147: „Εἰσιν, ἀπεκρινόμην, ὦ Τρύφων, καὶ μηδὲ κοινωμεῖν ὁμιλίας ἢ ἑστίας τοῖς τοιούτοις τολμῶντες· οἷς ἐγὼ οὐ σύναινός εἰμι. Ἀλλ' ἐὰν αὐτοὶ διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης καὶ τὰ ὅσα δύνανται νῦν ἐκ τῶν Μωσέως (ἃ διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ νοοῦμεν διατετάχθαι), μετὰ τοῦ ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐλπίζειν καὶ τὰς αἰωνίους καὶ φύσει δικαιοπραξίας καὶ εὐσεβείας <πράσσειν>, φυλάσσειν βούλωνται, καὶ αἱρῶνται συζῆν τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πιστοῖς, ὡς προεῖπον, μὴ πείθοντες αὐτοὺς μήτε περιτέμνεσθαι ὁμοίως αὐτοῖς, μήτε σαββατίζειν, μήτε ἄλλα ὅσα τοιαῦτά ἐστι τηρεῖν, καὶ προσλαμβάνεσθαι καὶ κοινωνεῖν <αὐτοῖς> ἁπάντων, ὡς ὁμοσπλάγχνοις καὶ ἀδελφοῖς δεῖν ἀποφαίνομαι", tłum. Lisiecki, POK 4, 176-177 (ze zmianami).

szabatu nie narzucali innych chrześcijanom. Pewne *novum* stanowi tutaj odróżnienie pewnych ogólnych zasad i norm, obowiązujących zarówno Żydów jak i pogan, od przepisów Prawa Mojżeszowego danych tylko Żydom. Warto w tym miejscu podkreślić postawę zarówno mądrej równowagi, jak też tolerancji ze strony Justyna, której odmawiają mu niektórzy badacze jego pism[33], gdyż miał odwagę przeciwstawić się opinii niektórych chrześcijan[34].

W *Dialogu z Żydem Tryfonem* (47, 3) Justyn wspomina o tych etnicznych Żydach, którzy wierzą w Chrystusa, jednak zmuszają wierzących w Chrystua pochodzących z pogaństwa do zachowywania przepisów Prawa i odsuwają się od nich, jeśli ci opierają się tego typu propagandzie:

> „Natomiast ci twoi, Tryfonie, rodacy, mówiłem dalej, którzy twierdzą, że wierzą w tegoż Chrystusa i jednocześnie na wszelki sposób zmuszają wierzących w Chrystusa pochodzących z pogaństwa do życia według Prawa ustanowionego przez Mojżesza albo którzy nie chcą utrzymywać z nimi żadnej wspólnoty życia, tych również i ja nie uznaję"[35].

Justyn dopuszcza sytuację, gdy chrześcijanie pochodzenia żydowskiego wierząc w Chrystusa jednocześnie zachowują "ze względu na słabość ducha" przepisy Prawa, ale odrzuca ich działalność misyjną, zmierzającą do tego, by ich zachowywanie wymusić także na etnochrześcijanach. Tak opisana grupa spełnia wymogi definicji Mimuniego, by zaliczyć ich do judeochrześcijan: są etnicznymi Żydami, zachowują przepisy Prawa i wierzą w Chrystusa. W oczach jednak Justyna, ich poważnym błędem jest zmuszanie etnochrześcijan do zachowywania Prawa lub odrzucanie wspólnoty z nimi, gdy nie chcą się na to zgodzić. Ciekawe, że choć zarówno dla chrześcijan etnicznych Żydów, jak i tych pochodzących z pogaństwa, podstawą do zbawienia jest wiara w Chrystusa, to Justyn dopuszczał możliwość zachowywania Prawa Mojżeszowego tylko dla tych pierwszych, natomiast odrzucał dla tych drugich. A. Rudolph chyba słusznie zauważa, że chodziło tutaj o powstrzymanie działalności „misyjnej" w walce o zachowywanie Prawa, zamiast głoszenia konieczności uznania Jezusa za Mesjasza i Syna Bożego, jako przesłania specyficznie chrześcijańskiego[36]. Ta-

[33] Por. R. Joly, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du duxième siècle*, Bruxelles 1973, 150-170.

[34] G. Visona komentując ten fragment w swoim tłumaczeniu *Dialogu* na j. włoski (S. Giustino, *Dialogo con Trifone*, introduzione, traduzione e note G. Visona, Milano 1988, 186, przypis 1) zauważa: „L'atteggiamento del martire appare estremamente equilibrato, in contrasto con il profilo intollerante che taluno ne tratteggia".

[35] Iustinus, *Dialogus cum Judaeo Tryphone* 47, 3, ed. Markovich, s. 147: „Ἐὰν δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστόν, ᾧ Τρύφων, ἔλεγον, ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συνδιαγωγῆς αἱρῶνται, ὁμοίως καὶ <αὐτὸς> τούτους οὐκ ἀποδέχομαι", tłum. Lisiecki, POK 4, 177 (ze zmianami).

[36] Por. Rudolph, *„Denn wir sind jenes Volk..."*, s. 36.

ka interpretacja bowiem wpisuje się dobrze w cały 47 rozdział *Dialogu*, gdzie Justyn wyraźnie stwierdza (47, 4-5), że ci, którzy dali się przekonać do zachowywania Prawa, ale nadal wierzą w Chrystusa, będą zbawieni, natomiast nie dostąpią go ci, którzy zachowują Prawo, ale wyparli się Chrystusa, albo jak w przypadku niektórych Żydów, w ogóle w Niego nie uwierzyli:

> „Uważam, że ci, którzy im uwierzyli w konieczność zachowywania Prawa oprócz wyznawania wiary w Mesjasza Bożego, dostąpią zbawienia. Natomiast ci, którzy już uznali i uwierzyli, że On jest Mesjaszem, a potem z jakiegokolwiek powodu przeszli do praktykowania życia zgodnego z Prawem i wyparli się Chrystusa, i nie zmienili przekonań aż do śmierci, tacy nie dostąpią zbawienia. Tak samo oświadczam, iż nie zostaną zbawieni ci potomkowie Abrahama, którzy żyją zgodnie z Prawem i nie uwierzą w Chrystusa przed śmiercią, zwłaszcza ci, którzy w synagogach przeklinali i nadal przeklinają wierzących w Chrystusa, by dostąpić zbawiania i uniknąć kary wiecznej”[37].

Tak więc, zdaniem naszego autora, nie dostąpią zbawienia zarówno etniczni Żydzi, którzy żyją zgodnie z Prawem, ale nie wierzą w Chrystusa, podobnie jak *iudaizantes*, którzy wcześniej w Niego wierzyli, a potem wyparli się Go przechodząc do zachowywania Prawa. Widzimy więc, że Justyn rozróżnia dwie grupy *iudaizantes*, czyli pogan, którzy dali się przekonać do konieczności zachowywania Prawa: jedni, to ci, którzy wierzą w Chrystusa i zachowują Prawo i oni dostąpią zbawienia, drudzy natomiast, to ci, którzy przestrzegają Prawa, lecz wyparli się wiary w Chrystusa i nie zostaną zbawieni.

W *Dialogu* 48, 4 Apologeta określa jeszcze dokładniej kryterium doktrynalne, którym jest już nie tylko wiara w Jezusa jako Mesjasza, ale także wiara w Jego bóstwo:

> „Są, przyjaciele – kontynuowałem–wśród waszych rodaków tacy, którzy uznają wprawdzie, że jest On Chrystusem, ale utrzymują, że jest On tylko człowiekiem ludzkiego pochodzenia. Nie zgadzam się jednak z nimi, ani też nigdy nie zgodziliby się inni, którzy myślą podobnie do mnie”[38].

---

[37] Iustinus, *Dialogus cum Judaeo Tryphone* 47, 2, ed. Markovich, s. 147-148: „Τοὺς δὲ πειθομένους αὐτοῖς ἐπὶ ἔννομον πολιτείαν <μεταβαίνειν> μετὰ τοῦ φυλάσσειν τὴν εἰς τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ ὁμολογίαν καὶ σωθήσεσθαι ἴσως ὑπολαμβάνω. Τοὺς δὲ ὁμολογήσαντας καὶ ἐπιγνόντας τοῦτον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ ᾑτινιοῦν αἰτίᾳ μεταβάντας ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν, ἀρνησαμένους ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, καὶ πρὶν τελευτῆς μὴ μεταγνόντας, οὐδ’ ὅλως σωθήσεσθαι ἀποφαίνομαι. Καὶ τοὺς ἀπὸ τοῦ σπέρματος τοῦ Ἀβραὰμ ζῶντας κατὰ τὸν νόμον καὶ ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν μὴ πιστεύοντας πρὶν τελευτῆς τοῦ βίου, οὐ σωθήσεσθαι ὁμοίως ἀποφαίνομαι, καὶ μάλιστα τοὺς ἐν ταῖς συναγωγαῖς καταθεματίσαντας καὶ καταθεματίζοντας <τοὺς> ἐπ’ αὐτὸν τοῦτον τὸν Χριστὸν <πιστεύοντας> καὶ πᾶν <πράττοντας>, ὅπως τύχωσι τῆς σωτηρίας καὶ τιμωρίας τῆς ἐν τῷ πυρὶ ἀπαλλαγῶσιν”, tłum. Lisiecki, POK 4, 177 (ze zmianami).

[38] Tamże 48, 4, ed. Markovich, s. 149: „Καὶ γὰρ εἰσί τινες, ὦ φίλοι, ἔλεγον, ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι· οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ’ ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν”, tłum. Lisiecki, POK 4, 178 (ze zmianami).

Justyn odróżnia w tym tekście judeochrześcijan ortodoksyjnych, czyli etnicznych Żydów zachowujących Prawo i uznających w Jezusie nie tylko Mesjasza, lecz przyjmujących także Jego bóstwo, oraz heterodoksyjnych, negujących bóstwo Chrystusa, którzy przeszli do historii jako Ebionici.

Według świadectwa *Dialogu* Justyna, w II wieku istniały trzy grupy chrześcijan: pochodzący z judaizmu, pochodzący z pogaństwa i tzw. *iudaizantes*, czyli chrześcijanie pochodzący z pogaństwa, lecz przekonani do zachowywania Prawa. Jeśli chodzi o judeochrześcijan, to widać wyraźnie, że spełniali oni trzy kryteria zaproponowane przez Mimuniego: byli etnicznymi Żydami, zachowywali przepisy Prawa Mojżeszowego oraz uznawali Jezusa za Mesjasza. Sam fakt bycia etnicznymi Żydami, nie nastręczał większych problemów, natomiast pozostałe dwa kryteria, czyli obserwancji i doktrynalne, stały się podstawą do innej ich oceny, zarówno ze strony Justyna, jak też późniejszych autorów chrześcijańskich. W II wieku istniały najprawdopodobniej dwie grupy judeochrześcijan: radykalni etniczni Żydzi, którzy uznawali Jezusa za Mesjasza i zachowywali Prawa, ale także obligowali pogan do życia według Prawa uważając je za konieczne do zbawienia, i bardziej umiarkowani, którzy byli etnicznymi Żydami, jedynie sami starali się zachowywać Prawo wierząc jednocześnie w Chrystusa. W zależności od sposobu i stopnia zachowywania Prawa, Justyn precyzuje:

– nie uznaje za braci tych judeochrześcijan, którzy zmuszają pogan do zachowywania Prawa Mojżeszowego,

– uważa, że mogą się zbawić ci poganie (*iudaizantes*), którzy zostali przekonani przez nich do zachowywania Prawa, ale jednocześnie wierzą w Chrystusa,

– nie zbawią się jednak ci, którzy zachowują tylko Prawo negując konieczność wiary w Chrystusa,

– nie zbawią się ci wszyscy pochodzenia żydowskiego, jeśli zachowują tylko Prawo, a nie wierzą w Chrystusa, bądź przeklinają wierzących w Niego w swoich synagogach.

Widzimy więc, że zdaniem Apologety, zbawienia dostąpią ci, którzy wierzą w Jezusa jako Mesjasza, zarówno Żydzi jak też poganie, niezależenie od zachowywania przepisów Prawa Mojżeszowego, gdyż jedynym fundamentem zbawienia jest wiara w Chrystusa, a nie wypełnianie Prawa. Jeśli zaś chodzi o obserwancję, to chrześcijanie etniczni Żydzi mogą zachowywać przepisy Prawa, ale jako swego rodzaju prawo zwyczajowe; Justyn potępia natomiast praktykę narzucania jego przestrzegania chrześcijanom pochodzącym z pogaństwa, choć przyznaje, że nawet, jeśli dali się oni do tego przekonać i nadal wierzą w Chrystusa, mogą dostąpić zbawienia. Nie zostaną natomiast zbawieni ci, którzy zachowują tylko Prawo Mojżeszowe, a nie wierzą w Chrystusa, gdyż samo zachowywanie Prawa nie wystarczy do zbawienia. Kryterium obserwancji nie jest więc jedynym ani wystarczającym w opisie judeochrześcijan przez

Justyna, gdzie bardzo ważną rolę odgrywa kryterium doktrynalne, czyli wiara w Jezusa jako Mesjasza. Nie uznaje za prawdziwych chrześcijan zarówno etnicznych Żydów jak też *iudaizantes*, którzy zachowują tylko prawo, a odrzucili Chrystusa. Rozróżnia także pomiędzy judeochrześcijanami ortodoksyjnymi, czyli etnicznymi Żydami, zachowującymi Prawo i uznającymi Jezusa za Mesjasza i Syna Bożego, od judeochrześcijan heterodoksyjnych, odrzucających Jego bóstwo, choć prawdopodobnie uznających Go za Mesjasza, ale tylko człowieka.

GIUDEOCRISTIANI NEL *DIALOGO CON TRIFONE* DI GIUSTINO MARTIRE

(Sommario)

L'articolo presenta la descrizione dei giudeocristiani nel *Dialogo con Trifone* di Giustino Martire. Come sappiamo, gli studi sul giudeocristianesimo condotti fino ad oggi hanno proposto 4 principali definizioni di questo fenomeno: secondo la prima definizione genetico-etnica i giudeocristiani sarebbero da identificare con i Giudei converititisi al cristianesimo; poi gli altri hanno proposto la definizione basata sul criterio dell'osservanza dove i giudeicristiani sarebbero tutti coloro che osservano le prescrizioni delle Legge di Mose pur essendo diventati cristiani; la terza definizione fa riferimento al sistema dottrinale, spesso eterodosso ed identificato con gli Ebioniti e la quarta definizione proposta da J. Danielou definisce il giudeocristinesimo come una specifica *forma mentis* giudaica nella teologia cristiana antica. Nel 1998 S. Mimouni nel suo studio ha proposto una nuova definizione che, secondo lui, deve essere verificata in modo positive dalla maggiorana delle foni antiche e anche abbracciare i diversi criteri insieme come etnico, dottrinale e di osservanza. Analizando i testi dei Padri ha concluso che i giudeocristiani sono tutti coloro che etnicamente sono Giudei (tutti Padri), osservano la Legge di Mose (Epifanio, Girolamo) acccettano Gesu come il Messia e Figlio di Dio (Eusebio, Epifanio, Girolamo). Applicando questa definiznione al *Dialogo* di Giustino vediamo che i giudeocristiani per lui sono Giudei che hanno creduto nella messianicita di Gesu e continuano ad osservare alcune prescrizioni della Legge mosaica. L'Apologeta accetta la possibilita della salvezza eterna per loro a condizione che non obblighino a questa osservana cosidetti etnocristiani. Per quanto riquarda l'elemento dottrinale distingue tra giudeocristiani ortodossi, come quelli che credeono in Gesu Messia e Figlio di Dio e eterodossi, cioe quelli che rifiutano la sua divinita pur credendo nella sua messianicita intesa pero in senso puramente umano.

VOX PATRUM 28 (2008) t. 52

Ks. Wincenty MYSZOR
(Katowice, UŚ)

„FENIKS" W GNOSTYCKIM TRAKTACIE *O POCZĄTKU ŚWIATA* (NHC II, 5; p. 121, 27–123, 2)

Motyw feniksa w literaturze antycznej i wczesnośredniowiecznej został obszernie opracowany, także w polskich pracach. Zajmowano się albo konkretnymi wątkami literackimi w poszczególnych utworach[1], albo całościowo w odpowiednich opracowaniach słownikowych[2].

Do obszerniejszych wzmianek o feniksie we wczesnej literaturze chrześcijańskiej należy dołączyć wzmiankę w gnostyckim utworze z Nag Hammadi, traktacie bez oryginalnego tytułu, który wydawcy zwykle nazywają *O początku świata* (NHC II, 2: *OrigMundi*). Chodzi o fragment w NHC II, p. 121, 27-123, 2. Jego wersja koptyjska w II kodeksie z Nag Hammadi wygląda następująco:

(121,27)...ⲧⲟⲧⲉ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ϩⲱⲛ ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉⲥⲛⲁⲩ ⲭⲉ ⲁⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲙ̄ⲡⲕⲁⲕⲉ ⲭⲉ ⲁⲩⲥϩⲟⲩⲱⲣⲛⲉ-ⲥⲱⲃⲣ̄ⲉⲓⲛⲉ ⲁⲥⲣ̄ⲁⲅⲁⲛⲁⲕⲧⲉⲓ (30) ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲁⲣⲉⲥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲧⲱⲟⲣⲡ ⲙ̄ⲡⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛⲓⲙ ⲁⲥⲣ̄ⲇⲓⲱⲕⲉ ⲛ̄ⲛⲓⲁⲣⲭⲱⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ [ⲛⲟⲩⲙ̄]ⲙⲡⲛⲩⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲥⲛⲟⲭⲟⲩ ⲉⲡⲓⲧⲛ̄ ⲉⲡⲕⲟ[ⲥⲙ]ⲟⲥ ⲛ̄ⲣⲉ-ϥⲣ̄ⲛⲟⲃⲉ ⲫⲓⲛⲁ ⲉⲩⲛⲁⲱⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛⲓ[ⲇ]ⲁⲓⲙⲱⲛ (35) ⲙ̄ⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲥ ϩⲓⲝ̄ⲙ̄ ⲡⲕⲁϩ [···][3]. (122,1) ⲭⲉⲕⲁⲁⲥ ⲧⲱⲟ ⲣ̄ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲉⲧϩ̄ ⲡⲁⲣⲁⲇⲉⲓⲥⲟⲥ ⲉϥⲛⲁⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲟⲩϩⲱⲟⲛ ⲛ̄ⲉⲙⲯⲩⲭⲟⲛ ⲉⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ ⲭⲉ ⲫⲟⲓⲛⲓⲝ ϣⲁϥⲙⲟⲟⲩⲧ ⲟⲩⲁⲁⲧϥ ⲛ̄ϥⲧⲛ̄ϩⲟϥ ⲁⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲣⲉ (5) ⲙ̄ⲡⲟⲩϩⲁⲡ ⲭⲉ ⲁⲩⲣ̄ⲇⲓⲕⲉⲓ ⲛ̄ⲁⲇⲁⲙ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲉϥⲅⲉⲛⲉⲁ ϣⲁ ⲧⲥⲩⲛⲧⲉⲗⲉⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲁⲓⲱⲛ ϣⲟⲙⲧⲣ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥⲅⲉⲛⲉⲁ ϣⲁ ⲧⲥⲩⲛⲧⲉⲗⲉⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲱ̄ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲯⲩⲭⲓⲕⲟⲥ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡϩⲟⲓⲕⲟⲥ ⲧⲁⲉⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙ̄(10) ⲡⲱⲟⲙⲧ ⲙ̄ⲫⲟⲓⲛⲓⲝ ⲡⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲉⲥⲟⲥ ⲡⲱⲟⲣⲡ [ⲟ ⲛ̄]ⲁⲑⲁⲛⲁⲧⲟⲥ ⲡⲙⲁϩⲥⲛⲁⲩ ϣⲁϥⲣ̄ϣⲟ ⲣ̄ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲡⲙⲁϩⲱⲟⲙⲧ ϥⲥⲛϩ ϩⲛ̄ ⲭⲓⲉⲣⲁ ⲃⲓⲃⲗⲟⲥ ⲭⲉ ϣⲁⲩⲟⲩⲟⲙϥ̄ ⲧⲉⲧⲉ-ⲓϩⲉ ⲟⲛ ⲟⲩⲛ̄ⲱⲟⲙⲧ ⲛ̄ⲭⲱⲕⲙ̄ ⲫⲟⲟⲡ ⲡⲱⲟⲣⲡ ⲡⲉ ⲡⲛⲉⲩ(15)ⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲛ ⲡⲙⲁϩⲥⲛⲁⲩ ⲟⲩⲕⲱϩⲧ ⲡⲉ ⲡⲙⲁϩⲱⲟⲙⲧ ⲟⲩⲙⲟⲟⲩ ⲡⲉ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲫⲟⲓⲛⲓⲝ ⲉϥⲟⲩⲟⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲱⲥ ⲙ̄ⲛ̄ⲧⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲧⲁⲉⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲛ̄ⲛϩⲩⲇⲣⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧϩ̄ ⲕⲏⲙⲉ ⲁⲥⲱⲡⲉ ⲁⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲣⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲃⲏⲕ ⲁⲡⲓ(20)ⲧⲛ̄ ⲁⲡⲭⲱⲕⲙ̄ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ ⲡⲙⲁⲥⲉ ⲥⲛⲁⲩ ⲉⲧϩ̄ ⲕⲏⲙⲉ ⲉⲩⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲡⲣⲏ ⲙ̄ⲛ̄ ⲡⲟⲟϩ ⲉⲩϣⲟⲟⲡ ⲁⲩⲙ̄ⲛ̄ⲧⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃ̄ⲁ̄ⲱ̄ⲑ̄ ⲭⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲭⲱⲟⲩ ⲁⲥⲭⲓ ⲛ̄ⲑⲓ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ

[1] Por. J. Sawicka, *Feniks. Chrześcijańska interpretacji mitu u Laktacjusza*, Warszawa 2000; H. Wójtowicz, *Feniks w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, VoxP 4 (1984) z. 6-7, 376-383; P. Warsiński, *Locus Amoenus Christi et phenicis. Ze studiów nad wizerunkiem feniksa w literaturze i sztuce średniowiecznej*, VoxP 11-12 (1991-1992) z. 20-23, 125-137.

[2] Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tłum. W Zakrzewska – P. Pachciarek, Warszawa 2001, 227-228.

[3] Za wydaniem H.G. Bethge uzupełniam [ⲁⲥϩⲟⲟⲩ ⲙⲡϩⲁⲗⲏⲧ] [wysłała ptaka].

ϫιм(25)ϕοογ ⲛⲧⲁⲥⲧⲁмιο ⲙ̄ⲡⲣⲏ мⲛ̄ ⲡⲟⲟϩ ⲁⲥⲣ̄ⲥϕⲣⲁгιϫⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲡⲉ ϣⲁϩⲟγм ⲁⲡⲁιѡⲛ ⲡⲧⲛ̄ⲧ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲁγϫⲡⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ϕοιⲛιϫ ογρѡмⲉ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲩⲥϩϩ ⲉⲧⲃⲏⲧⲩ ϫⲉ ⲡⲇιкаιοⲥ ⲛⲁϯογѡ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲛογϕοιⲛιϫ ⲁγѡ (30) ϕοιⲛιϫ ϣⲁⲩⲟγѡⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϣⲟⲣⲡ ⲉⲩⲟⲛϩ ⲁγѡ ϣⲁⲩмογ ⲡⲁⲗιⲛ ⲛ̄ⲧⲧⲟγοⲛ ⲉⲩϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ⲥнмⲉιοⲛ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲧⲁϩογѡⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲧⲥγⲛⲧⲉ-ⲗⲉιⲁ ⲙ̄[ⲡⲁιѡⲛ] ⲛⲉⲉι ⲛοϭ ⲛ̄ⲥнмⲉιοⲛ ⲛ̄ⲧⲁ[γογѡ]ϩ ⲉⲃⲟⲗ (35) ϩⲛ̄ кнмⲉ ογⲗⲁⲩ ϩⲛ̄ ⲕⲉϫѡⲣⲁ ⲁⲛ ⲉⲩⲑⲏ (123,1) мⲁⲛⲉ ϫⲉ ⲉⲥⲧⲛ̄ⲧѡⲛ ⲉⲡⲡⲁⲣⲁⲇⲉιⲥοⲥ ⲙ̄ⲡⲛογⲧⲉ[ⲃ].

(p.121,27): „Wówczas gdy Sophia-Zoe zobaczyła, że archonci ciemności przeklęli jej podobieństwa, gwałtownie się oburzyła (30) i wyszła z pierwszego nieba z wszelką mocą i przepędziła archontów z [ich] niebios i zrzuciła ich na świat grzeszników, aby przebywali na ziemi jako (35) złe demony. [Wysłała ptaka] (122,1), który był w raju, aby przebywał w ich świecie tysiąc lat aż do końca eonu. Był bytem ożywionym, nazywano go „feniks". Ptak ten zabija się sam i ożywia siebie na nowo dla świadectwa (5) sądu nad nimi, ponieważ wyrządzili Adamowi i jego potomstwu niesprawiedliwość aż do kresu eonu. Trzy rodzaje ludzi istnieją na świecie aż do końca eonu: pneumatyczny, psychiczny i choiczny. Tym odpowiadają (10) trzy postacie rajskiego feniksa. Pierwszy jest nieśmiertelny, drugi żyje tysiąc lat, trzeci, jak napisano w *Świętej Księdze* jest pochłonięty (przez ogień). Istnieją także trzy rodzaje chrztu: pierwszy jest duchowy, (15) drugi z ognia i trzeci z wody. Tak jak feniks objawił się dla świadectwa przeciw aniołom, tak i w stągwiach na wodę w Egipcie, które stały się świadectwem przeciw tym, którzy zstępują (20) do chrztu jakiegoś prawdziwego człowieka. Obydwa byki w Egipcie zawierają tajemnicę: słońce i księżyc[5]. Są świadkami Sabaotha, (który) jest nad nimi. Sophia światowa[6] przyjęła (ich) (25) od dnia, gdy stworzyła słońce i księżyc i tak opieczętowała swoje niebo aż (do końca) eonu. (To jest bowiem) robak, który zrodził się z feniksa (jako) nie człowiek[7], (bo) o nim napisano „sprawiedliwy wyrośnie jak palma (feniks)"[8]. (30) Feniks objawia się najpierw jako żywy i następnie umiera i wstaje na nowo, co jest znakiem dla tego, który objawi się na końcu [eonu]. To wielkie znaki [objawiły się] tylko (35) w Egipcie, a nie w żadnym innym kraju i to (123,1) oznacza, że jest on podobny do raju Boga"[9].

W komentarzu do przytoczonego tekstu należy wyjaśnić pewne zagadnienia. Przede wszystkim autor gnostyckiego traktatu zakłada, ze mit o feniksie

[4] Tekst koptyjski według wydania: L. Painchaud, *L'Écrit sans Titre. Traité sur l'Origine du monde*, Bibliotheque Copte de Nag Hammadi. Section Textes 21, Quebec – Louvain 1995.

[5] Chodzi o święte byki – Apisa i Mnewisa.

[6] Idę za rozumieniem tekstu Painchaud: ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ jako wyrażenie przydawki dopełniaczowej, a nie jako dopełnienia w zdaniu: ⲁⲥⲭⲓ ⲛ̄ϭⲓ ⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. W tłumaczeniu niemieckim Bethge brzmi to: „Die Sophia (*Astaphaios*) hatte den Kosmos empfangen".

[7] Zdanie ⲡⲧⲛ̄ⲧ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲁγϫⲡⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ϕοιⲛιϫ ογρѡмⲉ ⲁⲛ jest gramatycznie zrozumiałe „Robak, który zrodził się z feniksa nie jest człowiekiem" (tak tłumaczy je Painchaud), ale ze względu na aluzję do Ps 21, 7 (LLL) i 1Klm 25, Bethge tłumaczy je w sensie pozytywnym: „Der Wurm aber, der aus dem Phönix geboren worden ist, ist wiederum ein Mensch". Próbuje więc dokładniej oddać aluzję biblijną „Ja zaś jestem robak, a nie człowiek".

[8] Chodzi o Ps 91, 13a (LXX) gdzie φοῖνιξ rozumiane jest jako palma.

[9] Tłumaczenie podaję za polskim przekładem: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeks I i II*, tłum. i komentarzem opatrzył W. Myszor, Katowice 2008 (oddane do druku w kwietniu 2008 roku).

jest znany. Nie podaje więc wiele szczegółów, a te które podaje, mają być zrozumiałe i to na poziomie związków z gnostycką spekulacją. Włącza mit o feniksie w spekulacje gnostyckie, jakby zupełnie bez związku z główną myślą gnostycką. Musimy więc najpierw ujawnić punkty styczne mitu ze spekulacjami gnostyckimi.

Główny wątek opowieści w tym cytacie traktat nawiązuje do rozprawy ze światem archontów, czyli rządców widzialnego świata. Sophia-Zoe podjęła kroki odwetowe wobec archontów, którzy prześladowali ludzi. Ich strącenie nawiązuje do motywu z tradycji żydowskiej o strąceniu aniołów upadłych (por. Rdz 6, 1-4)[10], ale także do tradycji hellenistycznej o pokonaniu gigantów. Od wiersza p. 122, 6, zdaniem wydawców i tłumaczy, autor *OrigMundi* wprowadza nową myśl, o trzech rodzajach ludzi – to myśl gnostycka – którym odpowiadają trzy postaci feniksa. Od p. 122, 13 włącza jeszcze jedną, nową myśl wtrąconą do opowieści o symbolice feniksa i gnostyckiej spekulacji: wymienia trzy rodzaje chrztu. W końcowej części fragmentu wprowadza wypowiedź o „feniksie" jako o „palmie", od greckiej nazwy φοῖνιξ, prawdopodobnie najpierw dla aluzji cytatu biblijnego „sprawiedliwy wyrośnie jak palma (φοῖνιξ)" (Ps 91, 13a), ale także dla Ps 21, 7: „jestem robak, a nie człowiek". Z mitem o feniksie natomiast Ps 21, 7 łączy się przez słowo „robak" w zdaniu: „To jest bowiem robak, który zrodził się z feniksa (jako) nie człowiek". „Święta księga" (p. 122, 12-13) to z pewnością Biblia, jeśli odczytanie aluzji do Ps 91, 13 a jest poprawne; w micie feniksa „robak" jest formą przetrwania feniksa, z niego rodzi się nowa postać cudownego ptaka.

Wzmianka o feniksie zawiera jeszcze dwie trudniejsze w interpretacji dygresje, luźniej związane z literacką formą mitu: wzmiankę o „stągwiach wody" (p. 122, 18-20) i o „bykach Egiptu" (p. 122, 22-24). Sporo kłopotu sprawia komentatorom tekst: ⲛ̄ⲛ̄ϩⲅⲁⲣⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ (p. 122, 18-20). M. Tardieu po przedstawieniu koncepcji A. Böhliga[11] i J. Doresse'a[12], opowiedział się za wyjaśnieniami Ch. Puecha[13], który dostrzegał w koptyjskim tekście greckie τὰ ἔνυδρα w znaczeniu „wodne zwierzęta"[14]. H.G. Bethge w zasadzie opowiedział się także za tą interpretacją podając je w swoim niemieckim tłumaczeniu jako: „Wasserschlangen"[15]. W naszym tłumaczeniu pozostaję za L. Painchaud[16]

[10] Por. Też *Liber Henochi* I 7-8, 15.

[11] Por. A. Böhlig, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, hrsg., übers. u. bearb. A. Böhlig – O. Labib, Berlin 1962.

[12] Por. J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris 1968, 192-194.

[13] Por. M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques, Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris 1974, 264-267 (L'explication de H.Ch. Puech).

[14] Por. Tardieu, *Trois mythes gnostiques*, s. 262-269.

[15] Por. H.G. Bethge, w: *Nag Hammadi Deutsch I*, eingeleitet und übersetzt von Mitglieder des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften: H.M. Schenke – H.G. Bethge –U. Kaiser, Berlin 2001, 259.

[16] Por. Painchaud, *L'Écrit sans Titre*, s. 747-748.

przy znaczeniu: „stągwie", „wazy", „naczynia na wodę". Te naczynia wodne w Egipcie, „stały się świadectwem dla tych, którzy zstępują do chrztu prawdziwego człowieka" (p. 122, 18-20). Painchaud dostrzega aluzję do legendy o demonach zamkniętych przez Salomona w wazach wodnych, wysłanych do Egiptu. (Aluzja do tej legendy jest także w *Apokalipsie Adama* NHC V, p. 79, 3-7). Motyw ten służył gnostykom w polemice przeciw praktyce chrztu.

Osobnym problemem są „byki Egiptu", które symbolizują słońce i księżyc (p. 122, 21-26). Z pewnością chodzi o byki Egiptu (Apisa i Mnewisa: tak uważa Böhlig[17]), które w znaczeniu religijnym symbolizują słońce i księżyc, a więc w znaczeniu gnostyckim: stworzone światła na niebie. Traktat wyraźnie mówi: wskazują na Sabaotha i „Sophię światową". Nie jest wymieniony Jaldabaoth. Związki ze słońcem i księżycem tych symboli religijnych wyjaśnił bardzo szeroko Tardieu[18]. Słońce należy powiązać z Sabaothem (jego symbolizuje byk Mnewis), księżyc ewentualnie z Jaldabaothem (i jego symbolizuje byk Apis). Symbole te można potraktować jako świadectwa przeciw Sabaothowi i Jaldabaothowi, w tym znaczeniu, że wskazują na ich podrzędną, światową pozycję[19]. Stwórcza Sophia (Astaphios) opieczętowała „swoje niebo" (p. 122, 25-26; por. wyżej: p. 102, 35–103, 1). Było to niebo niższe, z którego archonci rządzili ziemią. Tak więc religijne symbole egipskiej religii w gnostyckim traktacie wskazywały na władzę archontów nad światem, „aż do końca eonu" (p.122, 26). Podobnie na końcu czasu doczesnego ze zniszczalnej postaci (palmy/feniksa) powstanie i objawi się nowy człowiek (p. 122, 32-33). O tym prawdziwym człowieku, który objawił się na końcu czasów autor *OrigMundi* mówi niżej (p. 123, 23). Painchaud[20] sądzi, że chodzi tu o ukrzyżowanego Chrystusa, na podstawie typologii Ps 21, 7 (wg LXX). W ujęciu polemicznym gnostyków Chrystus jako „robak a nie człowiek", jako „feniks, który ma się odradzać w doczesnej powłoce, to nie Człowiek prawdziwy, który przecież jest boskim człowiekiem.

Podsumowując to aluzyjne włączenie wątku feniksa do wykładu gnostyckiej nauki można powiedzieć, że gnostycy wykorzystali ten symbol dla zaznaczenia pozytywnych, zbawczych treści. Feniks jest symbolem „Żyjącego". Określenie „żyjący" jest jednak wieloznaczne. Wskazuje na ludzi (pokolenia), żyjących wiecznie, („feniks jest nieśmiertelny"), żyjących w doczesnym eonie („żyje przez tysiąc lat") i tego jednego Człowieka, który jest „pochłonięty" (przez ogień: spala się po śmierci i jak „feniks-palma" się odradza) i który nie jest człowiekiem „jak robak" ale istotą „żyjącą". Feniks jest znakiem życia i śmierci tego, który się objawi na końcu. Można się zgodzić z Painchaud, że gnostycy wykorzystali Ps 21, 7 czytane chrystologiczne, jako

[17] Por. Böhlig, *Die koptisch-gnostische Schrift*, s. 96.

[18] Por. Tardieu, *Trois mythes gnostiques*, s. 222-223.

[19] Por. tamże, s. 231-233; zob. też s. 262-269 i s. 13-231; Painchaud, *L'Écrit sans Titre*, s. 476-477.

[20] Por. Painchaud, *L'Écrit sans Titre*, s. 479.

zapowiedź męki Chrystusa, ale dostrzegali ją także, w symbolu ginącego feniksa, które „nie będąc robakiem" odradza się do nowego życia. Z literackiego mitu gnostycy wykorzystali motyw odradzania się feniksa z ognia i popiołu, oraz jego długowieczność, równoznaczną z wiecznością. Symbolika ognia spalającego się feniksa, została zastosowana polemicznie przeciw zbawczemu znaczeniu chrztu z wody. Gnostycy znali jednak „chrzest duchowy" i „chrzest ognia". Związki tych rodzajów chrztu mogły mieć znaczenie pozytywne. Symbolika feniksa zaznacza się polemicznie, przeciw archontom, stwórcom świata, (bóstwom Sabaotha i Jaldabaotha) prześladującym tych „z podobieństwa", czyli pokolenie gnostyków, pokolenia Adama, przeciw zbawczemu znaczeniu chrztu z wody, przeciw Egiptowi także, który był obrazem raju Boga stwórcy. Pod tym względem gnostycka interpretacja, zgadzała się z żydowską i chrześcijańską (biblijną) symboliką Egiptu, jako ziemi niewoli. Z chrystologicznego znaczenia symboliki feniksa w ujęciu polemicznym nie da się wykluczyć tysiącletniego pobytu „feniksa – Chrystusa" w świecie archontów („aby przebywał w ich świecie tysiąc lat aż do końca eonu"), wątku chiliastycznego, który w judeochrześcijańskiej kolebce gnostycyzmu mógł być znany.

PHÖNIX IM GNOSTISCHEN SCHRIFT *VOM URSPRUNG DER WELT* (NHC II, 5; p. 121, 27–123, 2)

(Zusammenfassung)

Ein allegorische Exkurs p. 121, 27–123, 2 im gnostischen, titellosen Schrift *Vom Ursprung der Welt* gehört zu den religionsgeschichtlichen Aussagen und Besonderheiten dieses Traktats. Die Anspielung an der trichotomische Anthropologie könnte ein Zeugnis der valentinianischen Gnosis sein, aber scheint es viel mehr an der Motiv des Phönix liegen; die Erneuerung aus der Asche in drei Stadien. Auch „Paradies Gottes" ist es ein Stück des Mythos vom Phönix, wie auch der Bezug zu Ägypten. Phönix als Symbol des Christus bleibt im Zusammenhang mit Ps 21, 7 so für das Tod wie auch für die Auferstehung Christi. Das Feuer, als Mittel der Erneuerung (die gnostische Sakrament der Salbung?) scheint es polemisch gegen das Wasser (die Taufe) dargestellt. Zur polnischen Übersetzung des Abschnitt werden die Bemerkungen als Kommentar beigegeben.

INDEX RERUM

AD LECTORES 5

1. *Litterae gratulatoriae:*
   Rev. Prof. Stanislai Wilk – Rectoris Catholicae Universitatis Lublinensis 7
   Rev. Archiepiscopi Prof. Iosephi Życiński – Magni Cancellarii Catholicae Universitatis Lublinensis 9
   Rev. Cardinalis Henrici Gulbinowicz – emeriti Metropolitae Archidioecesis Wratislaviensis. 11
   Rev. Episcopi Victoris Skworc – Ordinarii Dioecesis Tarnoviensis 13
   Rev. Episcopi Petri Libera – Ordinarii Dioecesis Plocensis 15
   Rev. Prof. Georgii Pałucki – Decani Facultatis Theologicae Catholicae Universitatis Lublinensis 17
   Rev. Prof. Augustini Eckmann – Praesidis Societatis Scientiarum Catholicae Universitatis Lublinensis 19
2. *Tabula gratulatoria* 21
3. *Rev. Professor Stanislaus Longosz: scientiarum classicarum atque patristicarum peritus, magister et educator, conditor ac moderator periodici „Vox Patrum"* – A. Stępniewska 25
4. *Elenchus rerum a Prof. S. Longosz scriptarum* – J. Figiel SDS. 39

DISSERTATIONES

1. *Ireland and Byzantium. The iconography of the „Tree Hebrew Children" in the fiery furnace of Celtic Crosses* – R. Bulas 68
2. *Lublinisches Manuskript des „Decretum Gratiani"* – Rev. K. Burczak 85
3. *Quomodo a sancto Augustino varia genera avium in „Enarrationes in Psalmos" explicata sint* – Rev. M. Cieśluk 98
4. *Marie – notre soeur. Une contribution patristique à la mariologie anthropologique* – Rev. B. Częsz. 107

5. *L'image de l'Église dans le „Commentaire sur Zacharie" de Didyme l'Alexandrin* – Rev. B. Czyżewski. 122
6. *I protoplasti paleocristiani dell'ordine dei monaci di san Paolo primo eremita secondo l'opera „Paulina Eremus" di Padre Bartolomeo Bolesławski* – B. Degórski O.S.P.P.E. 123
7. *Die Pädagogie Gottes in den Schriften der Kirchenväter* – Rev. F. Drączkowski 154
8. *Le più antiche fonti sulla vita di Isacco il Siro vescovo di Ninive* – Rev. H. Dybski 169
9. *Quae sanctus Augustinus de arte tradiderit* – Rev. A. Eckmann 185
10. *Topos „locus amoenus" in latin poetry of Christian antiquity* – Rev. T. Gacia 198
11. *Un contributo al culto di sant'Agostino in Polonia. La „Preghiera delle Ore" dedicata all'Ipponate dall'archivio parocchiale a Wielogłowy* – A. Gąsior. 211
12. *Secret of the Cross of Christ in the „Letters" of St. Jerome* – A. Gburek SDB. 232
13. *The untranslatable Prologue of the Gospel of John? (John 1:1-18)* – B. Górka 255
14. *The death of Bernard of Clairvaux in the light of „Vita Prima"* – Rev. R. Groń. 277
15. *Saint Ambrose of Milan as a defender of the faith in the Greek hymnography* – Rev. J. Grzywaczewski. 281
16. *John Chrysostom explains the Song of Love (1Cor 13) (In Epistolam ad Corinthios hom. 33-34)* – J. Iluk 314
17. *Sul teatro di Pompeo. Addenda* – B. Iwaszkiewicz-Wronikowska. 325
18. *Resti materiali delle offerte oppure dei doni ecclesiastici nelle case vicine alle chiese a Tolemaide e Cirene?* – E. Jastrzębowska 339
19. *L'image de Dieu – Père chez Novatien dans son traité „Sur la Trinité"* – Rev. G. Jaśkiewicz. 352
20. *The sea as a challenge for gods and people* – J. Jundziłł. 364
21. *Demut nach „Expositio Evangelii secundum Lucam" des heiligen Ambrosius von Mailand* – Rev. J. Jurkiewicz 372
22. *Sermo „De disciplina christiana" di sant'Agostino. Sintetica recensione* – Rev. T. Kaczmarek 383
23. *Las asociaciones de los cristianos en la Iglesia primitiva* – Rev. R. Kantor . 385
24. *The vocation of man to happiness in the teaching of Gregory the Great* – O. Kashchuk 424
25. *The history of the metropolitan Church of Ravenna and its ancient liturgical rite (4^{th}-9^{th})* – D. Kasprzak OFMCap 437
26. *Der Katechumenat und Taufe in den „Apostolischen Konstitutionen"* – Rev. M. Kieling 453
27. *The coins from Apamea Kibotos. The oldest iconography of Noah's Ark* – A. Kiełczewska 463

28. *Anatole – Dysis – Arktos – Mesembria* – P. Kochanek 487
29. *Epistola Hormisdae papae ad Anastasium I imperatorem* – Rev. S. Koczwara 494
30. *Phothius on Greek cuisine or a short commentary on abyrtake (ἀβυρτάκη)* – M. Kokoszko – K. Gibel 504
31. *Phenomenological-existential trend in Polish contemporary philosophy of God* – Rev. S. Kowalczyk 511
32. *Il ministero di vescovi, presbiteri e diaconi negli scritti di Padri della Chiesa fino al V secolo* – Rev. Cz. Krakowiak 530
33. *La vocation à la prêtrise est-elle traditionnelle ?* – B. Krempa 531
34. *La persona di Gesù Cristo e il suo significato universale. La prospettiva patristica* – Rev. J. Królikowski 546
35. *„Parentalia" de Ausonio. El contenido y la composición de la obra* – T. Krynicka 561
36. *La prière comme le signe de la crédibilité de l'Église dans l'ecclésiologie patristique* – Rev. Z. Krzyszowski 572
37. *Constantinople and its inhabitants in the „New History" by Zosimos* – M.B. Leszka 584
38. *Constantinople in the „Chronicle" of Marcellinus Comes* – M.J. Leszka 592
39. *Le mythe eschatologique chez Platon. Introduction* – Rev. J. Lewandowicz 593
40. *Pastoraltheologie und Patristik (am Vorabend des dreißigjährigen Bestehens von „Vox Patrum")* – M. Marczewski 613
41. *Forteresse Emona. Sur les versants maritimes de l'Hémus moyenâgeux* – K. Marinow 632
42. *Il corpo umano e immortalità. Argomentazione di Metodio di Olimpo nel „De resurrectione" II 19-25* – M. Mejzner SAC 645
43. *The fall of Dioscuros of Alexandria* – I. Milewski 658
44. *Giudeocristiani nel „Dialogo con Trifone" di Giustino Martire* – Rev. L. Misiarczyk 676
45. *Phönix im gnostischen Schrift „Vom Ursprung der Welt" (NHC II, 5; P. 121, 27 – 123, 2)* – Rev. W. Myszor 681

Index rerum 683

SPIS TREŚCI

DO CZYTELNIKÓW 5

1. *Listy gratulacyjne*:
   Ks. prof. dra hab. Stanisława Wilka – Rektora KUL 7
   Ks. abpa prof. dra hab. Józefa Życińskiego – Wielkiego Kanclerza KUL. . 9
   Ks. kard. Henryka Gulbinowicza – emerytowanego Metropolity Wrocławskiego 11
   Ks. bpa dra Wiktora Skworca – Ordynariusza Tarnowskiego 13
   Ks. bpa dra Piotra Libery – Ordynariusza Płockiego 15
   Ks. prof. dra hab. Jerzego Pałuckiego – Dziekana Wydziału Teologii KUL. 17
   Ks. prof. dra hab. Augustyna Eckmanna – Prezesa Towarzystwa Naukowego KUL 19
2. *Tabula gratulatoria* 21
3 *Ksiądz Profesor Stanisław Longosz: filolog, patrolog, dydaktyk, założyciel i redaktor „Vox Patrum”* – A. Stępniewska 25
4. *Wykaz drukowanych prac ks. prof. Stanisława Longosza* – J. Figiel SDS 39

ARTYKUŁY
Cz. 1

1. *Irlandia a Bizancjum. Ikonografia „Trzech Hebrajczyków w piecu ognistym” na krzyżach celtyckich* – R. Bulas 61
2. *Lubelski rękopis „Dekretu Gracjana”* – ks. K. Burczak 77
3. *Symbolika ptaków w „Enarrationes in Psalmos” świętego Augustyna* – ks. M. Cieśluk 87
4. *Maryja – nasza siostra. Patrystyczny przyczynek do mariologii antropologicznej* – ks. B. Częsz 99
5. *Obraz Kościoła w „Komentarzu do Zachariasza” Dydyma Aleksandryjskiego* – ks. B. Czyżewski 109

6. *I protoplasti paleocristiani dell'ordine dei monaci di san Paolo primo eremita secondo l'opera Paulina Eremus di Padre Bartolomeo Bolesławski* – B. Degórski O.S.P.P.E. 123
7. *Pedagogia Boża w pismach Ojców Kościoła* – ks. F. Drączkowski 137
8. *Najstarsze źródła o życiu Izaaka Syryjczyka biskupa Niniwy* – Rev. H. Dybski 157
9. *Koncepcja sztuki w pismach świętego Augustyna* – ks. A. Eckmann 171
10. *Topos locus amoenus w łacińskiej poezji chrześcijańskiego antyku* – ks. T. Gacia 187
11. *Z historii kultu św. Augustyna w Polsce. Godzinki o św. Augustynie z archiwum parafialnego w Wielogłowach* – A. Gąsior. 199
12. *Tajemnica Krzyża Chrystusa w „Listach" św. Hieronima* – A. Gburek SDB. 219
13. *Nieprzekładalność Janowego Prologu? (J 1, 1-18)* – B. Górka 233
14. *Śmierć Bernarda z Clairvaux w świetle „Vita Prima"* – ks. R. Groń 257
15. *Saint Ambrose of Milan as a defender of the faith in the Greek hymnography* – ks. J. Grzywaczewski 281
16. *Jan Chryzostom objaśnia „Hymn o miłości" [1Kor 13] (In I Epistolam ad Corinthios hom. 33-34)* – J. Iluk 291
17. *O teatrze Pompejusza. Addenda* – B. Iwaszkiewicz-Wronikowska 317
18. *Ślady gromadzenia ofiar lub darów w przykościelnych domach w Ptolemais i Cyrene?* – E. Jastrzębowska. 333
19. *Obraz Boga Ojca w „De Trinitate" Nowacjana* – ks. G. Jaśkiewicz 343
20. *Morze wyzwaniem dla bogów i ludzi* – J. Jundziłł 353
21. *Pokora w świetle „Expositio Evangelii secundum Lucam" św. Ambrożego z Mediolanu* – ks. J. Jurkiewicz 365
22. *„Sermo de disciplina christiana" św. Augustyna. Omówienie syntetyczne* – ks. T. Kaczmarek 373
23. *Las asociaciones de los cristianos en la Iglesia primitiva* – Rev. R. Kantor 385
24. *Powołanie człowieka do szczęścia w nauczaniu Grzegorza Wielkiego* – O. Kashchuk 411
25. *Historia metropolii i antycznego rytu raweńskiego (IV-IX wiek)* – D. Kasprzak OFMCap 425
26. *Katechumenat i chrzest na podstawie „Konstytucji Apostolskich"* – ks. M. Kieling 439
27. *Monety z Apamei Kibotos. Najstarsza ikonografia Arki Noego* – A. Kiełczewska 455
28. *Anatole – Dysis – Arktos – Mesembria* – P. Kochanek. 471
29. *List papieża Hormizdasa do cesarza Anastazego I* – ks. S. Koczwara. 489
30. *Focjusz a kuchnia grecka, czyli kilka słów o abyrtake (ἀβυρτάκη)* – M. Kokoszko – K. Gibel 495
31. *Nurt fenomenologiczno-egzystencjalny w polskiej współczesnej filozofii Boga* – ks. S. Kowalczyk 505

32. *Posługiwanie biskupów, prezbiterów i diakonów w pismach Ojców Kościoła do V wieku* – ks. Cz. Krakowiak 513
33. *La vocation à la prêtrise est-elle traditionnelle ?* – B. Krempa 531
34. *Osoba Jezusa Chrystusa i jej uniwersalne znaczenie. Perspektywa patrystyczna* – ks. J. Królikowski 539
35. *Auzoniuszowe „Parentalia". Charakter i kompozycja zbiorku* – T. Krynicka 549
36. *Modlitwa znakiem wiarygodności Kościoła w eklezjologii patrystycznej* – ks. Z. Krzyszowski 563
37. *Konstantynopol i jego mieszkańcy w Nowej Historii Zosimosa* – M.B. Leszka 573
38. *Konstantynopol w „Kronice" Marcellina Komesa* – M.J. Leszka 585
39. *Le mythe eschatologique chez Platon. Introduction* – Rev. J. Lewandowicz 593
40. *Teologia pastoralna a patrystyka (w przededniu trzydziestej rocznicy istnienia „Vox Patrum")* – M. Marczewski 607
41. *Twierdza Emona. Na nadmorskich stokach średniowiecznego Hemusu* – K. Marinow 617
42. *Ludzkie ciało i nieśmiertelność. Wybrane przykłady z argumentacji Metodego z Olimpu „O zmartwychwstaniu" (De resurrectione II 19-25)* – M. Mejzner SAC 635
43. *Upadek patriarchy aleksandryjskiego Dioskura* – I. Milewski 647
44. *Judeochrześcijanie w „Dialogu z Żydem Tryfonem" Justyna Męczennika* – ks. L. Misiarczyk 661
45. *„Feniks" w gnostyckim traktacie o początku świata (NHC II, 5; p. 121, 27 – 123, 2)* – ks. W. Myszor 677

Spis treści 683

ARTYKUŁY
Cz. 2

46. *Kościół wobec innowierców w „De synodis" Hilarego z Poitiers. Aspekt terminologiczny* – R. Nakonieczny
47. *Jak długo Jezus był w łonie Maryi? Opinie Ojców Kościoła* – ks. J. Naumowicz
48. *„Populus iudaicus" w symbolice przypowieści o bogaczu i Łazarzu według Grzegorza Wielkiego* – L. Nieścior OMI
49. *Pojęcie nadziei w „Listach" św. Ambrożego z Mediolanu* – P.J. Nowak OFM
50. *„Poznaj samego siebie" w interpretacji Bazylego Wielkiego* – E. Osek
51. *Obrona dziewicy Indycji okazją do pouczenia o cnocie dziewictwa – List św. Ambrożego do Syagriusza (Epistula 56)* – ks. G. Ostrowski

52. *Zburzenie świątyni Asklepiosa w Ajgaj w kontekście polityki Konstantyna Wielkiego wobec wyznawców religii rzymsko-hellenistycznych* – M. Ożóg
53. *Św. Piotr Biskupem Rzymu?* – ks. J. Pałucki
54. *Interpretacje cudów Jezusa* – ks. A. Paciorek
55. *Kilka uwag o rzymskich „Itinerariach" (VII wiek)* – B. Pawłowska-Blahaczek
56. *„Listy Konstantyna do Kościoła Aleksandrii" oraz „List Soboru w Nicei do Egipcjan" (325) – falsyfikaty nieznane Atanazemu?* – ks. H. Pietras
57. *Wczesnochrześcijański zespół kościelno-grobowy w Achc w Armenii. Analiza architektoniczno-ikonograficzna* – D. Próchniak
58. *„Anapausis" w pismach Pseudo-Makarego* – ks. J. Przeździecki
59. *M. Gongius Paternus Nestorianus – przedstawiciel „ordo equester w epoce Sewerów. Kilka nowych uwag na temat jego kariery* – J. Pudliszewski
60. *Objawienie w teologii patrystycznej* – ks. M. Rusecki
61. *Inskrypcja Filadelfijska starożytnym świadectwem stosunku do życia poczętego* – R. Sawa
62. *Listy katolickie w starożytności chrześcijańskiej* – T. Skibiński SAC
63. *Metodologia wykładu patrologii-patrystyki w Polsce po „Instrukcji" z 1989 roku* – ks. J. Słomka
64. *Homo communicans* – ks. J. Smoleń
65. *„De Trinitate" Nowacjana wobec herezji patrypasjanizmu* – ks. K. Sordyl
66. *Znaczenie literatury chrześcijańskiego Wschodu dla studium patrologii* – ks. M. Starowieyski
67. *Chłopcy nazwani „pueri" w inskrypcjach chrześcijańskich Rzymu* – B. Stawoska-Jundziłł
68. *Św. Nonna – matka Grzegorza z Nazjanzu w jego twórczości poetyckiej* – A. Stępniewska
69. *Źródło i prawzory sakramentu małżeństwa w nauczaniu św. Augustyna* – ks. A. Swoboda
70. *O pewnej dygresji u Klemensa Aleksandryjskiego* – M. Szarmach
71. *Słowo Boże w nauczaniu św. Cezarego z Arles* – ks. P. Szczur
72. *Tożsamość ciała zmartwychwstałego i ziemskiego w ujęciu autorów wczesnochrześcijańskich* – ks. M. Szram
73. *Le Fils de Dieu pour les judéo-chrétiens: une proposition dans la Sim. V du «Pasteur» d'Hermas* – ks. F. Szulc
74. *Rodzina w kulcie św. Mikołaja z Myry* – ks. P. Śmierzchalski
75. *Zasady porządku społecznego w świetle nauczania Jana Pawła II* – ks. K. Święs
76. *Mistyka Krzyża w syryjskiej „Grocie skarbów"* – ks. A. Tronina
77. *Ancora sul ruolo del demonio nella storia secondo un anonimo del IV secolo* – ks. K. Tyburowski
78. *Encyklika „Spe salvi": śladami Augustyna* – ks. W. Turek

79. *Manichaeism in the context of Ephraim's polemics with the Bardesanian doctrine and the system of Marcion in „Prose Refutations"* – ks. A. Uciecha
80. *Chrystologiczna koncepcja nadziei w „Listach" Ignacego z Antiochii* – ks. Norbert Widok
81. *Przedstawienie św. Mikołaja z Myry na obrazie z kościoła parafialnego w Kopernikach* – R. Wierna
82. *Konstantynopol i jego mieszkańcy widziani oczyma Liudpranda z Kremony* – T. Wolińska
83. *Starożytna symbolika morza i łodzi w wypowiedziach Ojców Kościoła* – R. Wróbel OFMConv
84. *Świętego Asteriusza, biskupa Amazji, pouczenia dla ludzi bogatych. Analiza wybranych homilii* – ks. P. Wygralak
85. *Eschatologiczna nagroda w pismach Tertuliana* – ks. M. Wysocki
86. *Pasterska troska o małżonków w pismach Grzegorza z Nazjanzu* – ks. D. Zagórski
87. *Wybrane aspekty katechezy moralnej św. Ambrożego inspirowane „De officiis ministrorum"* – ks. M. Zając
88. *Melchizedek i egzegeza Rdz 14, 18-20 w pismach Filona Aleksandryjskiego* – R. Zarzeczny SJ
89. *Die Anfänge des „Anathema" in der Urkirche* – K. Zawadzki
90. *Semantyka ἀρετή w pismach Klemensa Aleksandryjskiego* – ks. B. Zgraja
91. *Theological consequences of John Damascene's concept of hypostasis* – A. Zhyrkova
92. *Kosmos i jego bogowie w „Pistis Sophia" IV 136* – A.Z. Zmorzanka
93. *Codzienna Komunia święta w starożytności chrześcijańskiej – aspekt duszpasterski i teologiczny* – ks. A. Żurek

Spis treści